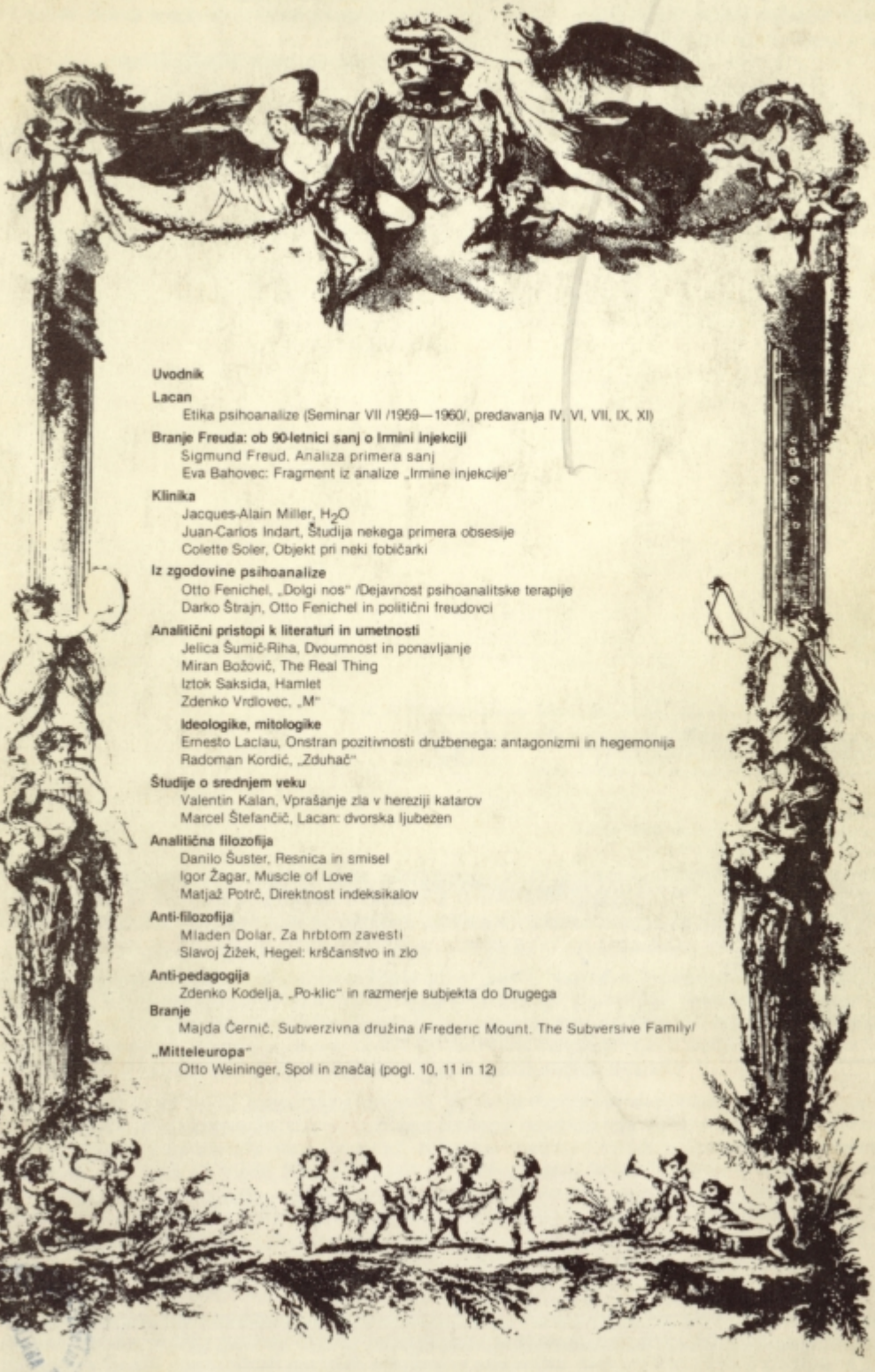
Č 194245 Č 194245

GLASILO FREUDOVSKEGA POLJA

9/11



Uvodnik

Lacan
Etika psihoanalize (Seminar VII /1959—1960/, predavanja IV, VI, VII, IX, XI)

Branje Freuda: ob 90-letnici sanj o Irmini injekciji
Sigmund Freud, Analiza primera sanj
Eva Bahovec: Fragment iz analize „Irmine injekcije"

Klinika
Jacques-Alain Miller, H_2O
Juan-Carlos Indart, Študija nekega primera obsesije
Colette Soler, Objekt pri neki fobičarki

Iz zgodovine psihoanalize
Otto Fenichel, „Dolgi nos" /Dejavnost psihoanalitske terapije
Darko Štrajn, Otto Fenichel in politični freudovci

Analitični pristopi k literaturi in umetnosti
Jelica Šumič-Riha, Dvoumnost in ponavljanje
Miran Božović, The Real Thing
Iztok Saksida, Hamlet
Zdenko Vrdlovec, „M"

Ideologike, mitologike
Ernesto Laclau, Onstran pozitivnosti družbenega: antagonizmi in hegemonija
Radoman Kordić, „Zduhač"

Študije o srednjem veku
Valentin Kalan, Vprašanje zla v hereziji katarov
Marcel Štefančič, Lacan: dvorska ljubezen

Analitična filozofija
Danilo Šuster, Resnica in smisel
Igor Žagar, Muscle of Love
Matjaž Potrč, Direktnost indeksikalov

Anti-filozofija
Mladen Dolar, Za hrbtom zavesti
Slavoj Žižek, Hegel: krščanstvo in zlo

Anti-pedagogija
Zdenko Kodelja, „Po-klic" in razmerje subjekta do Drugega

Branje
Majda Černič, Subverzivna družina /Frederic Mount, The Subversive Family/

„Mitteleuropa"
Otto Weininger, Spol in značaj (pogl. 10, 11 in 12)

RAZPOL 1

NUK

RAZPOL 1
Publikacija Freudovskega polja
Direktor Freudovskega polja: Jacques-Alain Miller
Izdaja: Društvo za teroetsko psihoanalizo, Ljubljana
Uredništvo: Mladen Dolar, Rado Riha
Odgovorni urednik: Slavoj Žižek

RAZPOL 1
Une publication du Champ freudien
Directeur du Champ freudien: Jacques-Alain Miller
Edité par: La société pour la psychanalyse théorique, Ljubljana
Comité de rédaction: Mladen Dolar, Rado Riha
Rédacteur en chef: Slavoj Žižek

Liminaire

Lacan
L'éthique de la psychanalyse (Le séminaire VII /1959—1960/, conférences IV, VI, VII, IX, XI)

Lecture de Freud: le quatre-vingt-dixiem anniversaire du rêve l'injection d'Irma
Sigmund Freud, Analyse d'un exemple de rêve
Eva Bahovec, Un morceau de l'analyse de l'„injection d'Irma"

Clinique
Jacques-Alain Miller, H_2O
Juan-Carlos Indart, L'etude d'un cas obsessionnel
Colette Soler, L'objet chez une phobique

Morceaux de l'histoire de la psychanalyse
Otto Feniche, Le „long nez" / L'efficacité de la thérapie psychanalytique
Darko Štrajn, Otto Fenichel et les freudiens politiques

Approches analytiques de la litterature et de l'art
Jelica Šumič-Riha, L'ambiguité et la répétition
Miran Božović, The Real Thing
Iztok Saksida, Hamlet
Zdenko Vrdlovec, „M" de Fritz Lang

Idéologiques, mythologiques
Ernesto Laclau, Au-delà de la positivité du social: les antagonismes et l'hégémonie
Radoman Kordić, „Zduhač"

Etudes médiévales
Valentin Kalan, La question du mal dans l'hérésie des cathares
Marcel Štefančič, Lacan: l'amour courtois

La philosophie analytique
Danilo Šuster, La vérité et le sens
Igor Žagar, Muscle of Love
Matjaž Potrč, Le caractère direct des indexicaux

Anti-philosophie
Mladen Dolar, Derriere le dos de la conscience
Slavoj Žižek, Hegel: le christianisme et le mal

Anti-pédagogie
Zdenko Kodelja, La „vocation/profession" et le rapport du sujet à l'Autre

La cabinet de lecture
Majda Černič, La famille subversive /Friderick Mount, The Subversive Family/

„Mitteleuropa"
Otto Weininger, Le sexe et le caractère (chap. 10, 11 et 12)

...soll RAZPOL werden.

Po več kot desetih letih razpršenega, podtalnega dela je pred nami prvi zvezek glasila freudovskega polja, ki mu bosta, upajmo, v skladu s finančnimi možnostmi v prihodnje sledila vsaj dva zvezka letno. Gre za glasilo, ki bo skušalo pokrivati celoten jugoslovanski prostor ter vsa področja freudovskega polja, od čiste analitične teorije in klinike do povezav tega polja.

Pri nas so doslej povezave nadomeščale stvar samo: odmeve lacanovske teorije je bilo čutiti predvsem v univerzitetnih krogih, med filozofi, sociologi, psihologi, teoretiki umetnosti in literature ipd., kjer v razmerju do klinike prevladuje nekak „o tem nočem nič vedeti". Zid nas ločuje od klinike z njenim eklekticizmom, kjer si farmako-terapija deli polje z raznoterimi post-freudovskimi tehnikami, zbranimi pod nazivom „dinamična terapija".

Namesto da bi se temu paradoksu izognili, ga velja v polni meri vzeti nase. Pogoj vzpostavitve vezi s kliniko je spremenjen status samega našega teoretskega dela. Naša stava je, kot bi rekel Lacan, stava na najslabše: na usmeritev, ki bo kar najbolj zamajala homeostazo, kjer vsi složno korakajo unis vers Cythere. Naš zastavek ni v konstituciji iniciacijske skupnosti, marveč v tem, da se prekine z doslejšnjo prakso, kjer je lacanovska teorija igrala vlogo nenakšne skrivne vednosti, ki je podeljevala „globlji" pomen našemu siceršnjemu univerzitetnemu delu: da se lacanovska teorija končno eksplicira kot avtonomno polje teoretske razprave brez žargona, razrešeno sleherne zavezanosti iniciacijski tradiciji, a hkrati polje, ki ga ni strah odprto, če se že hoče: „dogmatsko", priznati svoje predpostavke, lacanovsko „vrnitev k Freudu".

Prav takšen pristop nas bo prisilil k soočenju z analitično kliniko kot tistim realnim, pred katerim je lacanovska teorija pri nas doslej sramežljivo bežala: tu nas čaka ključno vprašanje, kako je mogoče v naših specifičnih pogojih udejanjiti analitični diskurz kot obliko družbene vezi.

ETIKA PSIHOANALIZE

S posebnim dovoljenjem Jacquesa-Alaina Millerja, izdajatelja Lacanovih seminarjev, objavljamo prevod petih predavanj iz prvega dela seminarja o etiki psihoanalize (letnik 1959-1960). Francoski rokopis še ni dokončno pripravljen za tisk, tako da gre — če seveda odštejemo ilegalne izdaje — za prvo objavo, za katero nam je g. Miller odstopil svojo, še ne dokončno redakcijo teksta. Celoten seminar bo v naslednjih letih — ko bo dokončno pripravljen za tisk tudi francoski izvirnik — izšel v zbirki Analecta. — Posamezna predavanja so prevedli: IV. Eva Bahovec, VI. Mladen Dolar, VII. Jelica Šumič-Riha, IX. Valentin Kalan in XI. Slavoj Žižek; redakcija prevoda Slavoj Žižek.

IV.

DAS DING

1

Danes bom skušal govoriti o stvari — *das Ding*. Ta termin vpeljujem zato, ker izhajajo določene dvoumnosti, nezadostnosti, ki pri Freudu zadevajo pravi smisel nasprotja med načelom realnosti in načelom ugodja — torej tega, po sledi česar vas, skušam letos voditi, da bi dojeli njegovo pomembnost za našo prakso kot etično — iz nečesa, kar pripada redu označevalca ali celo lingvističnemu redu. Tu je potreben neki konkreten, pozitiven, partikularen označevalec, in ne vem, kaj bi v francoskem jeziku ustrezalo subtilni nemški opoziciji, ki je ni lahko izluščiti, opoziciji med dvema terminoma, ki pomenita stvar — *das Ding in die Sache;* hvaležen bom vsem, ki jih bodo te pripombe dovolj spodbudile in mi bodo predlagali kakšno rešitev.

V francoščini imamo le eno besedo, besedo stvar (la chose), ki izhaja iz latinske *causa*. Ta etimološka juridična referenca nam nakazuje nekaj, kar se nam kaže kot omot in oznaka konkretnega. Lahko ste prepričani, da v nemškem jeziku stvar v izvornem smislu prav tako izraža juridični postopek, pretehtavanje, razpravo. *Das Ding* lahko meri ne le na sam juridični postopek, temveč tudi na združevanje, ki ga pogojuje, Volksversammlung.

Ne smete misliti, da je to sklicevanje na etimologijo, ki se sicer sklada z nekaterimi Freudovimi opozorili, da je to lingvistično poglabljanje v iskanje sledi nakopičenega izkustva tradicije, generacij, najbolj gotov posrednik prenašanja določene obdelave, ki zaznamuje psihično realnost — ne smete misliti, da se najraje ravnamo po teh etimoloških opombah, etimološkem sondiranju. Neskončno bolj nam je dragocena aktualna raba, zakoličenje rabe označevalca v njegovi sinhroniji. Precej več teže pripisujemo načinu, kako se *Ding* in*Sache* trenutno uporabljata.

Sicer pa, tudi če se poslužimo etimološkega slovarja, ugotovimo, da gre pri *Sache* za postopek, ki je po svojem izvoru juridičen, da je *Sache* stvar, postavljena v juridično perspektivo, oziroma v našem besednjaku, prehod nekega konflikta med ljudmi v simbolni red.

Kljub temu pa oba termina nista povsem enakovredna. Prav tako sta lahko na primer zadnjič v posegu Lefebvre-Pontalisa opazili hvalevredno navedbo terminov — saj ne zna nemško — ki jih je v svojem posegu v povsem določenem trenutku uporabil, da bi na tej osnovi zastavil vprašanje, rekel bi, proti mojemu nauku — ob pritegnitvi tistega odlomka iz Freudovega članka Nezavedno, kjer je reprezentacija stvari, *Sachvorstellung* vsakič postavljena nasproti reprezentaciji besed, *Wortvorstellung*.

Danes se ne bom spuščal v diskusijo okrog možnega odgovora na ta odlomek, ki ga pogosto, vsaj kot nekakšen vprašaj, navajajo tisti izmed vas, ki so jih moja predavanja spodbudila k branju Freuda in ki se jim zdi, da nasprotuje mojemu poudarjanju označevalne artikulacije kot artikulacije, ki prinaša resnično strukturo nezavednega.

Kot da ta odlomek temu nasprotuje, ko postavlja *Sachvorstellung*, pripadajočo nezavednemu, nasproti *Wortvorstellung*, pripadajočo zavesti. Kdor se je pri tem odlomku ustavil, bi ga prosil — morda vas večina ni takšnih, ki bi moj tukajšnji komentar preverjali ob Freudovih tekstih — da namah in strnjeno prebere članek *Die Verdrängung, Potlačitev*, ki je pred člankom o nezavednem, potem pa ta članek sam, preden se bo lotil omenjenega odlomka, ob katerem vas, ostale opozarjam, da izrecno zadeva vprašanje, ki ga Freudu zastavlja shizofrena drža (attitude), torej izjemno očitna prevlada afinitete besed (affinite de mot) v tem, kar bi lahko imenovali shizofreni svet.

Zdi se mi, da je lahko tisto, kar je pred tem, usmerjeno le k spoznanju, da so vse, na kar deluje *Verdrängung*, označevalci. Temeljna pozicija potlačitve je osredotočena okrog razmerja subjekta do označevalca. Šele na tej osnovi Freud poudarja, da lahko govorimo o nezavednem in o zavesti v analitskem, strogem, rekel bi operacionalem smislu besede. Freud nato opazi, da nam posebni položaj shizofrenika na mnogo bolj izostren način kot kakršnakoli druga nevrotska oblika predoči problem prezentacije.

Morda bomo imeli pozneje priložnost vrniti se k temu tekstu, zaenkrat pa si zapomnite, da nastopi v iskanju rešitve, ki jo, kot je videti, predlaga Freud, ko postavlja *Wortvorstellung* nasproti *Sachvorstellung*, neka težava, slepa ulica, ki jo sam poudarja in ki jo je mogoče razložiti s stanjem lingvistike v njegovem času. Vendar pa je občudovanja vredno, da je dojel in formuliral, kako je treba razlikovati med delovanjem govorice kot funkcije, namreč v trenutku, ko se artikulira in dejansko igra bistveno vlogo v predzavesti, in strukturo govorice, na osnovi katere se razporejajo elementi, vsebovani v nezavednem. Vmes se vzpostavljajo te koordinacije, te *Bahnungen*, to uveriženje, ki obvladuje njegovo ekonomijo.

Tu sem naredil velik ovinek, ker bi se danes želel omejiti na opombo, da Freud vsekakor govori o *Sachvorstellung* in ne o *Dingvorstellung*. Prav tako tudi ne gre zanemarjati, da so *Sachorstellungen* povezane z *Wortvorstellungen*, kar nam kaže, da obstaja med stvarjo in besedo določen odnos. Pleve besed se nam zdi pleve le, kolikor smo iz njih izločili zrno stvari, sprva pa so prav te pleve nosile to zrno.

Tu se ne bi želel spuščati v razdelavo spoznavne teorije, toda očitno je, da so stvari človeškega sveta stvari univerzuma, strukturiranega v govor, da vse uravnava govorica, ki jo obvladujejo simbolni procesi. Kadar si prizadevamo prodreti do meje med živalskim in človeškim svetom, se pokaže — in ta pojav je za nas lahko le predmet čudenja — v kolikšni meri je simbolni proces kot takšen v živalskem svetu brez učinka. Razlike v inteligentnosti, spretnosti in kompleksnosti aparatov ne morejo biti edini vzrok, ki bi nam omogočal opredeliti to odsotnost. Če je človek ujet v simbolni proces na način, ki ga ne dosega nobena žival, tega ni mogoče razrešiti s psihologijo, temveč moramo najprej temeljito in natančno spoznati, kaj ta simbolni proces pomeni.

Sache je prav stvar, ki jo proizvaja človeška spretnost ali njegovo delovanje, kolikor ga uravnava govorica. Naj bodo stvari v genezi tega delovanja sprva še tako implicitne, so pa vedno na površini, vedno se jih da eksplicirati. Kolikor je dejavnost, katere sadeži so stvari, skrita, implicitna vsemu človeškemu delovanju, spada k podzavesti, namreč nečesa, kar lahko naš interes privede do zavesti — s pogojem, da temu posvetimo dovolj pozornosti, da to opazimo. Tukaj je beseda v vzajemnem položaju, kolikor se artikulira, kolikor se spoprime s stvarjo, kolikor bo ta objekt odcepilo in porodilo neko delovanje, ki ga samega obvladuje govorica ali celo zapoved.

Sache in *Wort* sta torej tesno povezani, tvorita par. *Das Ding pa se umešća drugam.*

To *Das Ding* bi vam danes rad pokazal v življenju in v načelu realnosti, ki ga Freud vpelje na začetku svojih razmišljanj in ki je v njih navzoče vse do konca. O tem *das Ding* vam bom pokazal ob odlomku iz *Entwurf*, kako jo nakazuje Frudovo razmišljanje o načelu realnosti; v članku *Die Vernienung, Zanikanje*, se kaže kot bistveni moment. V tem razmerju — na določen način reflektiranem, kolikor ga je mogoče razložiti — je *das Ding* tisto, kar človeka navede k zdvomljenju o besedah kot nanašajočih se na stvari, ki pa so jih vendarle ustvarile. V *das Ding* je nekaj drugega.

V tem *das Ding*, je prava skrivnost. Neka skrivnost je v načelu realnosti — na njegov paradoks pri Freudu vas je zadnjič opozoril Lefebvre-Pontalis; Freud namreč govori o načelu realnosti zato, da bi nam ga pokazal z določene, vselej neuspele strani, da bi nam pokazal, kako se lahko uveljavlja le na robu in preko nekakšnega pritiska, za katerega bi lahko rekli, če stvari ne bi segale neskončno dlje, da je to tisto, kar Freud imenuje — ne, kot pogosto pravijo, da bi bila poudarjena *vloga sekundardnega procesa, življenjske potrebe, temveč, v nemškem tekstu — die Not des Lebens.*

To je veliko močnejša formula. Nekaj, kar hoče. Potreba, ne potrebe. Pritisk, stiska. Stanje *Not* je stanje življenjske nuje.

Not des Lebens, poseže na ravni sekundarnega procesa, toda globlje kot korektivna dejavnost, in določa raven Qn, raven kvantitete v organizmu ohranjene energije v skladu z reakcijo, ki je nujno potrebna za ohranitev življenja. Zapomnite si, da se raven te nujno potrebne energije določa v območju sekundarnega procesa.

Vrnimo se k načelu realnosti, ki je torej tu pritegnjeno v obliki incidence nujnosti. Ta ugotovitev nas napotuje na sled tistega, kar imenujem njegova skrivnost čim namreč načelo realnosti poskusimo artikulirati v odvisnosti od fizičnega sveta — in videti je, da je Freudova namera prav v zahtevi po takšnem odnosu — postane jasno, da načelo realnosti dejansko deluje kot načelo, ki osami subjekt od realnosti.

Tu dejansko ne odkrivamo nič drugega od tega, kar nas uči biologija — namreč, da strukturo živega bitja obvladuje proces homeostaze, izolacije glede na realnost. Ali je to vse, kar nam Freud pove, ko nam govori o delovanju načela realnosti? Na videz je. In pokaže nam, da niti kvantitativni niti kvalitativni element realnosti ne preide v območje — izraz, ki ga uporablja, je *Reich* — sekundarnega procesa.

Zunanja kvaliteta pride v stik z aparatom, imenovanim sistem Ψ, torej s tistim delom nevronskega sestava/ensemble, ki je neposredno usmerjen k zunanjosti, denimo, v grobem, živčni končiči na ravni kože, kit, celo mišice ali kosti, globoka senzibilnost. Vse je urejeno tako, da bi bila ta kvantiteta Q povsem prestrežena, zaustavljena v primerjavi s tistim, kar bo ohranjeno iz neke druge kvantitete $Q\hat{n}$, ki opredeljuje raven, specifično za aparat Ψ, v nevronskem sestavu. *Entwurf* je namreč teorija nevronskega aparata, glede na katerega ostaja organizem zunanji, prav tako kot zunanji svet.

Preidimo h kvaliteti. Tudi tu zunanji svet ne izgubi vse kvalitete, toda ta se vpisuje, kot nakazuje teorija senzornih organov, na diskontinuiran način, na osnovi merila, razdeljenega na dva ekstrema in prilagojenega različnim področjem senzorike, ki so vpletena.

Senzorni aparat ne igra le vloge ugaševalca ali blažilca, kot v splošnem aparat Ψ, temveč vlogo rešeta, nam pravi Freud.

Ne mudi se dlje pri poskusih rešitve fiziologa, tistega, ki piše, kot G, Pieron, *Senzacija, vodilo življenja* (La Sensation, guide de la vie). K vprašanju, ali pride v območju vzbujanja vizualnih, avditivnih ali drugih zaznav do izbire na tak ali drugačen način, sicer ne pristopa drugače. Le da imamo tudi tu pri njem pojem globoke subjektivacije zunanjega sveta — nekaj prebira, rešeta na tak način, da človek zaznava realnost, vsaj v naravnem, spontanem stanju, le v nadvse preobrani podobi. Opraviti ima z izbranimi koščki realnosti.

V resnici ta posreduje le v funkciji, ki je v odnosu do ekonomije celote lokalizirana — ne zadeva kvalitete, kolikor bi nas ta globlje obveščala, kot nekaj, kar bi segalo do bistva, temveč znake; Freud jih vpeljuje le kot *Qualitätszeichen*, toda funkcija znaka ni toliko pomembna glede na kvaliteto, na neprosojno in zagonetno kvaliteto. Gre za znak, kolikor nas opozarja, obvešča o prisotnosti nečesa, kar se dejansko nanaša na zunanji svet in naznanja zavesti, da ima opraviti z zunanjim svetom.

Ta zunanji svet je stvar, s katero mora zavest razčistiti in ki se je je poskušala rešiti, odkar obstajajo ljudje, ki mislijo in ki se skušajo v spoznavni teoriji. Freud se ne poglablja v ta problem, reče le, da je zagotovo nadvse kompleksen in da smo še zelo daleč od zametka rešitve tistega, kar bi utegnilo organsko določati njegovo natančnost, določila, posebno genezo.

Toda ali je to vse, za kar gre, ko govori Freud o načelu realnosti? Ni ta realnost kot nam nakazujejo teoretiki behaviourizma — nič drugega kot je zadevanje organizma ob svet, kjer se ima nedvomno s čim hraniti, lahko iz njega asimilira določene elemente, ki pa ga načeloma sestavljajo naključja, srečanja, kaos? Je to res vse, kar pove Freud, ko nam govori o načeloma realnosti?

To je vprašanje, ki vam ga danes zastavljam s pojmom *das Ding*.

2

Preden se tega lotim, naj vas še enkrat opozorim na vsebino male tabele z dvema kolonama, ki sem vam jo sestavili pred dvema tednoma.

V eni koloni *Lustprinzip, Realitätsprinzip* v drugi. Nezavedno deluje na strani načela ugodja. Načelo realnosti obvladuje tisto, kar se, zavestno ali predzavestno, kaže vselej v redu reflektiranega, artikuliranega, dosegljivega diskurza, izhajajočega iz predzavesti. Opozoril sem vas, da so miselni procesi, kolikor jih obvladuje načelo ugodja, nezavedni — to Freud poudarja. Do zavesti sežejo le, kolikor jih je mogoče verbalizirati, kolikor jih reflektirana eksplikacija privede v doseg načela realnosti, v doseg nenehno budne zavesti, ki jo investicija pozornosti vzpodbuja k odkrivanju nečesa, kar bi ji omogočilo orientiranje glede na realni svet.

Subjektu uspe šele v njegovih besedah — kako zelo negotovo — dojeti zvijače, prek katerih se v njegovem mišljenju urejajo ideje, ki se pogosto pojavljajo dokaj zagonetno. Nujnost, da bi bile izgovorjene, artikulirane, vpelje mednje neki pogosto umeten red. Freud je rad poudarjal ta moment in govoril, da si lahko vedno najdemo razloge za vznik tega ali onega razpoloženja, te ali one volje, v določenem zaporedju, da pa nam konec koncev nič ne zagotavlja resničnega gibala tega zaporednega ponavljanja. Prav v tem analiza prispeva k našemu izkustvu.

Vselej obstaja preobilica razlogov, ki nas prepričujejo v ne vem kakšno racionalnost zaporedja naših endopsihičnih oblik. Kljub temu pa lahko v večini primerov, kot je znano, njihovo resnično povezanost dojamemo šele drugje.

Miselni proces se torej nahaja v polju nezavednega — kolikor si v njem vendarle utira pot dostop do realnosti, do *Not des Lebens*, ki vzdržuje investicijo aparata na določeni ravni. Dosegljiv nam je le s posredovanjem artikulirane besede. Freud celo pravi, da je mogoče spoznati kanček tistega, kar se v določeni meri vriva v krogotok, ki na ravni aparata teži predvsem k sproščanju/podvajanju v gibanje, da bi se napetost ohranila na kar najnižji ravni, le kolikor so odnosi govorjeni, kolikor se slišimo govoriti, kolikor obstaja *Bewegung*, gibanje besede — ne verjamem, da bi bila v nemščini uporaba te besede utečena; Freud je ne uporablja brez razloga, temveč zato, da bi poudaril tujost pojma, pri katerem vztraja —, kolikor se ta *Bewegung* naznanja sistemu ω.

Od vsega, kar spada v proces *Abfuhr* in stopa pod okrilje načela ugodja, lahko zavestni subjekt kaj dojame le, kolikor je v gibanju nekaj centipetalnega, kolikor obstaja občutek govornega gibanja, občutek napora. Vse to bi bilo omejeno na nejasno zaznavo, v najboljšem primeru zmožno le zoperstavljanje dveh velikih kvalitet v svetu, ki ju Freud označi za monotoni, mobilno in imobilno, kar se lahko giblje in kar se ne more gibati — če ne bi bilo določenih gibanj z drugačno strukturo, gibanj, ki jih artikulira beseda. Na ta način seže do zavesti vse, kar zadeva miselni proces, te neznatne poskuse popotovanja od *Vorstellung* do *Vorstellung*, od predstave do predstave, okoli česar se razporeja človeški svet. Kolikor v krogotoku senzacija-motorika nekaj, kar še ohranja monotonijo, zbledelost, brezbarvnost na določeni ravni zbudi zanimanje sistema, je nekaj retroaktivno zaznano, dojemljivo v obliki *Wortvorstellung*.

Tako lahko sistem zavesti, sistem ω, registrira kanček dogajanja v psihizmu — Freud to večkrat omenja, vselej previdno in mestoma dvoumno, kot endopsihično percepcijo.

Izpostavimo še tisto, kar se dogaja v sistemu Ψ. Vse *od Entwurf* naprej ločuje Freud neki sistem *Ich*. Priča bomo njegovim metamorfozam in premenam v poznejšem razvoju teorije, toda že od začetka se kaže v vsej dvosmiselnosti, ki jo bo Freud pozneje obnovil z ugotovitvijo, da je velik del *Ich* nezaveden.

Ich je dosledno opredeljen v *Einführung des Ich*. V ta sistem je nekaj enakomerno investirano, lastna mu je *Glechbesetzung* — Freud tega termina ni zapisal, je pa v skladu s tem, o čemer govori, ko omenja enako, uniformno investicijo.

V sistemu Ψ se nekaj konstituira kot *Ich* in „eine Gruppe von Neuronen... die konstant besetzt ist, also dem durch die sekundäre Funktion erforderten Vorratsträger enstspricht"[x] — termin *Vorrat* je tu še posebej poudarjen — gre za vzdrževanje investicije, ki tu označuje regulativno funkcijo. Tu govorim o funkciji: če gre za nezavedno, imamo opraviti z *Ich*, kolikor je v funkciji nezavednega, kolikor ga uravnava ta *Besetzung*, ta *Gleichbesetzung*. Od tod lastnost križanja, pri katerem vztrajam in ki ga bomo zdaj v njegovi dvojnosti videli v razvoju Freudove misli.

Sistem, ki zaznava, registrira in ki se bo pozneje imenoval *Wahrnehmungsbewußtsein*, pa ni na ravni jaza, saj jaz vzdržuje nova delovanja mišljenja. Zavest je drugje — to je aparat, ki ga mora Freud izumiti in ki ga predstavi kot vmesnega med sistemom Ψ in sistemom Φ, hkrati pa ves tekst zahteva, da ga ne postavimo na mejo med obema. Sistem Φ namreč neposredno prodira — nedvomno prek nekega aparata — se neposredno razrašča v sistem , v katerem pušča le del kvantitete, ki mu jo prinaša.

Sistem ω deluje drugje, na bolj ločenem mestu, ki ga je teže umestiti kot vse druge aparate. Dejansko nevroni ω ne dobivajo svoje energije iz zunanje kvantitete, pravi Freud, temveč si lahko predstavljamo, da *sich die Periode aneignen*, da se polastijo periode. Na to sem namigoval malo prej, ko sem govoril o izbiri senzornega aparata. Ta igra tukaj vlogo vodila za delež, ki ga prispevajo *Qualitätszeichen*, in omogoča vsaj vse tiste sprostitve (departs), ki se individualizirajo kot pozornost na tej in tej izbrani točki krogotoka in ki bodo, kar zadeva proces, omogočile boljšo aproksimacijo od tiste, h kateri se načelo ugodja avtomatično nagiba.

Brž ko skuša Freud artikulirati funkcijo tega sistema, nas preseneti nekaj v zvezi s parom, s povezavo, ki je videti kot zrasla, s povezavo *Wahrnehmung*, percepcije, z *Bewußtsein*, z zavestjo, povezavo, ki jo izraža simbol W.-Bw. Prosil bi vas, da navežete na pismo 52, o katerem je Lefebvre-Pontalis zadnjič povedal, da sem se nanj skliceval ob raznih prilikah in v kat rem začenja Freud v svoji zaupljivosti do Fliessa razgrniti pojmovanje, ki bi si ga veljalo oblikovati o delovanju nezavednega. Vsa njegova teorija spomina se suče okrog zaporedja *Niederschrieften*, vpisov, kolikor je temeljna zahteva celotnega sistema *Entwurf* ureditev raznoterih področij tistega, kar Freud vidi dejansko na delu v spominskih sledeh, v koherantno koncepcijo psihičnega aparata.

---

[x] „ustreza skupini nevronov...ki je konstantno investirana, torej nosilcu zaloge, ki jo zahteva sekundarna funkcija"

V pismu 52 je *Wahrnehmung* — torej vtis zunanjega sveta kot surov, izvoren, primitiven — izven polja, ki ustreza kakšnemu zaznatnemu izkustvu, se pravi izkustvu, dejansko vpisanem v nekaj, kar Freud na začetku svojih razmišljanj nadvse presenetljivo izraža z *Niederschrift*, kar se torej ne kaže zgolj v obliki *Prägung* in vtisnenja (impression), temveč v smislu nečesa, kar naznačuje (fait signe) in kar pripada redu pisave — nisem mu jaz izbral tega izraza.

Prva *Niederschrift* se proizvede pri določeni starosti, ki jo je v prvem približku umestil nekje do četrtega leta; sicer pa to ni pomembno. Pozneje, vse do starosti osmih let, pa se zdi, da neka druga *Niederschrift*, organizirana na boljši način in v skladu s spominom, bolj specifično vzpostavlja neko nezavedno. Ni toliko pomembno, ali se Freud moti ali ne — odtlej smo videli, da lahko izvor nezavednega in njegovo organizacijo mišljenja postavimo veliko bolj zgodaj. Pomembno je, da imamo za tem raven *Vorbewußtsein*, nato pa raven *Bewußtsein*, ki ne pomeni več le neko stopnjo, marveč sklepni moment. Z drugimi besedami, vsa obdelava, ki nam omogoči napredovanje od nekega pomena (signification) sveta k besedi, ki se jo da formulirati, vsa veriga, ki se vleče od najbolj arhaičnega nezavednega do artikulirane oblike govorice pri subjektu, vse to se dogaja med *Wahrnehmungin* Bewußtsein, ali kot temu pravimo, med kožo in mesom (entre cuir et chair). Napredovanje, za katerega gre Freudu, poteka torej na nekem mestu, ki ga z vidika subjektivne topologije ne gre enačiti z nevronskim aparatom. Kar se dogaja med *Wahrnehmung* in *Bewußtsein*, mora vendarle imeti opraviti z nezavednim, saj nam ga tako Freud predstavi — tokrat ne le v funkciji, temveč kot sam pravi, nasprotno v *Aufbau*, v strukturi nezavednega.

Z drugimi besedami, kolikor se označevalna struktura vrine med percepcijo in zavest, poseže vmes nezavedno, načelo ugodja, a ne več kot *Gleichbezetsung*, kot funkcija ohranjanja določene investicije, temveč v razmerju do *Bahnungen*. Tu se struktura akumuliranega izkustva ohranja in ostaja v njem vpisana.

Na ravni *Ich*, ki je v funkciji nezavednega, se uravnava nekaj, kar teži k odstranjevanju zunanjega sveta. Kar pa se nasprotno vrši na ravni *Übung*, je sprostitev/odvajanje (Abfuhr) — in tu spet naletimo na enako križanje kot v celotni ekonomiji aparata. Sprostitev uravnava struktura, ohranja pa jo funkcija. To imenuje Freud tudi *Vorrat*, zaloga — izraz je uporabljal za opisovanje živalske shrambe, *Vorratskammer*, svojega lastnega nezavednega. *Vorratsträger* je *Ich* kot nosilec kvantitete in energije, ki je v samem jedru psihičnega aparata.

Na tej osnovi nastopi tisto, kar — kot bomo videli — deluje kot prvo subjektovo dojetje (aprehension) realnosti. Tu poseže vmes tista realnost, ki ima kar najbolj intimen odnos do subjekta — *Nebenmensch*. Zelo osupljiva formula, saj lepo artikulira ločenost in podobnost, separacijo in identiteto.

Moral bi vam prebrati cel odlomek, toda zadovoljil se bom s *culmen — Tako se kompleks Nebenmensch loči v dva dela, od katerih se en uveljavlja prek konstantnega aparata, ki se drži skupaj kot stvar — als Ding*.

Vse to uhaja zoprnemu francoskemu prevodu, ki trdi, da se nekaj ohranja kot koherentna celota. Sploh ne gre za aluzijo na koherentno celoto, ki bi nastala s substantiviranjem glagola „držati se skupaj" — prav nasprotno. *Ding* je element, ki ga subjekt izvorno izloči iz svojega izkustva *Nebenmensch*, kot da bi bil po naravi tuj, *fremde*. Kompleks objekta je iz dveh delov; opraviti imamo z delitvijo, z razliko v pristopu k razsojanju (l'abord de judgement). Vse, kar je na objektu kvalitativnega, lahko izrazimo kot atribut, vstopa v investicijo sistema Ψ in tvori prvotne *Vorstellungen*, okrog katerih se bo odvijala usoda tistega, kar uravnava zakon *Lust* in Unlust, ugodja in neugoda — lahko bi rekli, da vstopa v prvotne začetke subjekta (les entrees primitives du sujet). *Das Ding* je nekaj povsem drugega.

To je neka izvorna delitev izkustva realnosti. Nanjo spet naletimo v *Verneinung*. Poglejte ta tekst in odkrili boste enako funkcijo z enakim dometom — funkcijo tistega, kar je iz subjektove notranjosti že izvorno prenešeno v neko prvo zunanjost, v zunanjost, pravi Freud, ki nima nobene zveze z realnostjo, v kateri bo moral subjekt pozneje odkrivati *Qualitätszeichnen*, ki mu nakazujejo, da je glede iskanja zadovoljitve na pravi poti.

To je nekaj, kar še pred preizkusom realnosti določa njegov konec, cilj, smoter. Freud to opisuje, ko pravi, da prvi in najbližji cilj preizkusa realnosti odkritje takšnega objekta v realni percepciji, ki ustreza temu, kar si subjekt v tem trenutku predstavlja. A to le zato, da bi ga znova našli, da bi se prepričali, da je še prisoten v realnosti.[x]

Okrog te *Ding* kot *fremde*, tuje in včasih celo sovražne, vsekakor pa neke prve zunanjosti, se ureja vse popotovanje subjekta. Nedvomno gre v tem popotovanju za kontrolo, za referenco, a v odnosu do česa? — do sveta njegovih želja. Subjekt izkuša, da je vendarle tu nekaj, kar lahko do določene mere služi.

---

[x]Pri Freudu se stavek glasi takole: „Prvi in najbližji smoter preskusa realnosti torej ni v tem, da bi v realni zaznavi našli predmet, ki ustreza predstavljenemu predmetu, marveč v tem, da bi ta predmet *znova našli*, da bi se prepričali, da je še navzoč." *(Zanikanje/Die Verneinung*,1925) v: Psihoanaliza in kultura, DZS, Ljubljana, 1981, str. 126

Služi kako? Nič drugače kot tako, da deluje kot referenca, kot oporna točka temu svetu želja in pričakovanj, ki skuša najti nekaj, kar bi mu ob priliki lahko služilo za to, da bi dosegel *das Ding*. Ta objekt bo tu — ko bodo končno izpolnjeni vsi pogoji; seveda pa je jasno, da se ne da znova najti tega kar je šele treba najti. V naravi objekta je, da je kot tak zgubljen. Nikoli več ne bo ponovno najden. Tu je nekaj, kar čaka kaj boljšega ali kaj slabšega, toda čaka.

Freudovski svet, torej svet naše izkušnje implicira, da je tisto, kar je treba ponovno najti, ta objekt, *das Ding*, kot absolutni Drugi subjekta. V najboljšem primeru ga znova najdemo kot obžalovanje. Ne najdemo njega, temveč njegove koordinate ugodja. V stanju, ko si ga želimo in ga pričakujemo, iščemo v imenu načela ugodja optimalno napetost, pod katero ni več niti percepcije niti naprezanja.

Konec koncev se noben svet percepcije ne more ustrezno urediti in človeško konstituirati brez nečesa, kar halucinira kot svoj referenčni sistem. Svet percepcije nam je pri Freudu dan v odvisnosti od te temeljne halucinacije, brez katere sploh ne bi bilo nobene pozornosti.

3

S tem smo prišli do pojma *spezifische Aktion*, o katerem govori Freud na mnogih mestih in ki bi ga želel tu pojasniti. V *Befriedigungserlebnis* je namreč tudi neka dvosmiselnost. Kar je iskano, je objekt, v odnosu do katerega deluje načelo ugodja. To delovanje je v *ethos*, v zasnovi, v opori, na katero se nanaša vse praktično izkustvo. Kako torej Freud pojmuje to izkustvo, to specifično akcijo?

Da bi začeli njen domet je treba brati korespondenco s Fliessom, še posebej pismo 52, ki nam še ni razkrilo vseh svojih skrivnosti. Freud tu pravi, da histerični napad ni sprostitev — opozorilo tistim, ki se jim vselej zdi potrebno poudarjati vlogo kvantitete v delovanju afekta. Ravno v polju histerije je mogoče na najbolj primeren način pokazati, kako je dejstvo v veriženju psihičnih dogodkov korelativna naključnost. Nikakor ni sprostitev, *sondern eine Aktion*, marveč akcija, ki je *Mittel zur Reproduktion von Lust*.

Tu nam bo postalo jasno, kaj Freud pojmuje kot akcijo. Značaju vsake akcije je lastno, da je *Mittel*, sredstvo za reprodukcijo. To je vsaj v svojem korenu, *das ist er weningstens in der Wurzel. Sons motiviert er sich vor dem Vorbewu ten mit allerlei Gründen*, sicer pa jo lahko na podzavestni ravni motivirajo najrazličnejši razlogi.

Takoj zatem nam Freud poda bistvo akcije hkrati pa nam ponazori, kaj pomeni akcija kot *Mittel zur Reproduktion*. V primeru histerije, napada joka, je vse preračunano in urejeno tako, kot da bi bilo naravnano na *den Anderen, na Drugega*, na prehistoričnega, nepozabnega Drugega, ki ga pozneje nihče nikoli več ne bo dosegel.

S pomočjo tega, kar Freud tu razvije, lahko v nekem prvem približku opredelimo, za kaj gre v nevrozi, in dojamemo njen korelat, njen regulativni moment (le terme régulateur). Če je cilj specifične akcije, ki meri na izkustvo zadovoljstva, akcije, ki meri na izkustvo zadovoljstva, obnoviti prvotno stanje, ponovno najti *das Ding*, objekt, ne bo težko razumeti nevrotskega vedenja.

Vedenje histerika ima npr. za cilj ponovno vzpostavitev stanja, osredinjenega na objekt, kolikor je ta objekt, *das Ding*, opora neke averzije, kot je nekje zapisal Freud. Specifično *Erlebnis* histerika se ureja na osnovi tega, da je prvi objekt objekt, ki nam ne da zadovoljstva.

Nasprotno pa je pri obsesivni nevrozi — razlika je Freudova in je ne velja opuščati — objekt, v odnosu do katerega se organizira temeljno izkustvo, izkustvo ugodja, objekt, ki dobesedno prinaša preveč ugodja. Freud je to zelo lepo opazil, to je bilo njegovo prvo zapažanje o obsesivni nevrozi. Vedenje obsesivca nakazuje in pomeni v vseh svojih popotovanjih in ovinkih, da vselej ravna tako, da bi se izognilo tistemu, kar subjekt pogosto dovolj jasno dojema kot cilj in smoter svoje želje. Motivacija tega izogibanja je tu izjemno radikalna, saj načelo ugodja dejansko deluje natanko tako, da nam omogoči, da se izognemu presežku in čezmernosti ugodja.

Pohitel bom — tako kot Freud v svojih prvih zapažanjih o etični realnosti, kolikor ta deluje v subjektu, s katerim ima opraviti — in omenil položaj subjekta v tretji od velikih kategorij, ki jih Freud najprej razloži — histerija, obsesivna nevroza in paranoja. Začuda Freud pri paranoji uporablja izraz *Versagen des Glaubens;* prosil bi vas, da ta izraz pretehtate v njegovem prvobitnem vzniku. Paranoik ne verjame v prvega tujca, na katerega se mora subjekt najprej nanašati.

Pritegnitev termina verovanje (croyance) se mi zdi manj poudarjena v psihološkem smislu, kot je videti na prvi pogled. Radikalna naravnanost paranoika, kot ga opisuje Freud, zadeva najglobljo način odnosa človeka do realnosti, namreč to, kar se artikulira kot vera (foi). Tu lahko vidite, kako se vzpostavlja zveza z neko drugo perspektivo, ki ji prihaja nasproti — opisal sem vam jo že, ko sem vam rekel, da gre pri paranoji v bistvu za zavrnitev določene opore v simbolnem redu, tiste specifične opore, okrog katere — kot bomo videli v naslednjih razgovorih — lahko pride do delitve dveh pobočij odnosa do *das Ding*.

Das Ding izvorno pomeni nekaj, kar bomo imenovali zunaj-označenec (hors-signifié). Subjekt v

funkciji tega zunaj-označenca in patetičnega odnosa do njega ohranja distanco in se konstituira v nekakšnem razmerju, primarnem afektu, predhodnem vsakršni potlačitvi. Vsa začetna razlaga *Entwurf* se vrti okrog tega. Ne smemo pozabiti, da dela Freudu potlačitev še vedno težave in vse, kar bo pozneje z izjemno pretanjenostjo o njej povedal, lahko pojmujemo kot odgovor na nujnost, da bi dojeli specifičnost potlačitve glede na vse ostale oblike obrambe.

V odnosu do izvorne *das Ding* se torej tu dogaja prva usmeritev, prva izbira, prva zasnova subjektivne orientacije, ki jo bomo tokrat imenovali *Neurosenwahl*, izbira nevroze. Ta prva predelava bo odslej uravnavala vse delovanje načela ugodja.

Ostane nam še ugotovitev, da se na istem mestu vzpostavi nekaj, kar je hkrati njegovo nasprotje, kar je identično in hkrati njegova inverzna druga plat in kar konec koncev zamenja to nemo realnost, *das Ding*, namreč realnost, ki ukazuje, ki zapoveduje. To prihaja na dan pri nekem filozofu, ki je bolje od drugih zaslutil funkcijo *das Ding* pokazati kot čista označevalna zasnova, kot univerzalna maksima, kot stvar, ki je kar najbolj osvobojena razmerij do individua. To moramo, s Kantom, videti cilj, tarčo, konvergenco, v skladu s katero bo nastopila akcija, ki jo bomo označili kot moralno, in videli bomo, kako se sama paradoksno pojavlja kot pravilo določenega *Gute*.

Za danes bi rad vztrajal le pri tem, da se nam stvar kaže le, kolikor dela besede (fait mot), v smislu, v katerem rečemo *zadeti v črno*.[x] V prvem izkustvu realnosti se tuje, sovražno, kaže človeškemu subjektu v obliki krika — tako se glasi Freudov tekst.

Rekel bi, da tega krika ne potrebujemo. Tu bi želel opozoriti na nekaj, kar je bolj lastno francoščini kot nemščini — vsak jezik ima svoje prednosti. V nemščini pomeni *das Wort* hkrati besedo in govor. V francoščini pa ima beseda *beseda* (mot) posebno težo in smisel. *Mot* pomeni predvsem to, da ni odgovora. *Mot*, pravi nekje La Fontaine, je tisto, kar je tiho, prav tisto, ob čemer ni izgovorjena nobena beseda. Gre za stvari — nekateri bi mi lahko nasprotovali, da so pri Freudu postavljene na višjo raven od tega sveta označevalcev, o katerem vam pripovedujem, namreč da resnično gibalo delovanja procesa, pri človeku opredeljenega kot primarni — za stvari kot neme. In neme stvari sploh niso isto kot stvari, ki nimajo nikakršne zveze z govorom.

Spomnimo se nekega lika, ki vam je vsem znan, lika tistega groznega nemega brata, enega izmed štirih *Marx brothers*, Harpa. Ali je še kaj, kar bi lahko zastavilo bolj zadevajoče vprašanje, bolj pereče, nujno, prevratno, odvratno vprašanje, vprašanje bolj ustvarjeno za to, da povzdigne ali izniči vse, na kar naleti, kot ta lik, zaznamovan z nasmehom, ki zanj ne vemo, ali je skrajno perverzen ali pa popolnoma bebav — lik Harpa Marxa? Že ta mutec povsem zadošča za ohranjanje vzdušja dvomljenja in radikalnega izničenja, ki tvori tkivo izvrstne farse *Marx brothers* in neprekinjene igre *jokes*, tkivo ki daje vso vrednost njihovemu početju.

Še besedo. Danes sem vam govoril o Drugem kot *Ding*. Rad bi zaključil z nečim precej bolj dostopnim našemu izkustvu — gre za posebno uporabo, ki jo francoščina ohranja za določene specializirane oblike zvalnega zaimka. Kaj nam pomeni oddajanje, artikulacija, vznik zunaj našega glasu, tega *Ti!*, ki se nam lahko prikrade na usta v trenutku zbeganosti, obupa, presenečenja,v prisotnosti nečesa, kar ne bom prehitro imenoval smrt, nedvomno pa je to nek za nas privilegiran drugi (autrui), okoli katerega je osredotočeno vse naše početje, ki pa nas vendar lahko spravlja v zadrego.

Ne verjamem, da bi bil ta *Ti* enostaven — ta *Ti* vdanosti, ob katerem se lomijo včasih vsa druga izkazovanja potrebe po naklonjenosti. Mislim, da je v njem skušnjava, da bi udomačili Drugega, predhistoričnega Drugega, nepozabnega Drugega, ki nas lahko iznenada preseneti in nas strmoglavi z višav svojega prikazovanja. *Ti*, ki vključuje nekakšno obrambo — in trdim, da je v trenutku, ko je izgovorjen, v tem *Ti* in nikjer drugje v celoti prisotno tisto, kar sem vam danes predstavil v *das Ding*.

Da pa vam današnji zaključki ne bi bili videti preveč optimistični, bom izpostavil težo identitete stvari in besede, ki jo lahko odkrijemo v neki drugi uporabi ene same besede.

Ta *Ti*, ki sem ga poimenoval z udomačitvijo in ki ničesar ne udomačuje, *Ti* golega zaklinjanja, prazne zveze, ustreza tistemu, kar nas lahko doleti, ko dobimo kakšen ukaz z druge strani aparata, kjer gomazi, kar ima za nas opraviti z *das Ding*. To je tisto, kar dogovorimo, ko nam kaj naprtijo ali pripišejo — *Jaz!* Kaj je ta *Jaz*? Sam *Jaz*, kaj je to drugega kot *Jaz* opravičila, *Jaz* zavračanja, *Jaz*, ki pomeni, da je zame kaj malo (de tres peu pour moi).

Tako se tu od vsega začetka artikulira jaz, ki se prek nekega nasprotnega gibanja tudi sam izključuje, jaz kot obramba, zlasti in predvsem kot jaz, ki zavrača in ki zakriva, ne pa razgrinja, jaz v izoliranem izkustvu svojega vznika, ki ga je morda treba pojmovati tudi kot njegov izvorni zaton. Prihodnjič bomo govorili o tem jazu, da bi se tako približali razsežnosti, zaradi katere nam moralna akcija prinese izkustvo zadovoljstva.

9. december 1959

---

[x]Neprevedljiva besedna igra: *faire mot — faire mouche*.

VI.

O MORALNEM ZAKONU

Pripeljimo neko bebalo, posadimo ga v prvo vrsto in ga vprašajmo, kaj hoče povedati Lacan.

Bebalo vstane, pride pred tablo in pojasni — Lacan že od začetka leta govori o *das Ding* takole: postavlja ga v jedro subjektivnega sveta, katerega ekonomijo nam že dolga leta opisuje, sledeč Freudu. Ta subjektivni svet je opredeljen s tem, da je pri človeku označevalec že ustoličen na ravni nezavednega in tam svoja oporišča pomeša z možnostmi orientacije, ki jih daje delovanje naravnega organizma živega bitja.

Že če to takole narišemo na tablo, če postavimo *das Ding* v središče, okoli pa subjektivni svet nezavednega, organiziran v označevalnih razmerjih, vidite težavo topološke predstavitve. To *das Ding*, ki je tu v središču, je namreč v središču v tem smislu, da je izključeno. Se pravi, da ga je treba dejansko postaviti kot nekaj zunanjega, to *das Ding*, ta predzgodovinski Drugi, ki se ga ne da pozabiti, pri katerem nam Freud zagotavlja nujnost njegove prve postavitve, v obliki nečesa, kar je *entfremdet*, tuje jazu, čeprav v samem jedru teg jaza, nekaj, kar na ravni nezavednega reprezentira zgolj neka predstava.

1

Pravim — *nekaj, kar reprezentira zgolj neka predstava.* V tem ne smete videti navadnega pleonazma, saj sta reprezentira in *predstava* (reprezentacija) tukaj dve različni stvari, kot nakazuje termin *Vorstellungsrepräsentanz*. Gre za nekaj, kar v nezavednem kot znak reprezentira, predstavo kot funkcijo dojemanja, za način, kako se reprezentira, vsaka predstava, kolikor evocira tisto dobro, ki ga s seboj prinaša *das Ding*.

Toda reči *tisto dobro* je že metafora, atribut. Vse, kar opredeljuje predstave v redu dobrega, je ujeto v prelamljanje, v sistem razgradnje, ki mu ga nalaga struktura nezavednih utorov, povečanje kompleksnosti v označevalnem sistemu elementov. Samo preko tega je subjekt v razmerju s tistim, kar se mu na obzorju ponavlja kot njegovo dobro. Njegovo dobro se že kaže kot pomenljiva rezultanta neke označevalne kompozicije, priklicane na ravni nezavednega, se pravi tam, kjer subjekt nikakor ne obvladuje sistema napotil, investicij, ki v globini uravnavajo njegovo vedenje.

Tukaj bom uporabil neki termin, katerega pravo vrednost bodo lahko začutili le tisti, ki imajo še pred očmi Kantove formule iz *Kritike praktičnega uma* — tisti pa, ki jih nimajo več pred očmi ali pa ki še niso okusili te z mnogih vidikov izredne knjige, naj tu dopolnijo bodisi svoj spomin ali svojo izobrazbo.

Nemogoče je, da bi skupaj nadaljevali s tem seminarjem in se prebijali skozi vprašanja, ki jih zastavlja etika psihoanalize, če nimate te knjige za referenčno točko.

Naj bo dovolj opozorilo — četudi le zato, da bi vam vzbudil željo po branju — da je gotovo na moč nenavadna z vidika humorja. Knjiga se drži na ostrem robu najzahtevnejše konceptualne nujnosti, kar nujno proizvede učinek polnosti, zadovoljstva, vrtoglavice, kjer vam ne more uiti, kako se tu in tam odpre nekakšno brezno komičnega. In ne vem, zakaj ne bi odprli teh vrat. Sicer pa bomo kmalu videli, kako lahko to tukaj sami storimo.

Naravnost povedano, v ospredje bom torej postavil kantovski termin, *Wohl*, da bi označil tisto dobro, za katerega gre. Gre za subjektovo tolažbo, koliko — če se obrača na *das Ding* kot na svoje obzorje — zanj deluje načelo ugodja, ki postavlja zakon, kjer se razreči napetost, ki je po freudovski formuli povezana z nečim, kar bomo imenovali uspele prevare (leurres) — ali, še bolje, znaki, ki jih realnost upošteva ali pa ne upošteva. Znak tukaj skorajda meji na reprezentativni denar in spominja na stavek, ki sem ga pred precej časa vključil v enega svojih prvih spisov, tistega o *Psihični vzročnosti*, na formulo — eno teh mojih parafraz — s katero se začenja ta stavek — *Bolj nedostopno mojim očem, narejenim za menjalčeve znake...*[*]

Nadaljujem s to podobo — menjalčevi znaki so že prisotni v osnovi nezavedne strukture, ki se ravna po zakonu *Lust* in *Unlust*, po pravilu neuničljive *Wunsch*, ki stremi k ponavljanju, k ponavljanju znakov. Prav preko tega subjekta uravnava svojo prvotno distanco do *das Ding*, vira vsega *Wohl* na ravni načela ugodja in ki v svojem jedru že nosi tisto, kar lahko, sledeč Kantu in kot so to že storili psihoanalitski praktiki, opredelimo kot *das gute Objekt*, dobri objekt.

---

[*] *Cf. Ecrits*, str. 193

Onstran načela ugodja se na obzorju začrtuje das *Gute, das Ding*, ki na nezavedni ravni uvaja nekaj, kar bi nas moralo prisiliti, da znova zastavimo prav kantovsko vprašanje po *causa noumenon*. *Das Ding* se na ravni nezavednega izkustva kaže kot nekaj, kar že tvori zakon. Tej besedi, *zakon*, pa je treba dati težo, ki jo ima v najbolj brutalnih igrah v prvotni družbi, o čemer govori nedavna knjiga Rogera Vaillanda. To je zakon kaprice, samovolje, tudi oraklja, zakon znakov, kjer subjekt nima nobenega jamstva, glede katerega nima nobene *Sicherung*, če naj uporabim še en kantovski termin. Zato je to *Gute* v svoji osnovi na ravni nezavednega tudi slabi objekt, o katerem nam kasneje govori kleinovska teorija.

Treba pa je reči, da se *das Ding* na tej ravni ne odlikuje kot slabo. Subjekt nima niti najmanjšega dostopa do slabega objekta, saj že v razmerju do dobrega ohranja distanco. Ne more prenesti skrajnosti dobrega, ki bi mu ga lahko prineslo *das Ding*, še toliko bolj pa se ne more vmestiti glede slabega. Lahko trepeta, izbruhne, preklinja, a ne razume — tukaj se nič ne artikulira, niti preko metafore. Proizvaja simptome, kot se običajno pravi, iz teh simptomov pa izvirajo obrambni simptomi.

Kako naj na tej ravni razumemo obrambo? Obstoji organska obramba — jaz se brani tako, da se pohabi, kot rak, ki opusti svojo okončino, in pri tem pokaže na tisto zvezo, ki sem jo zadnjič vzpostavil med motoričnostjo in bolečino. A po čem se človek brani drugače kot žival, ki se sama pohabi? Razliko tukaj vpelje označevalna strukturacija v človeškem nezavednem. Toda obrambe, ki je človeška pohaba, ne tvori le substitucija, premestitev, metafora in vse kar strukturira njeno gravitacijo v razmerju do dobrega objekta. Tvori jo še nekaj, kar ima svoje ime in kar je strogo vzeto laž o zlu.

Na ravni nezavednega subjekt laže. In ta laž je njegov način, kako o tem pove resnico. *Orthos logos* nezavednega se na tej ravni artikulira — Freud piše o tem prav v *Entwurf* v zvezi s histerijo — kot *proton pseudos*, prva laž.

Ali je potem, ko sem vam večkrat govoril o *Entwurf*, še potrebno, da vas spomnim na primer neke bolnice, ki ga daje Freud in o katerem ne govori nikjer drugje, primer Emme, ki pa nima nič opraviti z Emmo iz *Studien*?

Gre za žensko, ki ima fobijo pred tem, da bi sama vstopila v trgovino, kjer se boji, da se bodo tam iz nje norčevali zaradi njene obleke.

Najprej se vse veže na prvi spomin. Pri dvanajstih letih je že stopila v neko trgovino, kjer so se uslužbenci, kot kaže, smejali njeni obleki. Eden med njimi ji je ugajal in jo celo nenavadno vznemiril v porajajoči se puberteti. Izza tega najdemo povzročiteljski spomin, spomin na agresijo, ki jo je pri osmih letih prestala v neki trgovini s strani nekega *Greissler*. Francoski prevod, ki je bil narejen po angleškem, tega pa odlikuje posebna brezbrižnost, pravi *boutiquier*, tako kot angleški — a gre za sivolasega pohotneža, starejšega človeka, ki jo je uščipnil kar se da direktno nekje pod obleko. Temu spominu torej ustreza misel na seksualno privlačnost, ki jo je izkusila ob onem drugem.

Kar je ostalo od simptoma, je zvezano z obleko, s posmehovanjem obleki. Toda smer resnice je nakazana, pod pregrinjalom, pod lažno *Vorstellung* obleke. V nepresojni obliki je namig na tisto, kar se ni zgodilo pri prvem spominu, ampak pri drugem. Nekaj, česar se ni dalo zajeti ob izvoru, se da zajeti šele naknadno, preko te lažnive pretvorbe — *proton pseudos*. Preko tega nam je naznačeno tisto, kar pri subjektu za vselej obeleži njegovo razmerje do *das Ding* kot slabega — pri čemer subjekt tega, da je slabo, ne more formulirati drugače kot preko simptoma.

To je torej tisto, kar nas izkustvo nezavednega prisili dodati k našim premisam, ko se znova lotevamo etičnega spraševanja, kot je bilo zastavljeno v teku zgodovine in kakršno je pred nami v izročilu kantovske etike, kolikor ta ostaja točka — v naši refleksiji, če že ne v našem izkustvu — od koder so bile privedene stvari.

Pot, po kateri se formulirajo etična načela, kakor se nalagajo zavesti ali kakor so vselej pripravljena, da vzniknejo iz predzavesti, kot zapovedi, je kar najtesneje povezana z drugim načelom, ki ga uvaja Freud, namreč z načelom realnosti.

Načelo realnosti je dialektični korelat načela ugodja. Prvo ni le, kot se zdi spočetka, aplikacija in nasledek drugega, marveč je vsako zares polarni korelat drugega, brez česar bi ne eno ne drugo ne imelo smisla. Zdaj smo še enkrat primorani poglobiti to načelo realnosti, ki sem vam ga že naznačil na obzorju paranoične izkušnje.

Načelo realnosti, sem vam rekel, ni enostavno takšno, kot se pojavi v *Entwurf*, to zbiranje poskusnih vzorcev, ki se včasih dogaja na ravni sistema $\mathcal{U}$, sistema *Wahrnehmungsbewusstsein*. Ne deluje le na ravni tega sistema, preko katerega subjekt — ki jemlje vzorce realnosti in tako dobi znak pričujoče realnosti — lahko popravi ustreznost varljivega vznika **Vorstellung**, kakršno sproži ponavljanje na ravni načela ugodja. To načelo je nekaj onstran tega. Realnost se za človeka postavlja kot nekaj strukturiranega — prav po tem mu vzbuja zanimanje — in kot nekaj, kar v njegovem izkustvu nastopi tako, da se vselej vrača na isto mesto.

To sem vam pokazal, ko sem komentiral predsednika Schreberja. Funkcija zvezd v delirijskem sistemu tega eksemplaričnega subjekta nam kaže kot neke vrste kompas proti severnici človeškega razmerja do realnega. Študij zgodovine znanosti nam z vso verjetnostjo kaže isto. Mar ni nenavadno, paradoksno, da je pastirjevo, mornarjevo opazovanje povratka na isto mesto nekega objekta, za katerega se zdi, da kaj malo zanima človeško izkustvo — zvezde, ki pokaže poljedelcu, kdaj je dobro posejati žito, Gostosevcev, ki so odigrali tako veliko vlogo v popotovanjih sredozemskih mornarjev — da je prav to opazovanje vračanja zvezd zmeraj na isto mesto, ki se je odvijalo skozi stoletja, naposled privedlo do te strukturacije realnosti preko fizike, ki ji pravimo znanost. Od peripatetičnih fizikov pa do Galileja so se plodni zakoni spuščali z neba na Zemljo. Toda z Zemlje, kjer spet najdemo nebeške zakone, se je galilejska fizika znova dvignila v nebo in nam pokazala, da zvezde niso niti najmanj take, kot so sprva mislili, da niso nepokvarljive, da se podrejajo istim zakonom kot podzemeljski svet.

Še več, če je enega odločilnih korakov v zgodovini znanosti storil že sijajni Nikolaj Kuzanski, eden prvih, ki je formuliral, da zvezde niso nepokvarljive, pa mi vemo, kar je še bolje, da morda sploh niso na istem mestu.

Tako nas je izvorna zahteva, ki nas je skozi zgodovino silila v pretresanje strukturacije realnega, da bi iz tega napravili znanost, ki je nadvse učinkovita, a tudi nadvse varljiva — ta prva zahteva, ki je zahteva po *das Ding:* najti tisto, kar se ponavlja, kar se vrača in kar nam jamči, da se bo vselej vračalo na isto mesto — tako nas je ta zahteva privedla vse do skrajnosti, kjer se nahajamo, kjer so vprašljiva vsa mesta in kjer v tej realnosti, ki smo se jo naučili tako izvrstno prevračati, prav nič več ne ustreza temu pozivu po varnosti povratka.

Vendar pa se je prav na to iskanje nečesa, kar se vselej vrača na isto mesto, obesilo vse, kar je v teku stoletij nastajalo z imenom etika. Etika ni zgolj enostavno dejstvo, da obstajajo dolžnosti, da obstaja vez, ki priklenja, ukazuje in poenostavlja družbeni zakon. Je tudi tisto, kar tukaj tako pogosto omenjamo s terminom elementarne strukture sorodstva — tudi lastnine in menjave dobrin — zaradi katerih se v tako imenovanih primitivnih družbah — se pravi v vseh družbah na njihovi osnovni ravni — človek postavlja sam kot znak, element, objekt urejene menjave; študija kakega Clauda Levi-Straussa vam lepo pokaže zanesljivi značaj te menjave v njeni relativni nezavednosti. Kar skozi generacije in generacije ureja ta novi nadnaravni red struktur, je natanko tisto, kar pojasnjuje podvrženost človeka v zakonu nezavednega. Toda etika se začenja šele onstran tega.

Začenja se tedaj, ko subjekt zastavi vprašanje po tistem dobrem, ki ga je nezavedno iskal v družbenih strukturah — in ko hkrati pride do odkritja globoke zveze, preko katere je tisto, kar mu nastopa kot zakon, povezano s samo strukturo želje. Če že ne odkrije takoj tiste poslednje želje, ki jo je freudovsko raziskovanje razkrilo z imenom želja incesta, pa odkrije, kaj artikulira njegovo obnašanje tako, da je objekt njegove želje zanj vselej ohranjen v distanci. Ta distanca ni povsem distanca, je intimna distanca, ki se ji pravi bližina, ki ni identična z njim samim, ki mu je dobesedno bližnja v tistem smislu, v katerem lahko rečemo, da je *Nebenmensch* v temelju stvari, o katerem nam govori Freud, njegov bližnjik.

Če se na vrhuncu etične zapovedi naposled nekaj artikulira na tako nenavaden, po občutku nekaterih tako škandalozen način, v obliki *Ljubi svojega bližnjega kot samega sebe,* je to zato, ker je v zakonu razmerja do svoje želje napravi sam za svojega bližnjega.

Moja teza je, da artikulacija moralnega zakona meri realno kot tako, na realno, kolikor je lahko jamstvo Stvari. Zato vas vabim, da se osredotočite na tisto, kar lahko imenujemo vrhunec krize etike in kar sem že od vsega začetka povezal z momentom, ko izide *Kritika praktičnega uma.*

2

Kantovska etika se pojavi v trenutku, ko se začuti begajoči učinek fizike, ki je v obliki newtonovske fizike dosegla neodvisnost glede na *das Ding*, človeško *das Ding.*

Prav newtonovska fizika prisili Kanta k radikalni reviziji funkcije uma kot čistega uma, in kot izrecni privesek k temu preizprašanju izvora znanosti se nam ponuja določena morala, katere ogrodja se v njegovi strogosti vse dotlej ni dalo niti slutiti — morala, ki izrecno zavrača vsako nanašanje na kateri koli objekt afekcije, vsako nanašanje na tisto, kar Kant imenuje *pathologisches Objekt*, patološki objekt, in kar ne pomeni nič drugega kot objekt katerega koli poželenja.

Nobeno *Wohl*, naj bo naše ali našega bližnjega, ne sme stopiti v smoter moralnega dejanja. Edina možna definicija moralnega delovanja je tista, ki jo daje Kant v znani formuli — *Deluj tako, da je maksima tvojega delovanja lahko postavljena za univerzalno maksimo.* Dejanje je moralno zgolj, kolikor ga uravnava ta edini motiv, ki ga artikulira maksima. Prevod *Allgemeine z univerzalnim postavlja določeno vprašanje, ker je bližje skupnemu.* Kant zoperstavlja *generalno* (splošno) in *univerzalno (obče),* ki ga pušča v latinski obliki — kar dokazuje, da je tu ostalo nekaj nedoločenega. Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemei-

nen Gesetzgebung gelten könne — Deluj tako, da bi lahko maksima tvoje volje zmeraj hkrati veljala kot načelo obče zakonodaje.

Ta formula, ki je, kot veste, osrednja formula Kantove etike, je pritirana do svojih skrajnih naslednov. Ta radikalizem sega do paradoksa, da je naposled das *gute Willen*, dobra volja, postavljena kot nekaj, kar izključuje sleherno dobrodejno dejanje. Dejansko mislim, da dopolnitev neke subjektivnosti, ki zasluži naziv sodobna, subjektivnosti človeka naših dni, človeka, ki je bil rojen v naši dobi, ne more mimo tega teksta. To poudarjam mimogrede, saj lahko konec koncev shajamo brez vsega tega — levi sosed in desni sosed se nas dandanes, če že nista bližnjika, vsaj v prostorskem pogledu dovolj tiščita, da ne pademo na tla. A treba je temeljito okusiti ta tekst, da lahko izmerimo skrajni, skorajda nesmiselni značaj tiste točke, kamor nas je pritiralo nekaj, kar je kljub vsemu navzoče v zgodovini — eksistenca, insistenca znanosti.

Če seveda takšnega moralnega aksioma nihče ni nikoli mogel na noben način spraviti v prakso — sam Kant ni o tem niti za hip podvomil — pa vendar ni nepomembno ugotoviti, od kod so danes prišle stvari. Dejansko smo postavili še en veliki most v razmerju do realnosti. Že nekaj časa lahko postavimo pod vprašaj transcedentalno estetiko — govorim o tistem, kar se tako imenuje v *Kritiki čistega uma* — vsaj na ravni tiste igre pisave, kamor kaže sodobna fizikalna teorija. Tako bi tudi s točke, do koder smo dospeli v naši znanosti, lahko prenovili, ažurirali kantovski imperativ z uporabo elektronske, informacijske govorice, da bi se glasil takole: *Deluj vselej le tako, da je tvoje delovanje lahko programirano.* S tem pa smo prisiljeni storiti korak dlje v smeri še izrazitejše, če že ne najizrazitejše odcepitve od tega, kar se imenuje vrhovno dobro.

Da ne bo nesporazumov — ko motrimo maksimo, ki uravnava naše delovanje, nam Kant predlaga, naj jo za trenutek vzamemo kot zakon neke narave, v kateri naj bi živeli. Zdi se mu, da je tu mehanizem, ki nas bo prisilil, da se bomo z grozo odvrnili od te ali one maksime, h kateri bi nas prav rada zapeljala naša nagnjenja. Ob tem nam daje primere, ki si jih je zanimivo konkretno ogledati, saj lahko kljub svojemu videzu očiglednosti, vsaj pri analitiku vzbudijo določene refleksije. A bodite pozorni na to, da nam govori o zakonih *neke narave* ne *neke družbe.* Več kot jasno je ne le to, da družbe prav dobro živijo, opirajoč se na zakone, ki so zelo daleč od tega, da bi prenesli univerzalno rabo, ampak še več, kot sem vam že zadnjič nakazal, da se družbe bohotijo prav skozi prekoračenje teh maksim .

Gre torej za duhovno sklicevanje na neko naravo, ki jo uravnavajo zakoni nekega objekta, skonstruiranega ob našem spraševanju po vsebini našega pravila za delovanje. To ima daljnosežne posledice, v katere se za zdaj ne spuščam.

Želim vas opozoriti le na sledeče — če naj poskrbim za učinek šoka, spregledanja, ki se mi zdi potreben na poti našega napredovanja. Če *Kritika praktičnega uma* izide leta 1788, sedem let po prvi izdaji *Kritike čistega uma*, pa obstoji neko drugo delo, ki izide šest let kasneje, nekako tik po termidorju, leta 1795, in ki nosi naslov *Filozofija v budoarju.*

Filozofija v budoarju je, kot, mislim, vsi veste, delo nekega markija de Sada, slovitega iz več razlogov. Njegov škandalozni sloves je bil že spočetka povezan z velikimi tegobami, lahko bi rekli z zlorabami oblasti glede njegove osebe, saj je preživel v zaporu kakšnih petindvajset let, kar je precej za nekoga, ki po naši vednosti ni storil kakega bistvenega zločina in ki je danes v ideologiji nekaterih dosegel takšno čaščenje, da lahko rečemo, da je na tem čaščenju vsaj nekaj zmedenega, če že ne pretiranega.

Čeprav delo markija de Sada v očeh nekaterih ponuja možnosti za nekakšno razvedrilo, pa vendar dejansko ni med najbolj zabavnimi; njegovi najbolj slavljeni deli so lahko videti tudi najbolj dolgočasni. Ne da se pa trditi, da temu delu manjka koherence — naravnost povedano, za upravičevanje tega, kar bi lahko imenovali neka vrsta antimorale, postavlja Sade v ospredje natanko kantovske teorije. Zagovor njegovega paradoksa s kar največjo koherenco najdemo v delu, ki nosi naslov *Filozofija v budoarju.* Vanj je vključen tudi tekst, ki je edini — glede na množico ušes, ki me poslušajo — katerega branje vam izrecno priporočam — *Francozi, še en napor, da bi postali republikanci.*

V tem pozivu, ki naj bi bil prevzet iz časniških pamfletov, ki se tedaj širijo po revolucionarnem Parizu, nam marki de Sade ponuja za univerzalno maksimo našega ravnanja — spričo razdejanja vseh avtoritet, ki po predpostavkah tega spisa pomeni nastop prave republike — popolno nasprotje tistega, kar so dotlej imenovali za življenski minimum še znosnega in koherentnega moralnega življenja.

In, resnici na ljubo, tega ne zagovarja slabo. Ni naključje, da v *Filozofiji v budoarju* najprej naletimo na hvalnico obrekovanja. Obrekovanje, pravi, nikakor ne more biti škodljivo — če našemu bližnjiku pripisuje hujše stvari, kot mu po pravici pripadajo, pa ima zaslugo, da nas navaja k opreznosti glede njegove dejavnosti. In tako nadaljuje ter točko za točko opravičuje prevrat temeljnih imperativov moralnega zakona — priporoča incest, prešuštvo, krajo in vse, kar lahko k temu dodate. Vzemite nasprotek vseh zakonov iz Dekaloga in pred sabo boste imeli koherentni pregled nečesa, kar se konec koncev na kratko formulira takole — vzemimo za univerzalno maksimo našega delovanja pravico do uživanja v komer koli drugem kot v sredstvu našega ugodja.

Sade z veliko koherenco pokaže, da ta zakon, če ga univerzaliziramo, sicer daje razuzdancem pravico do prostega in brezrazličnega razpolaganja z vsemi ženskami, naj na to pristanejo ali ne, po drugi strani pa ženske osvobaja vseh njihovih dolžnosti, ki jim jih nalaga civilizirana družba v njihovih zakonskih, materinskih in drugih zvezah. Ta koncepcija na stežaj odpira zapornice, ki jih imaginarno postavlja na obzorju želje, vsakdo je pozvan, naj zahteve svoje poželjivosti privede do skrajnosti in jih realizira.

Če vsi dobijo enako možnost, bomo videli, kaj je to naravna družba. Naš odpor do te koncepcije lahko legitimno primerjamo s tem, kar hoče Kant odstraniti iz kriterijev moralnega zakona, namreč s čustvenim elementom.

Če iz morale odstranimo sleherni element čustva, če spodmaknemo, če razveljavimo sleherno vodilo čustvene narave, je v skrajni točki sadistični svet zamišljiv — četudi le kot njegova hrbtna stran in karikatura — kot ena izmed možnih realizacij sveta, ki ga obvladuje radikalna etika, kantovska etika, kakršna je zapisala leta 1788.

Verjemite mi, da kantovskih odmevov nič ne manjka v poskusih moralne artikulacije, ki jih najdemo v obsežni tako imenovani libertinski literaturi, literaturi človeka ugodja, ki je prav tako karikaturna oblika tistega problema, ki je tako dolgo mučila Ancien Regime skozi stoletja od Fenelona dalje — vzgoja deklet. V Mirabeaujevi *Dvignjeni zavesi* lahko vidite to prignano do svojih najbolj humorno paradoksnih nasledkov.

Tu se torej dotikamo nečesa, ob čemer etika — v svojem iskanju osnove, opore, upravičila, v smislu sklicevanja na načelo realnosti — naleti na svojo lastno spotiko, na svoj neuspeh, ob čemer izbruhne neka aporija duhovne artikulacije, ki se ji pravi etika. Tako kot kantovska etika nima drugega nasledka razen miselne gimnastične vaje — opozoril sem vas na njeno vzgojno funkcijo za vsakega mislečega — tako tudi sadistična etika nima nikakršnega družbenega nasledka. Ne vem, če so Francozi res napravili kakšen napor, da bi postali republikanci, a zagotovo so — tako kot druga ljudstva na zemlji, celo tista, ki so za njimi delala še veliko drznejše, ambicioznejše, radikalnejše revolucije — pustili povsem nespremenjene osnove — rekel bom religiozne osnove — desetih zapovedi in jih celo prignali do stopnje, kjer postaja čedalje izrazitejši puritanski prizvok. Prišli so tako daleč, da je neki vodja velike socialistične države na obisku pri sosednjih civilizacijah ogorčen, ko vidi, kako na obalah Pacifika plesalke plemenite ameriške države previsoko dvigajo noge.

Tu smo kljub temu soočeni z nekim vprašanjem — natanko z vprašanjem razmerja do *das Ding*.

Zdi se mi, da je to razmerje dovolj poudarjeno v tretjem poglavju *Kritike praktičnega uma*, ki govori o motivih čistega praktičnega uma. Kant dejansko dopušča *en* čustveni korelativ moralnemu zakonu v njegovi čistosti in na moč nenavadno — opozarjam vas na to, tretji odstavek tega tretjega poglavja — to ni nič drugega kot bolečina. Prebral vam bom ta odlomek: „Potemtakem lahko *a priori* uvidimo, da mora moralni zakon kot določujoči temelj volje s tem, da oškoduje vsa naša nagnjenja, povzročiti neki občutek, ki ga lahko imenujemo bolečina, in tu imamo pred sabo prvi, morda tudi edini primer, ko smo lahko iz pojmov *a priori* določili razmerje nekega spoznanja... do občutka ugodja ali neugodja."

Skratka Kant se strinja s Sadom. Kaj nam namreč Sade kaže na obzorju, da bi lahko absolutno dosegli *das Ding*, da bi odprli vse zapornice želje? V bistvu bolečino. Bolečino soljudi, a tudi subjektovo lastno bolečino, saj je to tu eno in isto. Ne moremo prenesti skrajnosti ugodja, ki je v tem, da bi izsilili dostop do stvari. Prav to tvori smešno plat, manično plat, če naj uporabimo popularen termin, ki nas bije v oči v Sadovih pripovednih konstrukcijah — v vsakem trenutku je očitno nelagodje žive konstrukcije, prav tisto, kar našim nevrotikom tako otežkoča priznanje določenih fantazem. Fantazme na neki določeni stopnji, na neki določeni meji dejansko ne prenesejo razodetja k besedi.

3

Tako smo torej dospeli do moralnega zakona, kolikor se uteleša v določenem številu zapovedi. Mislim na tistih deset zapovedi, katerih zbirka je za načetku — ne tako zelo oddaljenem v preteklosti — nekega ljudstva, ki se samo odlikuje kot izbrano.

Rekel sem vam že, da bi kazalo te zapovedi znova vzeti v pretres. Zadnjič sem nakazal, da je tu potrebna cela raziskava, za katero bom rade volje poklical nekoga med vami kot predstavnika tradicije moralne teologije. Mnogo vprašanj bi zaslužilo našo pozornost. Govoril sem že o številu zapovedi, tu pa je še problem njihove oblike, načina, kako so nam posredovane v prihodnjem času. Rade volje bi poklical na pomoč nekoga, ki bi bil dovolj vešč hebrejščine, da bi mi lahko odgovoril. Je tudi v hebrejskem tekstu prihodnjik, je v *Devteronomu* in *Numeri*, kjer imamo prave formulacije Dekaloga, uporabljena kakšna oblika volitiva?

Danes bi rad načel le njihov odlikovani značaj v razmerju do strukture zakona. Ustavil bi se rad le pri dveh izmed njih.

Ob strani moramo pustiti neznanska vprašanja, ki jih zastavlja dejstvo, da te zapovedi razglaša nekaj, kar se oznanja kot — *Sem, ki sem.* Dejansko ne kaže siliti teksta v smislu grške metafizike s prevodom *tisti, ki je*, ali celo *tisti, ki sem. I am that I am*, angleški prevod, je najbližje hebrejskemu izreku, pomenu artikulacije tega verza. Morda se motim, a ker ne znam hebrejsko, in v pričakovanju morebitnih dodatnih informacij, se sklicujem na boljše avtoritete in mislim, da ne dopuščajo nobenega dvoma. Ta *Sem, ki sem* se najprej oznani nekemu malemu narodu kot tisti, ki jih je rešil egiptovske vbede, in začne artikulirati — *Pred mojim obličjem ne boš častil drugega boga kot mene.* Puščam odprto vprašanje, kaj pomeni ta *pred mojim obličjem.* Ali to pomeni, da proč od božjega obličja, se pravi izven Kanaana, za dobrega Žida ni nezamišljeno čaščenje drugih bogov? Tekst drugega Samuela, iz Davidovih ust, kaže v to smer.

Druga zapoved, tista, ki strogo prepoveduje ne le vsak kult, temveč sleherno podobo, vsako predstavo tega, kar je na nebu, na zemlji in v podzemlju, pa po mojem kaže, da je tisto, za kar gre, v zelo posebnem razmerju s človeškim čustvovanjem v celoti. Odstranitev imaginarne funkcije je po mojem — mislim, da tudi za vas — prav načelo razmerja do simbolnega v našem tukajšnjem smislu, se pravi, skratka, do govora (la parole). Tu je njegov temeljni pogoj.

Ob strani puščam sobotni počitek, vendar menim, da ta nenavadni imperativ, po katerem v deželi gospodarjev en dan od sedmih mine v popolnem brezdelju, ki, kot pravijo humorni pregovori, navadnemu človeku ne pušča ničesar vmes med ljubezensko zaposlitvijo in najbolj črnim dolgčasom — da ta suspenzija, ta praznina zagotovo uvaja v človeško življenje znamenje neke luknje, nekega onstran glede na vse zakone koristnosti. Zato se mi zdi, da ima najtesnejšo zvezo s potjo, po kateri tukaj hodimo.

Ob strani puščam prepoved ubijanja, saj se bomo k temu vrnili v zvezi z dometom dejanja in povračila zanj. Priti želim do prepovedi laži, kolikor je povezana s tistim, kar je pred nami kot bistveno razmerje človeka do Stvari, ki ga uravnava načelo ugodja, namreč laž, s katero imamo vsak dan opraviti v nezavednem.

Ne laži je zapoved, pri kateri lahko na najbolj oprijemljiv način začutimo intimno zvezo želje, v njeni strukturirajoči funkciji, z zakonom. Dejansko nam ta zapoved da čutiti pravo funkcijo zakona. In najbolje bo, če jo spravim v zvezo s sofizmom, v katerem se v najvišji meri očituje tip ostroumnosti, ki je najbolj zoperstavljen židovski, talmudski diskusiji, se pravi Epimenidov paradoks, ki trdi, da so vsi ljudje lažnivci. Kaj govorim — če imamo v mislih artikulacijo nezavednega, ki sem vam jo podal — kaj govorim, odgovarja sofist, če ne tega, da jaz samo lažem in da tako ne morem trditi ničesar veljavnega ne le glede funkcije resnice, temveč o samem pomenu laži.

Funkcija *Ne laži*, negativnega navodila, je v tem, da iz izjave izmakne subjekta izjavljanja. Spomnite se na graf. Prav od tod — kolikor lažem, kolikor potlačim, kolikor kot lažnivec govorim — lahko rečem *Ne laži.* V tem *Ne laži* kot zakonu je vključena možnost laži kot najbolj temeljne želje.

Dal vam bom dokaz, ki ni v mojih očeh nič manj veljaven. To je znana Proudhonova formula — *Lastnina je tatvina.* Drug dokaz so vnebovpijoči kriki odvetnikov, kadar je govor — vselej v bolj ali manj fantastični in mitični obliki — o tem, da bi uvedli detektor laži. Mar naj iz tega potegnemo sklep, da je spoštovanje človekove osebe v pravici do laži? Zagotovo je to vprašanje in ne da se enostavno odgovoriti *da, seveda.* Lahko bi rekli, da ni tako preprosto.

Od kod ta odpor pred možnostjo, da bi nekaj lahko vprašanje subjektovega govora zvedlo na univerzalno objektivirajočo aplikacijo? Od tod, ker ta govor sam ve, kaj govori, kadar laže, po drugi strani pa v laži vselej izreka nekaj resnice. In prav v tej antinomični funkciji med zakonom in željo, ki jo pogojuje govor leži izvorno gibalo, ki postavlja to zapoved, med vsemi desetimi, za enega temeljnih kamnov tega, kar lahko imenujemo človeški položaj (la conditione humaine), kolikor zasluži spoštovanje.

Ker ura priganja, bom nekoliko preskočil, da lahko končno pridemo do tega, kar tvori danes ost naših razmišljanj o razmerjih med željo in zakonom. To je znana zapoved, ki se glasi takole — vselej zbuja nasmehe, vendar se po premisleku človek ne smeje prav dolgo — *Ne želi bližnjega hiše, ne želi bližnjega žene, ne njegovega služabnika, ne služabnice, ne goveda, ne osla, ničesar, kar pripada tvojemu bližnjemu.*[+]

Postavljanje žene med hišo in osla je mnoge navajalo na misel, da lahko v tem vidimo zahteve neke primitivne družbe — beduini, kozlički, Arabuni. Po mojem pa ni tako.

Ta zakon, ki je še zmeraj živ v srcih vseh, ki ga vsak dan kršijo, vsaj kar se tiče žene bližnjega, mora nedvomno imeti kakšno zvezo z našim tukajšnjim objektom, mareč z *das Ding.*

Tukaj namreč ne gre za katero koli dobrino. Ne gre za to, kar tvori zakon menjave in pokriva vzgibe, *impetus*, človeških instinktov z neko, lahko bi rekli zabavno zakonitostjo, z družbeno *Siche-*

[+] „Ne želi žene svojega bližnjega! Ne želi svojega bližnjega hiše, ne polja ne hlapca ne dekle ne vola ne osla in ničesar, kar je tvojega bližnjega." (Dt 5, 21) „Ne želi hiše svojega bližnjega; ne želi žene svojega bližnjega ne hlapca ne dekle ne vola ne osla in ničesar, kar je tvojega bližnjega." (Ex 20, 17).

rus. Gre za nekaj, kar dobi svojo vrednost iz tega, da ima vsaka izmed teh objektov najtesnejšo zvezo z nečim, kjer lahko počiva človeško bitje kot v *das Ding*. *Das Ding*, ne kolikor je njegovo dobro, temveč dobro, kjer počiva. Pristavljam, *das Ding* kot korelativ zakona govora v njegovem najprvotnejšem izvoru, v tem smislu, da je bilo to *das Ding* tam na začetku, da je prva stvar, ki se je ločila od vsega, kar je subjekt začel imenovati in artikulirati, da se sama zavist, za katero gre, ne naslavlja na karkoli, kar si želim, temveč na neko stvar, kolikor je Stvar mojega bližnjega.

Ta zapoved dobi svojo vrednost, prav kolikor ohranja to distanco do Stvari, ki je zasnovana s samo besedo.

A kam tako pridemo?

Ali je Zakon Stvar? Nikakor. Vendar pa vem za Stvar le preko Zakona. Dejansko mi ne bi padlo na pamet, da bi si je želel, če mi Zakon ne bi bil rekel — ne želi je. Toda Stvar ob tej priliki v meni proizvede vse mogoče želje in zavisti zaradi zapovedi, kajti brez Zakona je Stvar mrtva. Jaz pa sem bil nekoč živ, brez zakona. A ko je nastopila zapoved, se je Stvar razplamtela, na novo napočila, jaz pa sem padel v smrt. In zame je zapoved, ki bi morala voditi k življenju, vodila k smrti, saj je Stvar takc dobila priložnost, da me je skozi zapoved zapeljala in mi skoznjo vzbudila željo smrti.

Zdi se mi, da že nekaj časa nekateri med vami sumijo, da ne govorim več jaz. Zares, z majhno modifikacijo — *Stvar* namesto *greha* — je to govor svetega Pavla o razmerju med zakonom in grehom, *Pismo Rimljanom,* sedmo poglavje, sedmi odstavek.[+ +]

Karkoli si že o tem mislijo v določenih krogih, motite se, če mislite, da sveti očetje niso dobro branje. Sam sem zmeraj v njih našel le zadovoljstvo, in predvsem ta, ki vam ga dajem za vašo počitniško nalogo, vam bo dober družabnik.

Razmerja med Stvarjo in Zakonom se ne bi dalo bolje izraziti kot s temi termini. Tukaj jih bomo prevzeli. Zaradi razmerja med željo in zakonom se naša želja razplamti šele v nanosu na zakon, s čimer postane želja smrti; zaradi tega razmerja je greh v zakonu manko in neudeleženost pri stvari — samo zaradi zakona privzame želja hiperboličen, pretiran značaj. Ali nas freudovsko odkritje, etika psihoanalize, pustite pripete na to dialektiko? Raziskati moramo, kaj je človeško bitje v teku zgodovine zmoglo izdelati takega, kar presega ta zakon, kar postavlja človeka v razmerje z željo, ki prekoračuje to vez s prepovedjo in nad moralo postavlja določeno erotiko.

Mislim, da vas tako vprašanje ne sme presenetiti, saj so natanko to počele vse religije, vsi misticizmi, vse, kar Kant z določenim zaničevanjem imenuje *Religionsschwärmereien* — težko je prevesti — religiozno zanesenjaštvo. Kaj je to drugega kot način, da nekje onstran zakona najdemo razmerje do *das Ding*? Nedvomno obstojijo tudi drugi načini. Če govorimo o erotiki, bi nedvomno morali govoriti o vsem bogastvu ljubezenskih pravil, ki so nastajala skozi zgodovino. Freud nekje pravi, da bi o svojem nauku lahko govoril kot o neke vrste erotiki, toda, pravi, tega nisem storil, ker bi to pomenilo popuščanje pri besedah, in kdor popusti pri besedah, popusti pri stvareh — govoril sem o teoriji seksualnosti.

Res je, da je Freud postavil v ospredje etičnega spraševanja enostavni odnos med moškim in žensko. Nenavadno je, da so stvari ostale na isti točki. Vprašanje po *das Ding* ostaja danes pripeto na tisto, kar je v jedru naše želje odprtega, manjkajočega, praznega. Rekel bi, če mi dovolite to besedno igro, da gre za to, kaj lahko naredimo iz tega *dam* (škoda, izguba), da bi ga lahko pretvorili v *dame* (gospo, damo), v našo damo.

Nikar se ne smejte temu obratu, jezik ga je napravil pred menoj. Če si ogledate etimologijo besede *danger* (nevarnost), boste videli, daje v francoščini zasnovana na natanko isti dvoumnosti — *danger* je na začetku *domniarum*, dominacija. Beseda *dame* je to postopoma okužila. In res, kadar smo v oblasti nekoga drugega, smo v veliki nevarnosti.

Tako bomo naslednje leto skušali napredovati na neizpodbitno nevarna področja.

23. december 1959

[+ +] „Kaj bomo torej rekli? Ali je postava greh? Nikakor; toda greha nisem spoznal razen po postavi, kajti poželjivosti bi ne poznal, ko bi postava ne govorila: „Ne poželi!" Greh je po zapovedi dobil povod in je povzročil v meni vsakršno poželenje; kajti brez postave je greh mrtev. Jaz sem nekdaj živel brez postave. Ko pa je prišla postava, je greh oživel, jaz pa sem umrl in izkazalo se je, da mi je postava, ki je dana za življenje, bila smrt. Kajti greh, ki je po postavi dobil povod, me je prevaril in po njej usmrtil." (Rimlj 7, 7 — 11).

VII

GONI IN SUBLIMACIJA

V tem počitniškem času, ko lahko zbrano delaš, sem začutil potrebo po tem, da se sprehodim po določenem področju angleške in francoske književne zakladnice — *Quaerens*, ne *quem devorm*, pač pa prej *quo acto cedas vobis*. Kaj naj vas učim in kako o tistem predmetu, h kateremu se bomo usmerili s pomočjo tega naslova etika in psihoanaliza? Kakor lahko slutite, nas mora popeljati k neki problematični točki ne le Freudovega nauka, pač pa tudi tistega, čemur bi lahko rekli odgovornost nas, analitikov.

Videli ste, da se ta točka še ni zarisala na obzorju — moj Bog, za to tudi ni razloga, saj sem se letos doslej prav ogibal temu izrazu — gre namreč za tisto, kar je za teoretike analize tako problematično, kot boste lahko videli iz mest, ki vam jih bom citiral, kar pa je vendarle tako bistveni in čemur Freud pravi *Sublimierung*, sublimicija.

1

Sublimicija je pravzaprav druga stran Freudovega pionirskega raziskovanja korenin etičnega čuta, kolikor se nalaga v obliki prepovedi, moralne zavesti. To je prav tista stran, ki so jo v tem obdobju — s tem razumem tisto, kar je vnanje našemu analitičnemu polju — za vsako vsaj nekoliko tenkočutno uho tako neustrezno in tako komično poimenovali filozofija vrednot.

Smo mar mi, ki lahko tako kakor Freud prispevamo povsem novo kritiko tako virov kakor tudi učinkovanja etične refleksije, v istem ugodnem položaju glede pozitivne strani, moralnega in duhovnega povzdignjenja, vrednostne lestvice? Kaže, da je problem tu veliko bolj gibljiv in občutljiv.

In vendar ne bi mogli reči, da bi ga lahko zanemarili zaradi neposrednejših skrbi neke čisto terapevtske dejavnosti. Freud uporabi v *Treh razpravah k teoriji spolnosti*, dva korelativna izraza, ko obravnava učinke individualne libidinalne prigode, *Fixierarkeit*, to je fiksacija, ki nam bo rabila za razlago tistega, kar je pravzaprav nepojasnljivo, in *Hantbarkeit,* kar prevajajo, kakor pač morejo, z vztrajanjem (perseveration), ki pa ima v nemščini vendarle nenavaden prizvok, saj pomeni prej odgovornost, obveznost. In prav to je tisto, za kar gre tukaj — za našo lastno kolektivno zgodovino analitikov.

Ujeti smo v prigodo, ki je imela določen pomen, določeno naključnost, etape. Toda Freud ni premočrtno stopal po poti, katere oporne točke nam je zapustil. In ravno tako je mogoče, da smo zaradi Freudovih ovinkov priklenjeni na določeno točko v razvoju njegove misli, ne da bi mogli dovolj zadovoljivo pojasniti njene naključnosti, ki je značilna zanjo tako kakor za sleherni učinek zgodovine človeštva.

No, pa poskusimo z metodo, ki jo poznate, saj če že ni naša metoda, mi je vsekakor znana, in naredimo nekaj korakov nazaj, denimo, dva, preden bomo naredili tri korake naprej, v upanju, da bomo pridobili enega.

Korak nazaj — spomnimo se, kako je analiza na prvi pogled utegnila nastopati v etičnem redu. Utegnila je nastopati in, moj Bog, spev siren je lahko pri tem zanetil nesporazum, kot iskanje neke naravne morale. In po neki strani svoje dejavnosti in svojega nauka se res kaže takšna, kakor da si prizadeva poenostaviti nam nekatere zadrege, ki so po izvoru vnanje in ki pripadajo nepoznavanju, celo nesporazumu, in spraviti nas v normativno ravnotežje s svetom, k čemur bi po naravni poti pripeljalo zorenje nagonov. Kdaj pa kdaj lahko vidimo, kako pridigajo ta evangelij v obliki tistega genitalnega odnosa, ki sem ga tu večkrat omenil in do katerega sem bil več kot zadržan, celo več kot skeptičen.

Tu je pri priči marsikaj, proti čemur bi lahko nastopili. Vendar pa nas analiza ne zaplete zmeraj tako preprosto v tisto, čemur bi lahko rekli — z izrazom, za katerega sem prepričan, da ga nisem vpeljal zgolj zaradi slikovitosti — razsežnost pastorale. Razsežnost pastorale ni nikdar odsotna iz civilizacije in se zmeraj ponuja kot zatočišče pred njenim nelagodjem. Če ji pravim tako, potem zato, ker se je v preteklosti pokazala tako odkrito. Dandanašnji je bolj zakrinkana v trši in bolj dlakocepski obliki, denimo, nezmotljivosti, proletarski zavesti, ki nas je toliko časa, obsedala, četudi se je — zdaj je že nekaj let — nekoliko odmaknila — ali pa tudi v obliki tistega nekoliko mitičnega pojma, ki sem ga pravkar omenil in ki združuje upanje, ki bi ga v določenem trenutku dejansko lahko porodila freudovska revolucija. A to je še zmeraj ista pastorala in tu gre, kot boste videli, za zelo pomembno razsežnost.

Nemara gre za to, da jo ponovno odkrijemo, da ponovno odkrijemo njen pomen. In nemara se je

treba celo vrniti k arhaični obliki pastorale, k nekakšni vrnitvi k naravi, k upanju, ki je bilo položeno v neko naravo, o kateri navsezadnje ne smemo misliti, da so jo naši predniki razumeli preprosteje, kakor se kaže nam. Morali bomo ugotoviti, ali nas iznajdbe, ki jih je *ingenium* naših prednikov že tvegal na tej poti, ne učijo nečesa, kar moramo nemara tudi sami še pojasniti.

Kakor hitro s pogledom obkrožimo tisto, kar nam prinaša freudovsko razmišljanje, lahko seveda jasno vidimo, da se nekaj že tukaj upira temu, da bi ga ta razsežnost použila, in prav na tej točki sem se letos skupaj z vami lotil problema etike analize. Tisto, čemur nam Freud v resnici omogoči premeriti paradoksno naravo, praktično aporijo, nikakor ne sodi k težavam, ki jih utegne kazati izboljšana narava, ali naravna izboljšava. Je nekaj, kar tako nastopi s čisto svojevrstnim značajem zlobe, zle incidence — prav to namreč pomeni beseda *zloben*. Freud to postopoma skoz svoje delo vse bolj razvija, dokler ga v najbolj dognani obliki ne razvije v *Nelagodju v kulturi*, ali pa takrat, ko proučuje mehanizme pojava, kakršen je melanholija.

Za kateri paradoks gre? Gre namreč za to, da se moralna zavest, kot nam pove Freud, kaže toliko neizprosnejša, koliko občutljivejša je, toliko bolj kruta, kolikor manj grešimo zoper njo, toliko ostrejša, tako da jo moramo iskati v samem osrčju svojih moči in želja, kolikor jo krepimo s tem, da se odpovedujemo svojim dejanjem. Skratka, moralna zavest nastopi v individuu zaradi svoje neizkoreniljivosti, zaradi svoje paradoksne krutosti kot parazit, ki se hrani z zadovoljitvami, ki mu jih podarijo. Etika preganja veliko manj individua — sorazmerno gledano — zaradi njegovih napak in nesreč.

To je paradoks moralne zavesti v njeni, če smemo tako reči, spontani obliki. Raje, kakor da bi govorili o raziskovanju moralne zavesti, kakršna deluje v naravnem stanju — v takšnem stanju je ne bi več našli — bomo vzeli drugo stran pomena besede naravno, ki ga pokriva njena uporaba, in temu rekli kritika — s pomočjo analize — kritika divje etike — nekultivirane etike, kakršna deluje sama po sebi zlasti pri tistih, s katerimi imamo opraviti, ko stopimo na raven patosa, patologije.

Prav sem prinaša analizo luč — navsezadnje k tistemu, čemur bi lahko rekli sovraštvo do sebe, ki tiči globoko v človeku. To je tisto, kar izpostavi antična komedija z naslovom *Tisti, ki kaznuje samega sebe*.

Gre za drobno delce, ki sodi v novo komedijo, ki so jo Rimljani prevzeli od Grkov Terenc od Menandra, in ki vam ga ne bi posebej priporočal v branje; če se boste namreč po tem lepem naslovu spustili v tekst, boste prav gotovo razočarani — našli boste — tako kot povsod v sorodnih delih, zgolj satiro, ki meri na značajske poteze, spoj smešnega. Toda ne pozabite, da je funkcija komedije le na videz lahkotna. S samo igro označevalca, z golo silo označevalne artikulacije pridemo onstran tistega, kar se kaže kot slikanje, naključni opis, do razkrivanja temelja. Komedija nam pomaga najti tisto, kar je, kot nam je pokazal Freud, navzoče v delovanju nesmisla.

Tisto, kar vznikne pred našimi očmi, je temelj, nekaj kar se zarisuje onstran delovanja nezavednega in v čemer nas freudovsko raziskovanje spodbuja, da prepoznamo točko, prek katere se razkriva *Trieb* — *Trieb* in ne *Instinkt*. Saj *Trieb* ni daleč od tistega polja *das Ding*, h kateremu vas letos spodbujam, da ste pozorni na to, kako se okoli njega razvrščajo problemi.

Freud je *Triebe* odkril in raziskoval v okvirih izkušnje, ki temelji na zaupanju igri označevalcev, njihovi igri nadomeščanja, zaradi katere področja teh *Triebe* nikakor ne moremo pomešati s ponovno, še tako novo razvrstitvijo stikov med človeškim bitjem in njegovim naravnim okoljem. *Trieb* je treba kolikor se le da dvoumno prevajati, tako kot ga kdaj pa kdaj radi prevajamo z *odvod* dom (derive). Sicer pa je prav *drive* angleški prevod tega nemškega izraza. Ta odvod, ki motivira vse delovanje načela ugodja, nas usmerja k tisti mitični točki, ki so jo artikulirali v terminih objektnega razmerja. Moramo mu spet omejiti pomen in kritizirati zmešnjave, ki so jih vpeljala značilna dvoumja, veliko resnejša od vsake označevalne dvoumnosti.

Zdaj se bližamo tistemu, kar je Freud najprodornejšega rekel o naravi *Triebe*, in sicer prav glede na to, da lahko dajejo subjektu priložnost za zadovoljitev na več načinov, zlasti s tem, da puščajo odprta vrata, pot, potek sublimacije. To je ostalo v analitični misli doslej skoraj nedostopno področje, ki so si ga upali dotakniti samo najdrznejši, pa še to so Freudove formulacije puščale nezadovoljene, nepotešene. Tu bomo navezovali na nekatere tekste, ki pripadajo različnim etapam njegovega dela, od *Treh razprav k teoriji spolnosti* do *Mojzesa in monoteizma* prek *Einführung*, *Vorlesungen* in *Nelagodja v kulturi*.

Freud nas spodbuja, naj razmišljamo o sublimaciji, natančneje, s samim načinom, kako ji sam poskuša definirati polje, natrese najrazličnejše težave, ki danes služijo, da se ob njih ustavimo.

2

Ker se nam problem sublimacije postavlja prav v polju *Triebe*, bi rad, da se najprej za hip ustavimo pri tekstu iz *Vorlesungen*, se pravi iz tistega spisa, ki so ga v francoščini prevedli kot *Introduction à la psychanalyse*, str. 358 v *Gesammelte Werke* XI.

Potem moramo upoštevati, da so prav goni — Triebe — seksualni goni izredno plastični, če smemo tako reči. Nadomeščajo lahko drug drugega, eden lahko prevzame nase intenzivnost drugega. Če realnost prepreči zadovoljitev enega, lahko to popolnoma odškoduje zadovoljitev drugega. Med seboj so si kot omrežje komunicirajočih, s tekočino napolnjenih kanalov.+

Vidimo, da tu nastopi metafora, ki je nedvomno na izviru tistega surrealističnega dela, ki ima naslov *Komunicirajoče vaze*+ +.

Obnašajo se torej na tak način, *in to kljub podrejenosti primatu genitalij (Genitalprimat); to pa ni tako lahko združiti v eni sami Vorstellung, predstavi.*+ + +

Freud nas v tem odlomku opozori — a takih odlomkov je še veliko, da celo takrat, ko je celota *des Netzes der triebe* podrejena primatu genitalij, samega tega omrežja v njegovi strukturi ni tako lahko dojeti kot enotno *Vorstellung*, kot razrešitev protislovij.

Še predobro vemo, da to v ničemer ne odpravlja komunicirajoče, se pravi neulovljive, plastične, kot se sam izrazi, narave ekonomije *Triebregungen*. Skratka, ta struktura, kot vas učim tu že dolga leta, zaveže človekovo libido subjektu, da drsi v igri znakov, da si jo podredi struktura univerzuma znakov, ki je edini univerzalni in vladajoči *Primat*. Znak pa je, kot pove Pierce, tisto, kar stoji na mestu nečesa za nekoga.

Takšno razvijanje možnosti *Verschiebbarkeit*, se pravi, premestitve naravne priprave, je pri Freudu široko obdelano in v tem odlomku končno pojasni *Partiallust* iz same genitalne libido. Skratka, če naj se lotimo problema *Sublimierung*, je treba spomniti na plastičnost nagonov, nato pa reči, da pri individuu — zaradi razlogov, ki jih je treba še pojasniti — vendarle ni možna vsaka sublimacija. Pri individuu — kolikor gre za individua in kolikor se v zvezi s tem postavlja vprašanje tako o notranjih dispozicijah kakor tudi o zunanjih akcijah — trčimo tu na meje, na nekaj, česar ni mogoče sublimirati, na libidinalno zahtevo določene jakosti, z določeno stopnjo neposredne zadovoljitve, sicer pride do poškodbe, do resnih motenj.

Mi pa izhajamo iz povezanosti libido s tem *Netz*, s to *Flüssigkeit*, s to *Verschiebbarkeit* znakov kot takih. Sicer pa se prav sem zmeraj vračamo, vsakič, ko beremo Freuda s pozornim očesom.

Preden bi šli naprej, omenimo tu še neko bistveno, nujno točko.

Jasno je, da libido s svojimi paradoksnimi, arhaičnimi, t.i. predgenitalnimi potezami, s svojim večnim polimormizmom, s tem svetom podob, povezanim z gonskimi modusi različnih stadijev, oralnega, analnega in genitalnega — in v čemer je nedvomno tudi izvirnost freudovske razsežnosti — skratka, da ves ta mikrokozmos nima popolnoma ničesar opraviti z makrokozmosom in da poraja svet le v domišljiji. Prav v tem je Freudov nauk v nasprotju s potjo, po kateri ga skuša odvleči eden njegovih učencev, Jung, če naj ga imenujemo. Do tega razcepa v freudovski skupini pride okoli leta 1910.

To je pomembno še posebej v trenutku, ko je popolnoma jasno, da falosa in analnega obroča nikakor ne gre več iskati pod zvezdnatim obokom — če so ju sploh kdaj umeščali sem — saj sta od tod dokončno pregnana. Dolgo časa so lahko v sami znanstveni misli o človeku prebivale kozmološke projekcije. Dolgo časa je obstajala svetovna duša in misel se je lahko predajala nekakšnemu tesnemu razmerju med našimi podobami in svetom, ki nas obdaja. Zdi se, da nismo uvideli pomena tega, kako je freudovsko raziskovanje vrnilo ves ta svet v nas, ga dokončno postavilo nazaj na njegovo pravo mesto, namreč v naše telo in nikamor drugam. Dovolil bi si, da vas v tej zvezi spomnim na to, v kolikšni meri sta se znanstvena in teološka misel v obdobju tik pred osvoboditvijo sodobnega človeka ukvarjali s tistim, o čemer si Freud ni pomišljal govoriti in ga imenovati z njegovim pravim imenom, o čemer pa mi ne govorimo več, namreč s tistim, kar so že od nekdaj imenovali vladar tega sveta — *Diabolus*. Simbolno se tu dopolnjuje z diaboličnim — v vseh oblikah, ki jih je teološko pridiganje tako močno razvilo.

Berite malo Luthra, ne le *Hišno postiljo*, pač pa *Pridige*, pa boste videli, do kod se lahko uveljavi moč podob, ki so nam najbolj znane, tistih, ki jim znanstveno avtentičnost daje naše vsakdanje analitično izkustvo. Prav nanje navezuje misel nekega preroka, ki je imel zelo velik vpliv in ki je obnovil temelje krščanskega nauka, ko je skušal izraziti našo zapuščenost, naš padec na svet, našo zavrženost na svetu. Njegovi izrazi so konec koncev neprimerno bolj analitični kot vse tisto, kar lahko pove kaka moderna fenomenologija z relativno ljubeznivimi oblikami odstavitve od materinih prsi — zaradi katerega zanemarjanja se posuši mleko v njih? Luther dobesedno reče — *Izmeček ste, ki iz hudičevega anusa pade na svet.*

Tu imamo torej opraviti s shemo, ki je v bistvu prebavna in izločevalna, skuje pa si jo misel, ki prižene do zadnjih konsekvenc tisto obliko človekovega izgnanstva glede na vsakršno dobro na tem svetu.

+ Sigmund Freud, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, DZS Ljubljana 1977, str. 327

+ + Andre Breton, *Les Vases communicants*.

+ + + Freud ibid.

Prav sem nas popelje Luther. Nikar si ne mislite, da te reči niso vplivale na misel in na način življenja ljudi iz tistega časa. Tu se zarisuje prav tisti bistveni preobrat krize, iz katere izhaja naša sodobna umestitev v svet. Prav to potrjuje Freud, temu da svoj zadnji pečat, ko enkrat za vselej vrne to podobo sveta, te varljive arhetipe tam, kjer morajo biti, se pravi, v naše telo.

Poslej imamo opraviti s svetom tam, kjer zares je. Je mar to čisto rožnata perspektiva, odprta za pastoralni optimizem, ki nam ga odpirajo erogene cone, te točke temeljne fiksacije?

Se mar tu odpira pot osvobajanju? ali pa še hujšemu suženjstvu? Te erogene cone, ki jih prav lahko — tja do izčrpnejših pojasnitev Freudove misli — jemljemo kot generične in ki se omejujejo na izbrane točke, na točke zevi, na omejeno število ust na površini telesa, so prav točke, iz katerih mora izvirati Eros.

Da bi ugotovili, kaj je bistveno, izvirno v tem, kar Freud tu vpeljuje, zadostuje, da se opremo na tiste začetke, ki jih misel dobiva od posnenja. Zamislite si, kaj bi lahko, denimo, po zgledu pesnika, kakršen je kak Walt Whitman, kaj bi lahko kot človek hotel od svojega lastnega telesa. Lahko bi sanjal o popolnem, totalnem epidermičnem stiku med telesom in svetom, ki je sam odprt in drhteč, sanjal o stiku, na obzorju pa bi se s pomočjo nekega načina življenja, katerega smer in pot nam kaže pesnik, zarisovalo upanje na razodetje harmonije izginotja vsiljive, nenehne navzočnosti represivnega občutka nekakšnega izvirnega prekletstva.

No, ravno v nasprotju s tem pa nam Freud kaže na ravni tistega, čemur bi lahkjo rekli vir *Triebe*, neko točko vključitve, neko mejno, ireduktibilno točko. In prav s tem se izkustvo srečuje pri ireduktibilnosti — tu imamo spet opraviti z dvoumnostjo — teh ostankov arhaičnih oblik libido.

Po eni strani, nam pove Freud, te niso zmožne *Befriedigung*. Otrokove najbolj arhaične težnje so hkrati izhodišče in vozel, ki se ga nikakor ne da razrešiti v nekakšnem primatu genitalnosti ali pa čiste in preproste *Vorstellung* človeka v človeški obliki, ki je zaradi združitve obeh spolov tako popolna, kot si jo lahko le mislimo. Kar naprej se ponavljajo sanje o teh prvotnih, arhaičnih oblikah libido. To je prva točka, ki jo izkustvo izpostavi, freudovski diskurz pa razčleni.

Na drugi strani pa nam Freud kaže, da je odprtost nadomeščanj skoraj brezmejna, nadomeščanj, ki so možna na drugem koncu, na ravni cilja. Ognil sem se besedi *Objekt* in vendar se ta beseda kar naprej vsiljuje peresu, kakor hitro naj bi razčlenili tisto, za kar gre pri sublimaciji. Ne glede na to se mora Freud vendarle opreti na objekt, kakor hitro poskuša opredeliti sublimirano obliko nagona. Takoj vam bom prebral odlomke, ki vam bodo pokazali, v čem je jedro težave, s katero se srečujemo.

Za objekt gre. A kaj neki je objekt na tej ravni? Na začetku, ko se Freudov nauk vse bolj izostruje in ko poskuša v svoji prvi topiki obdelati tisto, kar zadeva sublimacijo, predvsem v *Treh razpravah k teoriji spolnosti*, je sublimacija opredeljena s spremembo objektov ali libido, do katere ne pride prek vrnitve potlačenega, ne simptomatsko, posredno, pač pa neposredno, na način, ki jih skuposredno zadovoljuje. Spolna libido najde svojo zadovoljitev v objektih.

Kako pa jih najprej razločuje? Čisto preprosto, prav grobo pri tem pa, po pravici povedano, odpre polje neznanske zadrege, vidi jih kot polje družbeno ovrednotenih objektov, objektov, ki jih skupina lahko priznava, kolikor so obče koristni. Na ta način je opredeljena možnost sublimacije.

V tem položaju pa smo le, kolikor čvrsto držimo oba konca verige.

Po eni strani je zadovoljitev možna, tudi če je nadomestna in če poteka prek tistega, kar je tekst poimenoval *Surrogate*. Po drugi strani pa gre za objekte, ki bodo dobili kolektivno družbeno vrednost. Tu smo pred pastjo, kjer misel, ki zmeraj išče lažjo pot, noče drugega, kakor da kar si da hitro skonstruira preprosto nasprotje med individuom in skupnostjo in ravno tako njuno preprosto spravo.

Ni videti, da bi se kot problem postavljalo to, da lahko skupnost pride do zadovoljitve tam, kjer je individuum prisiljen spremeniti svoje načrte, svoje mnenje, kjer pa naj bi po drugi strani vendarle šlo za individualno zadovoljitev, ki bi potekala kar sama od sebe. Toda na začetku nam je bilo rečeno, kako problematična je zadovoljitev libido. Vse, kar sodi v red *Trieb*, postavlja vprašanje tako njegove plastičnosti kakor tudi njegovih meja. Tudi ta formulacija ni takšna, da bi lahko Freud pri njej ostal.

Daleč od tega, da bi pri njej ostal, postavi v *Treh razpravah* sublimacijo z njenimi najočitnejšimi družbenimi učinki v razmerje s tistim, čemur pravi *Reaktionsbildung*. To se pravi, da pojem reakcijske tvorbe vključi že na stopnji, kjer stvari ni mogoče jasneje razčleniti, ker manjka topično dopolnilo, ki ga bo razvil pozneje. Drugače rečeno, tisto značajsko potezo, tisto potezo, ki nastopi z družbeno regulacijo, ponazori kot nekaj, kar nikakor ni premočrtno nadaljevanje nagonske zadovoljitve, pač pa terja izoblikovanje obrambnega sistema, ki se zoperstavlja, denimo, analnemu gonu. Za izoblikovanje sublimacije nekega nagona je potemtakem bistven nastop nekega nasprotja, neke antinomije. Freud torej vpelje v svojo lastno formulacijo problem nekega protislovja.

Tistega, kar se na ta način kaže kot konstrukcija, ki se zoperstavlja nagonski težnji, nikakor ni mogoče reducirati na neposredno zadovoljitev, kjer bi se sam gon potešil na način, za katerega bi bilo značilno prav to, da ne more dobiti pečata skupnostnega priznanja.

In v resnici se problemi, ki jih Freud načenja na področju sublimacije, čisto jasno pokažejo šele v času njegove druge topike.

Lotiti se je moramo pri *Zur Einführung der Narzissismus (K uvodu v narcizem)*, ki ni zgolj uvod v narcizem, pač pa tudi uvod v drugo topiko.

3

V *Zur Einführung des Narzissismus*, ki ga je za rabo društva prevedel naš prijatelj Jean Laplanche, vendar vas prosim, da si ga preberete v *Gesammelte Werke*, zvezek X, strani 161-162, boste našli tole formulacijo — *Kot kaže, bi morali najprej raziskati, kakšno je razmerje med tem oblikovanjem ideala in sublimacijo. Sublimacija je proces, ki zadeva objektno libido.*

Bodite pozorni na to, da se nasprotje *Ichlibido — Objekt — libido* kot tako, se pravi, na analitični ravni, razvije šele v *Einführung*. Ta tekst nastopa kot dopolnilo, po zaslugi katerega se pokaže nujno konfliktni položaj človeka, kot ga je Freud sprva razkril glede na njegovo zadovoljitev kot tako. Prav zaradi tega je bistveno, da na začetku poseže vmes *das Ding*.

Das Ding, saj mora človek, če hodi po poti svojega ugodja, dobesedno krožiti okoli tega *Ding*. Ko se bomo v tem prepoznali, ko se bomo v tem našli in videli, da nam Freud pove isto kot sveti Pavel, bomo ravno tako uvideli, da tisto, kar nas obvladuje na poti našega ugodja, ni nikakršno najvišje dobro, in da smo onstran neke meje — glede tistega, kar prikriva *das Ding* — v povsem nejasnem položaju, saj ni etičnega pravila, ki bi posredovalo med našim ugodjem in njegovim realnim pravilom.

In zadaj za svetim Pavlom lahko vidite Kristusove nauke, ko pridejo k njemu z vprašanji tik pred zadnjo pasho. Dve obliki sta, *evangelij svetega Mateja* in *Markov in Lukov evangelij. V evangeliju svetega Mateja*, kjer se to najlepše vidi, je rečeno: *Kaj naj dobrega storim, da prejmem večno življenje?* V grškem tekstu Kristus odvrne — *Kaj me vprašuješ o dobrem? Kdo ve, kaj je dobro? Samo On, tisti, ki je v onostranstvu, naš Oče, ve, kaj je dobro* in on ti je zapovedal, stori to, ne stori onega. Čisto preprosto, izpolnjevati je treba njegove zapovedi. Onstran tega pa je tista izjava — *Ljubil boš svojega bližnjega kot samega sebe*. In s to zapovedjo bi se po pravici in kako ustrezno moralo končati *Nelagodje v kulturi*, idealni konec, h kateremu Freuda pripelje nujnost njegovega lastnega spraševanja, saj se ni Freud nikdar umaknil pred tistim, kar se je ponujalo njegovemu preiskovanju, kar koli je to že bilo.

Toda bistveno je, da v Kristusovem odgovoru opazite — in tokrat vas ne bi preveč spodbujal, če sami lahko opazite tisto, kar je v Kristusovem odgovoru očitno že dolgo nedostopno vsakršni slušni zaznavi; razen za dobro poučena ušesa — hočem reči, če so ušesa za to, da ne bi slišala, potem to dokazuje prav evangelij. Pa poskusite brati besede tistega, za katerega pravijo, da se ni nikdar smejal — jih brati takšne, kakršne so. To vas bo kdaj pa kdaj prav gotovo presenetilo kot humor, ki sega čez vse.

Vzemimo priliko o krivičnem oskrbniku — ne glede na to, kako malo smo hodili v cerkev, smo že od nekdaj vajeni, da nam to visi nad glavo — in nikomur ne pride na misel, da bi se začudil ob tem, da nam Sin človekov, čisti med čistimi, pravzaprav reče, da je najboljši način, kako boš rešil svojo dušo ta, da špekuliraš z denarjem, za katerega si odgovoren, kajti tudi tako boš deležen če že ne časti pa vsaj priznanja pri otrocih luči. Tu, na ravni homogene enotne in plehke morale vidimo neko protislovje, a to bi morda potrdile tudi druge opazke te vrste — če ne druga pa vsaj tista sijajna *joke, Dajte cesarju, kar je cesarjevega*, zdaj pa se izmotajte iz tega. Slog, poln paradoksov, ki v njem kar mrgoli vsakršnih izmikanj, prelomov, zevi nesmisla — zahrbtni dialogi, kjer se sobesednik zmeraj vešče izmakne pastem, ki mu jih nastavljajo.

Vrnimo se k tistemu, kar je zdaj naš predmet, dobro kot tako, ki je bil večni predmet filozofskega iskanja na področju etike, kamen modrijanov za vse moraliste, ki pa ga je Freud vseskoz zanikoval. Zavrnjen je že na izviru njegove misli s samim pojmom načela ugodja kot takega, kolikor je pravilo najbolj temeljne težnje, reda gonov. Potrjuje se na tisoč načinov in se še posebej lepo ujema z osrednjim Freudovim raziskovanjem, ki — kot veste — zadeva Očeta.

Da bi pravilno dojeli Freudovo stališče glede Očeta, bi si morali ogledati, kako razvija svojo misel kak Luther, ko ga je zbodel Erazem, in Bog ve, da se je ta pustil dolga leta prositi, preden je končno objavil svojo *De libero arbitrio*, da bi ga spomnil tega divjega, razdražljivega norca iz Witenberga, da nas je vsa krščanska avtoriteta, od Kristusovih besed do svetega Pavla, Avguština in vse tradicije Očetov učila, da dela, dobra dela vendarle niso bila nekaj ničnega, skratka da tradicije filozofov, tradicije najvišjega dobrega ne bi smeli zavreči.

Luther, ki je do tega trenutka do Erazma zelo zadržan in se ogiba vsakršne ironije na Erazmov račun, pa objavi *De servo arbitrio*, da bi poudaril radikalno zlo naravo človekovega odnosa do so-

človeka in tistim, kar je v osrčju njegove usode, ta *Ding* to *causa*, ki sem jo ondan označil kot analogno tistemu, kar je orisal Kant na obzorju svojega *Praktičnega uma* — četudi je pendant prvega. In če naj izumim izraz — opravičujem se vam zaradi njegove približne grecizacije — je to prav *causa pnthomenon, causa* človekove najbolj temelje strasti.

Luther je napisal tole — Večno sovraštvo Boga do ljudi, ne le do njihovih slabosti in do del svobodne volje, pač pa sovraštvo, ki je obstajalo, še preden je bil svet ustvarjen. Vidite, da imam določene razloge, ko vam svetujem, da kdaj pa kdaj berete religiozne avtorje — s tem mislim na dobre, ne pa na tiste, ki pišejo z rožno vodico — pa tudi ti so včasih zelo plodni, na primer sveti Frančišek Saleški o zakonskem stanu; zagotavljam vam, da je to vredno knjige Van de Velda o popolnem zakonu. Toda Luther je po mojem veliko več. Prepričan sem, da tudi sami lahko vidite, da je to sovraštvo, ki je obstajalo, še preden je bil ustvarjen svet, in ki je korelativno razmerju med določeno incidenco zakona kot takega in na drugi strani neko koncepcijo *das Ding*, ki nastopi kot radikalni problem, z eno besedo, kot problem zla, natanko tisto, s čimer ima opraviti Freud, kadar ga vprašanje o Očetu prižene k temu, da nam ga kaže kot tirana horde, kot tistega, zoper katerega je bil naperjen prvotni zločin, ki pa je hkrati vpeljal red, bistvo in temelj področja zakona.

Ne videti te povezanosti oz. te kulturne sorodnosti med Freudom in nekim miselnim obratom, ki se pokaže na tisti prelomni točki, umeščeni na začetek 16. stoletja, ki pa silovito širi svoje valove tja do konca 18. stoletja, pomeni ravno tako popolnoma ničesar ne vedeti, na kakšne probleme se naslavlja freudovsko spraševanje.

Ta petindvajsetminutna digresija naj bi vam omogočila videti, kako nas Freud po 1914 z *Einführung* vpelje v nekaj, kar bo zaobšlo problem, namreč problem razmerja do objekta, in sicer tako, da razvije vprašanja, ki so nedvomno bistvena, ki pa jih je treba videti v njihovem kontekstu.

Ta problem objektnega razmerja je treba brati freudovsko. Vidite, kako dejansko vznikne v narcističnem, v imaginarnem razmerju. Objekt je na tej ravni vpeljan prav zato, ker se nenehno zamenjuje s subjektivno ljubeznijo do svoje lastne podobe. Freud vpelje *Ich libido* in *Objektlibido* v razmerju do razlike *Ich*-Ideal in Ideal-*Ich*, slepila jaza in izoblikovanje ideala. Ta ideal zasede sam svojc polje in da v notranjosti subjekta obliko nečemu, čemur daje subjekt prednost in čemur se bo poslej podredil. Problem indentifikacije je povezan s to psihološko podvojitvijo, ki postavi subjekt v odvisnost od njegove lastne idealizirane, popačene podobe, čemur bo Freud poslej vseskoz pripisoval velik pomen.

Pojem objekta je vpeljan prav v to razmerje slepila. Vendar ta objekt ni istoveten z objektom, ki se zarisuje na obzorju težnje. Med objektom, kakršnega strukturira narcistično razmerje, in *das Ding* je določena razlika in prav na pobočje te razlike se za nas umešča problem sublimacije.

V Freudovi drobni opombi iz *Treh razprav* vidimo nekakšen preblisk, nekakšen poskus, saj pravi, da je najostrejša razlika med ljubezenskim življenjem starih — gre za predkristjane — in našim v tem, da so v antiki poudarjali samo težnjo, mi pa, ravno narobe, poudarjamo njene objekte. Stari so težnjo častili s slavnostmi in skoz težnjo so lahko častili tudi kak manjvredni, vsakdanji objekt, mi pa manj cenimo izkazovanje težnje in zahtevamo, da ima oporo v objektu zaradi potez, ki odlikujejo objekt+.

Freud je sicer napisal dolge strani o nekaterih oblikah poniževanja ljubezenskega življenja, poniževanja v imenu česa? V imenu nekega ideala, ki je nespodbiten. Preberite si še — *Med spisi, ki jih je napisal tenkočutni Anglež, J. Galsworthy, ki ga danes vsesplošno cenijo, je neka novela, ki mi je nekoč zelo ugajala, novela z naslovom „The Apple-Tree". Na zelo prepričljiv način pokaže, kako v našem današnjem kulturnem življenju ni več prostora za preprosto, naravno ljubezen* (pastoralni odmev) *dveh mladih bitij*++.

Tako! Vse to se izraža spontano, čisto naravno. Temu pravim nenavaden skok v stran. Od kod Freud ve, da mi pudarjamo objekt, v antiki pa so poudarjali težnjo? Rekli boste, da v nobeni antični tragediji ni idealnega poveličevanja za razliko od naših klasičnih tragedij. A navsezadnje Freud tega z ničemer ne utemelji.

Prihodnjič bomo primerjali naš idela ljubezni z antičnim, pri tem pa se bomo oprli na zgodovinska dela in na določen trenutek, ki ga bo ravno tako treba umestiti. V resnici ne gre za nič manj kot za zgodovinsko strukturacijo, modifikacijo Erosa. Ne gre spregledati pomena, ki sta ga dobila dvorska ljubezen, poveličevanje ženske, in določen krščanski ljubezenski slog, o katerem govori Freud, in prav na to področje bi vas rad popeljal.

Vendar pa zato nič manj ne drži — to vam bom pokazal — da so pri antičnih avtojih in — prav nenavadno — bolj pri latinskih kakor pri grških že določeni elementi, če že ne kar vsi, ki so značilni za kult idealiziranega objekta, ki je bil odločilen za izoblikovanje, ki mu je treba reči sublimirano, izoblikovanje nekega razmerja. In tisto, kar pove Freud tu prenagljeno in najbrž v nasprotnem

---

+ GW V. str. 49. op.

++ S. Freud. *Das Unbehagen in der Kultur*. GW XIV. str. 465. op.

smislu, je v resnici povezano z degradacijo, ki je brž kone manj naperjena — če si pobliže ogledamo — k ljubezenskemu življenju kakor k določeni zgubljeni povezavi, krizi, ki zadeva objekt.

Izbira poti, po kateri bi znova našli težnjo, je dejansko zaznamovana z določeno zgubo, ki je nasledek kulture, zgubo objekta. Da v duhovni krizi, iz katere je nastalo freudovstvo, sploh lahko nastopi tak problem, je ravno vprašanje, ki si ga moramo postaviti. Nostalgija, ki jo izraža prepričanje, da so bili stari bližji težnji od nas, ne pove nemara nič drugega — tako kot vse sanje o zlatih časih, Eldoradu — nič drugega kot to, da moramo vprašanje postaviti na ravni težnje, ker še ne vemo, v kakšnem razmerju smo do objekta, do stvari (cause).

Na ravni sublimacije je objekt neločljiv od imaginarnih in še posebej od kulturnih izdelkov, a ne zato, ker jih skupnost preprosto priznava kot koristne predmete, pač pa zato, ker tu najde polje sprostitve, s pomočjo katerega se lahko na neki način slepi glede *das Ding* in s svojimi imaginarnimi tvorbami kolonizira polje *das Ding*. Prav v tem smislu se dogajajo kolektivne, družbeno priznane sublimacije.

Družba najde nekaj sreče v slepilih, s katerimi jo oskrbujejo moralisti, umetniki, rokodelci, izdelovalci oblek ali klobukov, ustvarjalci imaginarnih oblik. Vendar gibala sublimacije ne smemo čisto preprosto iskati v tem, da jih družba odobrava, s tem ko se z njimi zadovoljuje, pač pa v imaginarni funkciji in še posebej v tisti, za katero bomo uporabili simbolizacijo fantazme ($ ◊ a), ki je prav oblika, na katero se opira subjektova želja.

Elementi *a*, imaginarni elementi fantazme imajo v zgodovinskih, družbeno specifičnih oblikah to funkcijo, da prekrivajo, slepijo subjekt prav na samem kraju *das Ding*. Prav sem bomo postavili vprašanje o sublimaciji in prav zaradi tega vam bom prihodnjič govoril o dvorski ljubezni v srednjem veku, predvsem o *Minnesang*. Na neki način gre za obletnico, saj vam bom tako kot lani, ko sem vam pripovedoval o *Hamletu*, govoril o elizabetinskem gledališču kot točki obrata evropske in hkrati civilizacijske erotike. In povzdignjenje idealiziranega objekta, o katerem govori Freud v svoji opombi, nastopi prav zares ravno v tem trenutku. Freud nas pusti pred problemom zevi, ki se je ponovno odprla v zvezi z *das Ding, das Ding* vernikov in mistikov, in sicer ravno v hipu, ko *das Ding* nikakor nismo mogli postaviti pod Očetovo jamstvo.

13. januar 1960

IX

O USTVARJANJU EX NIHILO+

Da bi spet nadaljeval s svojo temo o funkciji, ki jo podeljujem Stvari v definiciji sublimacije, bom začel z nečim zabavnim.

Potem ko sem vas ondan zapustil v oblasti tistih pomislekov, ki mi vedno povzročajo obžalovanje, ker nisem izčrpal bibiliografije o snovi, ki jo obravnavamo, sem se še istega popoldneva lotil dveh člankov Mélanie Kleinove, ki ju navaja Glover in ki sta bila vključena v *Contributions to Psycho-Analysis*+ +. Prvi, *Zgodnja analiza*+ + +, iz leta 1923, vsebuje zelo pomembne reči o sublimaciji in drugotnem dejstvu inhibicije, namreč kako funkcije, ki pri otroku nastopajo — to je koncepcija Kleinove — zadostno libidanizirane zaradi dejstva, da so funkcije sublimacije, utrpevajo, inhibicijski učinek, kolikor so sublimirane, torej v nekem drugem času.

Najprej pa se ne bom ustavljal ob tem, kajti poskušam vas povzdigniti do same koncepcije sublimacije, saj vse zmede, ki sledijo, prihajajo od nezadostnega videnja problema.
Glede drugega članka, *Otroške tesnobne situacije, kakor se odsevajo v nekem umetniškem delu in v ustvarjalni spodbudi*+, pa me je grizla vest, ker ga nisem nikoli pogledal. Je kratek, toda prinesel mi je, kakor se dogaja, zadovoljstvo, ker mi je prišel kakor naročen+ +.

1

Melanie Klein se zelo čudi temu, da se umetniško delo tako dobro prilega zaporedju otroških fantazem, ki zadevajo materno telo, prvotni agresivnosti, proti-agresiji, ki jo Ravel ob tem začuti.

+ iz nič; na otološki ravni: iz niča.

+ + *Contributions to Psycho-Analysis 1921-1945*, London, Hogarth 1948.

+ + + *Early Analysis*, *Imago* 9 (1923).

Skratka, to je neko dovolj dolgo razpravljanje o tem, kar je v domišljiji ustvarjalca dela, in še posebno skladatelja, čudovito uglašeno z osrednjim, prvobitnim poljem psihične obdelave, ki nam ga nakazujejo fantazme, do katerih se je Kleinova dokopala z analizo otroka. In osupljivo je v njih videti stekanje ter skladnost s strukturalnimi formami, razkritimi v umetniškem delu — seveda ne da bi bilo to za nas popolnoma zadovoljivo. Drugi del članka je bolj znamenit in ravno ta je zabaven. Tokrat gre za sklicevanje na članek analitičarke Karin Mikailis, ki nam z naslovom *Prazen prostor* poroča o kliničnem primeru, ki mu ne manjka ostrine. Pri branju štirih strani, ki ga povzemajo, gre za izredno presenetljiv mejni primer, ki pa nam ni opisan na takšen način, da bi mogli dati zanesljivo diagnostiko ter vedeti, če zasluži, da je kvalificiran kot melanholična depresija, ali ne.

koncepcija z analizo otroka. In osupljivo je v njih videti stekanje ter skladnost s strukturalnimi formami, razkritimi v umetniškem delu — seveda ne da bi bilo to za nas popolnoma zadovoljivo. Drugi del članka je bolj znamenit in ravno ta je zabaven. Tokrat gre za sklicevanje na članek analitičarke Karin Mikailis, ki nam z naslovom Prazen prostor poroča o kliničnem primeru, ki mu ne manjka ostrine. Pri branju štirih strani, ki ga povzemajo, gre za izredno presenetljiv mejni primer, ki pa nam ni opisan na takšen način, da bi mogli dati zanesljivo diagnostiko ter vedeti, če zasluži, da je kvalificiran kot melanholična depresija, ali ne.

Gre za neko bolnico, katere življenje nam je zelo na kratko orisano in ki se imenuje Ruth Kjär. Ta ženska, ki ni bila nikoli slikar svojega življenja, ampak središče doživljanja svojih depresivnih kriz, se je vedno pritoževala zaradi tistega, kar imenuje prazen prostor v sebi, ki ga ne more nikoli zapolniti.

Izpuščam vam preobrate njene biografije. Karkoli je že z njimi: ob pomoči svoje psihoanalitičarke se poroči in po poroki gredo stvari najprej dovolj dobro. Toda po kratkem časovnem razdobju imamo isto ponavljanje melanholičnih napadov. In tukaj je čudo primera, kajti smo na območju čudovitih reči psihoanalize, čudovitih reči, ki jih takšna dela rada poudarjajo, ne brez nekoliko naivnega zadovoljstva.

Iz razloga, ki drugače ni pojasnjen, je hiša obeh mladoporočencev, zlasti ena soba, okrašena s slikami svaka, ki je slikar. Ker pa je ta svak nadarjen slikar — to je povedano, toda nimamo drugega sredstva, da bi to preverili — ob neki priložnosti proda eno izmed svojih slik, ki jo vzame s stene in odnese. To pusti na zidu prazen prostor.

Ta prazen prostor pa igra pospeševalno, polarizacijsko vlogo pri krizah melanholične depresije, ki v tem trenutku spet vzniknejo v življenju bolnice. Iz njih se izmota na sledeč način — nekega lepega dne se odloči to *daub a little*, da bo čisto malo packala po steni, da bi spet zapolnila ta preklet prazen prostor, ki je zanjo privzel kristalizacijsko vrednost in katerega funkcijo bi v njene primeru radi bolje poznali, z boljšim kliničnim opisom. Da bi po zgledu svojega svaka spet zapolnila ta prazen prostor, poskuša napraviti neko slikarijo, kot je le mogoče podobno drugim platnom. K trgovcu z barvami gre takoj iskat barve, ki so tiste s palete njenega svaka, ter se loti opravila z vnemo, ki se nam zdi značilna za fazno gibanje v depresivni smeri: in iz njega nastane delo.

Najbolj zabavno je, da se svak, potem ko mu stvar pokažejo in medtem ko njeno srce tesnobno bije spričo razsodbe dobrega poznavalca, skoraj razjezi: *Nikoli me ne boste pripravili na misel*, pravi, *da ste vi tisti, ki ste to naslikali, to je delo umetnika, ne samo izkušenega, temveč zaslužnega umetnika. K vragu z vašo zgodbo, kdo bi tedaj mogel to biti?* Ne uspejo ga prepričati, neprestano prisega, da če je to naredila njegova svakinja, se bo on lotil dirigiranja kakšne Beethovnove simfonije s kraljevskim orkestrom, dasiravno ne pozna niti ene glasbene note.

Ta pripoved nam je, kot se zdi sporočena s pomanjkanjem kritičnega čuta, kar nas nezgrešljivo navdaja z nekaterimi zadržki — takšno čudo tehnike pač zasluži, da si ob njem zastavimo nekaj osnovnih vprašanj.

Toda to ni tako pomembno — pomembno je, da Melanie Klein v tem najde potrditev neke strukture, ki se ji zanjo zdi, da je ilustrirana na zgleden način, in pri kateri ne morete zgrešiti tega, kako na neki točki sovpada s tisto osrednjo ravnijo, s katero topološko shematiziram način, kako se nam zastavlja vprašanje tega, čemur tukaj pravimo Stvar. Kakor sem vam že povedal, nauk Kleinove na to raven postavlja predvsem materino telo ter vanjo umešča faze vsake sublimacije, vključno s tako čudovitimi sublimacijami, kakor je ta spontani, iluminativni, če se sme tako reči, vzpon novinke do najbolj veščih postopkov slikarske tehnike.

Ga. Kleinova vidi potrditev svoje teorije — in to je tisto, kar ji prihrani začudenje — v nizu naslikanih motivov, ki naj spet zapolnijo ta prazen prostor: med njimi je najprej gola črnka, sledi pa ji

---

+ *Infantile Anxiety Situations Reflected in a Work of Art and in the Creative Impulse*

+ + Int. J. Psycho-Anal. 10 (1929)

+ + + *comme une bague au doigt*, dobesedno: „kakor prstan na prst". Ravelova opera *L'Enfant et les sortileges*, 1925.

neka zelo stara ženska, ki naj bi prikazovala vse poteze in izraze bremena let, razočaranja, neutolažljive skrušenosti najbolj odmaknjene starosti; vse to na koncu kulminira v neki popolnoma očividni obliki, ki je ponovno rojstvo, ponovni prihod na svet podobe njene lastne matere v njenih najbolj sijočih letih. Tako, imamo tu po Melanie Kleinovi zadostno utemeljitev celotnega fenomena — Q.E.D.

Zabavno je zagotovo to, kar nam je tukaj prineseno glede topologije, kamor se umeščajo fenomeni sublimacije. Toda čutiti morate, da ostajamo nekoliko nezadovoljni, kar zadeva same njene možnosti.

O sublimaciji vam tukaj skušam podati koordinate, ki so potrebne, da bi mogli opredeliti njeno razmerje do tega, kar imenujemo Stvar — v njenem osrednjem položaju, kar zadeva konstituiranje realnosti subjekta. Kako jo čim bliže določiti v naši topologiji?

Mali primer od zadnjič, izposojen od psihologije zbirateljstva — in o katerem ne bi imeli prav, če bi se nadejali, da izčrpa snov, četudi nam dovoljuje, da napredujemo dovolj daleč v smeri tega, za kar gre — ta primer, skratka ponazarja preobrazbo nekega objekta v neko stvar, povzdignitev, nenadno, škatlice vžigalic v dostojanstvo, ki ga poprej nikakor ni imela. Toda razume se, da je to neka stvar, ki zaradi tega pač še ni Stvar.

Če pa Stvar ne bi bila po svojem bistvu zakrita, tedaj mi ne bi bili z njo v takšnem razmerju, ki nas obvezuje — ki obvezuje vsak psihizem — da jo obkroži oziroma celo da ji napravi obrise, da bi jo zapopadel. Tam, kjer se stvar pokaže in potrjuje, se pokaže na domačih, na družinskih poljih. Prav zaradi tega so polja tako opredeljena — Stvar se vedno prikazuje kot zakrita enotnost.

Recimo takole: če Stvar zaseda to mesto v psihičnem ustroju, ki ga je Freudu opredelil na podlagi tematike načela ugodja, ga zaseda zato, ker je, ta Stvar, tisto realnega — tu gre za realno, kolikor nam ga še ni treba omejiti, za realno v njegovi totalnosti, za realno, ki je tako realno subjekta kot tudi realno, s katerim ima subjekt opraviti kot z nečim zunanjim — tisto primordialnega realnega, bi rekli, kar trpi zaradi označevalca, kar utrpi učinke označevalca. Dejansko se prvo razmerje, kakor se pri subjektu konstituira v psihičnem sistemu, ki je sam podrejen homeostazi, zakonu načela ugodja, spreminja v kosme, kristalizira v označevalne elemente. Označevalna organizacija gospoduje nad psihičnim aparatom kakršnega izpričuje preiskava bolnika. Odslej lahko torej v nikalni obliki rečemo, da ni med organizacijo psihičnega sistema v označevalni mreži, v mreži *Vorstellungsrepräsentanzen*, ter med vzpostavitvijo v realnem tega prostora, tega osrednjega mesta, v obliki katerega se za nas prikazuje polje Stvari kot take, nobene razlike.

Natanko v to polje moramo umestiti to, kar nam Freud z druge strani predstavlja kot nekaj, kar mora ustrezati najdbi kot takšni, kar mora biti *wiedergefundene*, ponovno najdeni objekt. Takšna je za Freuda temeljna definicija objekta v njegovi usmerjevalni funkciji, katere paradoks sem že pokazal, kajti za ta objekt nam ni rečeno, da je bil dejansko izgubljen. Objekt je po svoji naravi nek ponovno najden objekt. Da je bil izgubljen, je posledica tega — toda naknadno. Tedaj pa je objekt spet najden, ne da bi drugače kakor iz teh ponovnih najdb vedeli, da je bil izgubljen.

Tu spet naletimo na neko temeljno strukturo, ki nam dopušča trditev, da je Stvar, za katero gre, v svoji strukturi odprta temu, da jo reprezentira nekaj, kar smo nekoč v zvezi z diskurzom dolgočasja in prošnje imenovali Druga stvar: Druga stvar je bistveno Stvar.

In to je druga značilnost Stvari kot zakrite — po svoji naravi je v ponovnih najdbah objekta reprezentirana z drugo stvarjo.

V slavnem Picassovem stavku: *Je ne cherche pas, je trouve*+, ne morete zgrešiti tega, da je najdevanje, *trobar*++ trubadurjev in truverjev, najdevanje vseh retorik tisto, ki iskanje potisne v ozadje.

Kar je najdeno, je očitno iskano, toda iskano po poteh označevalca. To iskanje pa je nekako antipsihično iskanje, po svojem mestu in vlogi je onstran načela ugodja. Kajti po zakonih načela ugodja označevalec projicira izenačevanje, homeostazo, težnjo sistema jaza kot takega k enakomernem investiranju, v to onstranstvo — da bi dosegel njegovo umanjkanje. Dejansko je funkcija načela ugodja, da nosi subjekta od označevalca do označevalca, postavljaje toliko označevalcev, kot je nujno, da se čim niže vzdržuje stopnja napetosti, ki uravnava vse delovanje psihičnega aparata.

Tako smo torej tu privedeni do razmerja človeka do tega označevalca, kar nam bo takoj omogočilo narediti naslednji korak.

Če načelo ugodja z nekim zakonom vabe, prevare uravnava človeško spekulacijo skozi ta neizmerni diskurz, ki ni enostavno narejen iz tega, kar človek artikulira, temveč prav tako tudi iz vsega njegovega delovanja, kolikor je to delovanje obvladano z iskanjem, ki žene diskurz, da v znakih ponovno najdeva stvari — kako more razmerje človeka do označevalca, kolikor je človek lahko manipulator označevalca, kako more to razmerje spraviti človeka v zvezo z nekim objektom, ki reprezentira Stvar? Tukaj nastopi vprašanje, kaj človek dela, kadar obdeluje označevalec.

+ Jaz ne iščem, ampak najdem.

++ Provansalsko *trobar* — najti, odkriti, sestaviti

Težava z označevalcem je v tem, da ne smemo prehitro sprejeti dejstva, da je človek kovač svoje materialne baze+.

V teku dolgih let sem vas privajal na pojem, ki mora ostati primeren in prevladujoč, na pojem tega, kar konstituira označevalec kot tak, namreč na pojem, opozicijske strukture, katere vznik globoko predrugači človeški svet. Drži pa, da je te označevalce v njihovi individualnosti obdelal človek, verjetno s svojimi rokami še bolj kakor s svojo dušo.

Tukaj je naše srečanje in stik z rabo govorice, ki vsaj glede umetnostne sublimacije zmerom brez oklevanja govori o ustvarjanju. Pojem ustvarjanja moramo zdaj natančneje opredeliti, skupaj s tem, kar prinaša s seboj: z neko vednostjo o stvaritvi in o ustvarjalcu, ker je ta pojem osrednji ne le za našo temo, motiv sublimacije, temveč tudi za temo etike v najširšem smislu. Trdim, da lahko neki objekt izpolnjuje to funkcijo — funkcijo, ki mu dovoljuje, da se kot označevalec ne izogne Stvari, temveč jo reprezentira — kolikor je ustvarjen. V skladu z apologom, ki nam ga je oskrbela veriga generacij in za katerega nam nič ne prepečuje, da ga ne bi uporabili, se bomo sklicevali na nemara najbolj prvotno umetniško dejavnost, dejavnost lončarja.

Zadnjič sem vam govoril o škatlici vžigalic, imel sem svoje razloge, in videli boste, da jo bomo spet našli ter da nam bo morda dovolila, da gremo dlje v naši dialektiki o vazi. Toda vaza je bolj preprosta. Zanesljivo je nastala pred škatlico vžigalic. Tukaj je od vedno. Je morda najbolj prvobiten element človeške iznajdljivosti in industrije. Je gotovo sredstvo, potrebščina, ki nam nedvoumno dovoljuje ugotoviti človeško navzočnost tam, kjer jo najdemo. Ta vaza, ki je tu že od nekdaj in ki so jo uporabljali že zdavnaj, da bi nam parabolično, analoško, metaforično omogočili dojeti skrivnosti ustvarjanja, nam še vedno lahko napravi kako uslugo.

Da bi uvideli primernost vaze za to uporabo, si oglejte to, kar nam ponuja Heidegger, zadnji v razmišljanju o temi ustvarjanja, ko nam govori o *das Ding* — prav okrog vaze oziroma nekega vrča nam razvije dialektiko ustvarjanja.

Funkcija *das Ding* v heideggrovski perspektivi razkrivanja, vezanega na konec metafizike, tega, kar on imenuje bit — v to se ne bom spuščal. Vi vsi, kolikor vas je, si lahko ogledate zbirko, naslovljeno *Predavanja in članki*, ter v nji razpravo *Stvar*++. Videli boste vlogo, ki jo v nekem bistvenem človeškem procesu daje stvari Heidegger, vlogo konjunkcije nebesnih in zemeljskih moči okrog nje.

Hočem preprosto to, da se danes držimo elementarnega razločka pri vazi med njeno uslužnostno uporabo kot potrebščine ter njeno označevalno funkcijo. Če je vaza res označevalec in če je to prvi označevalec, ki so ga obdelale človeške roke, tedaj vaza po svojem označevalnem bistvu ni označevalec ničesar drugega kot vsega, kar je označevalno — drugače rečeno, ničesar posebej označenega. Heidegger jo postavi v središče bistva neba in zemlje. Vaza oziroma vrč prvobitne teže z dejanjem pitne daritve, z dejstvom dvojne usmeritve — navzgor, da bi sprejemal, ter v razmerju do zemlje, iz katere nekaj dviga. Prav v tem je funkcija vaze.

Tisto nič posebnega, kar vazo karakterizira v njeni označevalni funkciji, je v svoji utelešeni podobi prav to, kar karakterizira vazo kot takšno. Je prav praznina, ki jo vaza ustvarja, uvajajoč s tem perspektivo svoje zapolnitve. Praznina in polnost sta v vazo vpeljani v nek svet, ki sam od sebe ne pozna nič takšnega. Izhajajoč iz tega obdelanega označevalca, ki je vaza, praznina in polnost kot takšna vstopata v svet, ne več ne manj in v istem smislu.

Tukaj je priložnost, da s prsti otipamo to, kar je varljivega na opoziciji med domnevno konkretnim in domnevno figurativnim — vaza je lahko polna, kolikor je po svojem bistvu najprej prazna. Natanko v istem smislu morata biti tudi govor in diskurz polna ali prazna.

Temu smo se približali na nekem kongresu v Royaumontu, ko sem vztrajal pri dejstvu, da je za vrč z gorčico v našem vsakdanjem in praktičnem življenju bistveno, da nastopa kot prazen vrč z gorčico. To, kar je v tistem času moglo veljati za *concetto*, poanto, bo takoj našlo razlago v perspektivi, kjer napredujemo. V tej smeri greste lahko tako daleč, kot vam to dovoljuje vaša domišljija, pa se zato ne bom upiral temu, da bi v imenu Bornibus, ki ustreza eni najbolj znanih razkošnih oblik vrča za gorčico, prepoznali eno izmed božjih imen, kajti Bornibus je tisti, ki polni vrče z gorčico. Prav pri gorčici pa se dejansko moramo omejiti+.

Primer vrča z gorčico in vaze nam omogoča vpeljati tisto, okrog česar se je vrtel osrednji problem Stvari, kolikor je osrednji problem etike, namreč — če je neka razumna moč, če je bog tisti, ki je ustvaril svet, kako se lahko dogaja, da je, prvič, karkoli napravimo, drugič, česarkoli ne napravimo, na svetu tako slabo?

+ *l'artisan de ses supports* — tudi „proizvajalec svojih materialnih sredstev".

+ Martin Heidegger. *Vortrage und Aufsätze*. Pfullingen, Neske 1967³, II. Teil, *das Ding*, s. 37-55.

+ *borner* — mejiti, označiti z mejniki; besedna igra z *Bornibus*.

Lončar izdeluje vazo začenši z bolj ali manj drobno, bolj ali manj prečiščeno ilovico in v tem trenutku nas ustavijo naši verski pridigarji, da bi nam dali razumeti ječanje vaze pod lončarjevo roko. Pridigar jo včasih pripravi do govorjenja, in sicer na nadvse pretresljiv način, ki seže celo do tarnanja in do tega, da vaza prosi stvarnika, zakaj z njo ravnajo s toliko strogosti ali nasprotno tako sladko. Toda, ker nam v tem primeru, ki ga navajam iz kreacionistične mitologije, prikrivajo, in sicer prav tisti, ki se poslužujejo primera vaze, ki je tako fundamentalen v svetu zamišljenih podob o ustvarjalnem dejanju — rekel sem vam, da so to stalno avtorji na meji religioznega mitičnega, in to ne brez razloga — vaza je narejena iz neke snovi. Nič ni narejenega iz nič.

Vsa antična filozofija se artikulira okrog tega. Če nam je aristotelsko filozofijo tako težko misliti, je to zato, ker mora biti mišljena na način, ki nikoli ne pozablja, da je materija večna in da nič ni narejenega iz niča. Zavoljo tega ostaja ujeta v neko podobo sveta, ki ni nikoli dovolila celo nekemu Aristotelu — četudi bi si težko v vsej zgodovini človeške misli zamislili duha takšne mogočnosti — da bi se izvlekel iz zapore, ki jo je njegovim očem nudil nebesni svod, in da ne bi opazoval sveta, vštevši sveta medčloveških odnsov, sveta govorice, kot vključene v večno naravo, ki je v temelju omejena.

Toda, če opazujete vazo v perspektivi, ki sem jo najprej izpeljal, kot objekt, narejen, da bi reprezentiral obstoj praznine v središču realnega, ki se imenuje Stvar, se ta praznina, takšna kot nastopi v predstavi, prikazuje+ ravno kot neko *nihil*, kot nič. In zaradi tega lončar, prav tako kot vi, ki vam govorim, s svojo roko ustvarja vazo okrog te praznine, jo prav tako kakor mitični stvarnik ustvarja *ex nihilo*, izhajajoč iz luknje. Vsi zbijajo šale o makaronih, ki so luknja z nečim okrog, ali še o topovih. Dejstvo smeha ne spremeni ničesar na pri tem, kar je na stvari — obstaja identiteta med obdelovanjem označevalca ter vpeljavo nekega brezna, neke luknje.

Spominjam se, da sem nekega večera, ko sem bil povabljen na večerjo k nekemu potomcu tistih kraljevskih bankirjev, ki so pred nekaj več kot enim stoletjem v Parizu sprejemali Heinricha Heineja+ +, spravil svojega gostitelja v veliko začudenje, ko sem ga poučil — in pustil sem ga osuplega do tega dne: nedvomno ni pripravljen, da bi si opomogel od tega začudenja — da se je moderna znanost, tista, rojena z Galilejem, lahko razvila le izhajajoč iz biblijske judovske ideologije, ne pa iz antične filozofije in aristotelske perspektive. Napredek učinkovitosti simbolnega zaseganja od Galileja dalje neprestano razširja svoje torišče, použiva okrog sebe sleherno referenco, ki ga omejuje na nazorne danosti, ter se, prepuščajoč označevalcem njihovo polno igro, izteka v znanost, katere zakoni peljejo proti neki vedno večji koherentnosti, toda ne da bi moglo biti kaj manj motiviranega kot to, kar ne obstaja na nobeni točki posebej.

Drugače rečeno, firmament nebes ne obstaja več in celokupnost nebesnih teles, ki so tam najboljša orientacija, nastopa kot nekaj, kar more prav tako ne biti tam — njihova realnost je bistveno zaznamovana, kakor pravi eksistencializem, s pečatom faktičnosti, nebesna telesa so v osnovi kontingentna.

Prav tako tudi ni odveč, da se zavemo, kaj se za nas v limiti začrtuje z ekvivalenco, ki je artikulirana med energijo in maso: to, da bi nekega poslednjega dne moglo priti do tega, da bi se celotno tkivo pojavnosti razkrojilo, izhajajoč iz tega brezna, ki ga mi vanj uvajamo, ter se razblinilo.

Vpeljava tega obdelanega označevalca, ki je vaza, je že popolnoma celovit pojem stvarjenja *ex nihilo*. In pojem ustvarjanja *ex nihilo* se izkaže za koekstenzivnega z natančnim položajem Stvari kot take. Dejansko je prav to način, kako se je v teku stoletij, ki so nas oblikovala, in zlasti obdobij, ki so nam najbližja, umestila artikulacija, ravnotežje moralnega problema.

Neko mesto iz biblije, zaznamovano s potezo optimistične veselosti, nam pravi, da je Gospod, potem ko je naredil svoje delo slavnih šestih dni, na koncu uzrl celoto in videl, da je dobra. Prav isto bi glede tega lahko rekli o lončarju, potem ko je napravil vazo — je dobra, to je dobro, to drži. Drugače rečeno, s strani izdelka je to vedno lepo.

Vsakdo vendarle ve, kaj more priti ven iz vaze ali kaj more vanjo dotekati, in jasno je, da ta optimizem nikakor ni upravičen z delovanjem stvari v človeškem svetu niti s tem, kar njegova dela porajajo. Prav tako se je okrog dobrote in zlobnosti dela kristalizirala tista kriza zavesti, ki je vsaj na Zahodu valovala dolga stoletja ter dosegla vrh v obdobju, na katerega sem namignil tistega dne, ki sem vam navedel nek klasičen Luthrov citat, ki je zelo dolgo časa buril in trpinčil krščansko zavest, saj je šel tja do trditve, da nobena zasluga ne more biti šteta v dobro kakemu delu. Tu nikakor nimamo opraviti z nekim neveljavnim, heretičnim stališčem — zanj govorijo globoki razlogi. Za orientacijo, v reki sekt, ki so se zavestno ali nevede cepile okrog problema zla, je izvrstna zelo preprosta trojna delitev, ki izhaja iz primera vaze, kakršnega smo pravkar razkrili . . .

V svojem tesnobnem iskanju izvora zla se človek znajde pred izbiro med naslednjimi tremi izvori, ker poleg njih tu ni drugega.

+ *ce vide tel qu'il se presente dans la representation, se presente . . .*

+ + Gre kajpada za Rotchilda.

Ne bom vam tukaj pripravil tečaja o katarstvu, povedal vam bom le, kje boste brez težave našli dobro bibliografijo o tej temi: v knjigi, o kateri ste vse nedvomno slišali govoriti in ki ni najboljša o tej snovi niti zelo globoka, je pa zelo zabavna — *Ljubezen in Zahod* Denisa de Rougemonta[+].

Ponovno sem jo prebral v pregledani izdaji; pri drugem branju mi je bila manj neprijetna kot sem pričakoval in mi je celo zelo ugajala. Glede na posebno avtorjevo pojmovanje boste v njej našli dovolj dobro predstavljene vse vrste podatkov, ki nam omogočajo, da si predočimo to globoko krizo, ki jo katarska ideologija, recimo teologija, zaznamuje v razvoju misli zahodnoevropskega človeka, kajti zanj gre — čeprav nam avtor pokaže, da imajo reči, o katerih govori, verjetno svoje korenine v nekem obmejnem področju tega, čemur smo navajeni reči Zahod, termin, na katerega na noben način nisem navezan in o katerem gotovo ne bi imeli prav, če bi ga naredili za stožer naših misli.

Karkoli je že na tem, v nekem določenem preobratu skupnostnega življenja v Evropi se je postavilo vprašanje o tem, kaj ne gre v ustvarjanju kot takšnem. To vprašanje se je postavilo za ljudi, o katerih nam je zelo težko vedeti, kaj natanko so mislili in kaj je po svojih globokih incidencah dejansko zastopalo to mistično in religiozno gibanje, ki ga imenujemo katarska herezija. Lahko bi celo rekli, da je to edini zgodovinski primer, kjer se je neka časovna oblast in moč izkazala za tako učinkovito, da ji je uspelo zatreti skoraj vse sledove procesa: ta podvig je uspel, rimski in katoliški sveti Cerkvi. O teh stvareh moramo brskati po kotih, po dokumentih, med katerimi so zelo redki dovolj zanesljivi. Celo sami inkvizicijski procesi so razblinjeni ter imamo o njih samo nekaj stranskih pričevanj, tu pa tam. Nek dominikanski pater na primer pravi, da so bili katari zelo pošteni ljudje, vseskozi krščanski po svojem načinu življenja, ter da so imeli izjemno čiste življenjske običaje.

Rad verjamem, da so bile njihove nravi izjemno čiste, saj se jim je bilo treba vseskozi izogibati kakršnegakoli dejanja, ki bi moglo kakorkoli že podpirati neprestano nadaljevanje tega sveta, ki je v svojem bistvu slab in ogaben. Izvajanje popolnosti je bilo torej v bistvu v tem, da so — v stanju najvišjega odvračanja — stremeli k smrti, znaku ponovne vključitve v nek animičen svet, ki ga karakterizirata čistost in svetloba, svet resničnega, dobrega prvotnega Stvarnika, čigar stvarstvo je bilo omadeževano s posegom zlega Stvarnika, Demiurga, ki je uvedel vanj ta strašen element, porajanje oziroma ploditev, ter prav tako trohnenje in gnitje, se pravi preobraževanje.

Tako je bila v aristotelski perspektivi preoblikovanja materije v neko drugo materijo, ki se samodejno poraja, neprenehljivost materije mesto zla.

Kakor vidite, je rešitev preprosta. Ima določeno koherentnost, če nemara že nima vse zaželene strogosti.

Eden redkih zanesljivih dokumentov, ki jih imamo o tem podvzetju — kajti ne vemo, kakšen je v osnovi bil katarski nauk — je neko pozno delo, — kar nas mora navdati z nekaj pridržki — ki je bilo odkrito leta 1939 ter objavljeno z naslovom *Knjiga o dveh principih*. Brez težav ga najdete v *Katarskih spisih*, zelo lepi knjigi, ki jo je pripravil Rene Nelli[++].

Zlo je v materiji. Toda odprto ostaja — in nedvomno je to nepogrešljiv stožer, da bi razumeli, kaj se je zgodovinsko odvijalo glede moralne misli okrog problema zla — odprto ostaja to, da je zlo lahko drugje. Zlo je lahko edinole v delih, ne le v tej ostudni materiji, zaradi katere bo ves napor askeze v tem, da se obrnemo stran od nje, ne da bi se spuščali v nek svet, ki mu pravimo mističen in ki se nam prav tako lahko prikaže kot mitičen oziroma iluzoren; zlo je lahko v Stvari.

Zlo je lahko v Stvari, kolikor Stvar ni označevalec, ki vodi delo, kolikor prav tako ni material dela, temveč kolikor Stvar vzdržuje prisotnost človeškega v srcu mita o ustvarjenju, mita, na katerega je navezano vse vpraševanje — karkoli bi že storili, celo če bi se požvižgali na Stvarnika kakor na lanski sneg, pa nič manj ne drži, da termin zla mislite in ga postavljate pod vprašaj v kreacionističnih terminih. Dejansko gre za Stvar, kolikor je definirana s tem, da definira tisto človeško — četudi nam prav človeško uhaja.

Na tej točki to človeško ne bi moglo biti definirano drugače kakor na način, s katerim sem pravkar definiral Stvar, namreč tisto realnega, kar trpi zaradi označevalca, kar utrpi njegove učinke.

Dobro pazite na tole — freudovska misel nas usmerja k temu, da si zastavimo problem tega, kar je v srcu delovanja načela ugodja, namreč nek onstran tega načela ugodja in zelo verjetno tisto, kar sem ondan imenoval neka v osnovi dobra ali zla volja. Prav gotovo se tukaj vašemu mišljenju nastavljajo in ponujajo vse vrste pasti in fascinacij, namreč: kaj pomeni to, če je človek, kakor pravijo — kakor da bi bilo človeka tako enostavno definirati — v jedru dober ali slab. Toda

---

[+] Denis de Rougemont: *L'Amur et l'Occident*, Paris, Librairie Plon 1972. Lacan citira „edition revisee", 1956

[++] Dondaine A., O.P.: *Le Liber de doubus principiis*, Istituto storico domenicano, Santa Sabina, Roma 1939, in Nelli, R.: *Ecritures Cathares*, Paris, Planete 1968

ne gre za to, gre za celokupnost. Gre za dejstvo, da človek obdeluje ta označevalec ter ga uvaja v svet — drugače rečeno, gre za to, da ugotovimo, kaj dela, obdelujoč ga po podobi Stvari, saj je za Stvar značilno, da si je ne moremo zamisliti. Semkaj se umešča problem sublimacije.

Zato jemljem za izhodišče, zgodovino *Minne*. Zajel sem jo s terminom, kar je posebej zgleden ter v nemščini ni dvoumen. *Minne* je prav dobro razločena od *Liebe*+, medtem ko nam v francoščini služi ista beseda *amour*.

Problem obravnavanega avtorja je spoznati zvezo, ki morda obstaja med tako globoko in skrivno herezijo, ki začenja obvladovati Evropo od konca 11. stoletja — ne da bi mogli vedeti, ali stvari ni — so segale še bolj v preteklost — ter nastopom, artikulacijo, izvajanjem neke celotne morale, neke celotne etike, nekega celotnega življenjskega stila, ki se imenuje dvorska ljubezen.

Nič ne pretiravam, če vam rečem, da so — potem ko so bila pregledana vsa ekonomska, politična, družbena, zgodovinska dejstva ter uporabljene vse naše metode interpretacije neke nadstavbe — sodobni zgodovinarji zares soglasno sprejeli in priznali nemožnost, da bi našli rešitev. Nič nam ne daje popolnoma zadovoljive razlage uspeha te izredne mode v nekem ne tako sladkem niti ne omikanem obdobju, prosim, da mi to verjamete — nasprotno. Komaj smo se izmotali iz prvotnega fevdalnega sistema, ki je v praksi pomenil gospostvo nad veliko geografsko površino z razbojniškimi običaji, že so tu natanko izdelana pravila nekega odnosa moškega do ženske, ki ima vse značilnosti osupljivega paradoksa.

Ker je že pozno, ga ne bom niti začel razvijati. Kljub temu vedite, kaj bo moja tema prihodnjič — zagoneten in dvoumen problem tega, za kar gre pri ženskem objektu. Ne verjemite, da bi bila to neka stvar, ki ustreza mojim sposobnostim — ne bom poskušal uvajati svojih šibkih sredstev raziskovanja v to vprašanje. Toda dejstvo, da ta objekt hvale, službe, podrejanja in vseh vrst stereotipnega čustvenega in ljubezenskega obnašanja privrženca dvorske ljubezni v razmerju do dame, da ta objekt — dama — nekega avtorja pripravi do trditve, da se zdi, kot da vsi poveličujejo eno samo osebo, je gotovo takšne narave, da odpira kopico vprašanj. Romanist, o katerem govorim, je g. Andre Morin, profesor na Filozofski fakulteti univerze v Lillu, ki mu prav tako dolgujemo zelo lepo antologijo *Minnesang,* ki je izšla pri Aubieru.

Ta stvaritev je funkcija nekega objekta, ob katerem se moramo vprašati o natančni vlogi, ki so jo tu igrale osebe iz mesa in kosti, ki so bile vendarle še tako vpletene v to zadevo, saj lahko zlahka navedemo dame in osebe, ki so bile v središču širjenja tega novega stila obnašanja in eksistence v trenutku, ko je vzniknil. Prve zvezde družbene epidemije te vrste so poznali prav tako dobro, kakor danes vsi poznajo g. Sartra in gospo de Beauvoir. Eleonora Akvitanska ni mitična oseba, njena hči, grofica de Champagne, pa tudi ne.

Pomembno bo videti, kako morejo biti nekatere uganke, ki si jih ob tej temi zastavljajo zgodovinarji, za nas rešene s pomočjo nauka, ki vam ga razvijam, analitičnega nauka, ki nam omogoča razložiti ta fenomen kot delo sublimacije v njenem najčistejšem dometu.

Videli boste prav do podrobnosti, kako tukaj ravnajo, da bi dali nekemu objektu, ki je ob tej priliki imenovan dama, vrednost reprezentacije Stvari. Nato mi bo to omogočilo — če naj vam začrtam pot, ki jo moramo še prehoditi, preden vas sredi februarja ne zapustim — da vam pokažem, kaj je od te konstrukcije kot posledica še danes na delu v razmerju do ženskega objekta, s problematičnim značajem, ki ga ima zadeva za nas še dandanašnji. Zadevo bomo morali zapopasti v formah analitične strukture.

Po tej februarski ločitvi je moja namera, da vam omogočim izmeriti v njeni pravi vrednosti vsebino tega, kar prinaša Freud novega. Ideja ustvarjanja je konsubstancialna vaši misli. Nihče ne more, tudi vi ne, misliti v drugačnih terminih kot v kreacionističnih. Za kar verjamete, da je najbolj običajen model vašega mišljenja, namreč evolucionizem, je — tako kot pri vas kakor pri vseh vaših sodobnikih — neka oblika obrambe, oprijemanje za religiozne ideale, ki vam preprečujejo, da bi videli, kaj se dogaja v svetu okrog vas. Toda iz tega, da ste kakor vsi, najsi to veste ali ne, ujeti v pojem stvarjenja, še ne sledi, da ste si povsem na jasnem o Stvarniku.

Jasno pa je, da je bog mrtev, To je tisto, kar Freud od začetka do kraja izraža v svojem mitu — ker je bog izšel iz dejstva, da je oče mrtev, to nedvomno pomeni, da smo opazili — zato Freud o tem tako odločno razmišlja — da je bog mrtev. Toda prav tako, ker Freud obravnava očeta, mrtvega na začetku, je bil bog mrtev že od nekdaj. Vprašanje Stvarnika v Freudovi misli zastavlja torej vprašanje o tem, na kaj mora biti dandanašnji navezano to, kar je od kreacionizma še vedno dejavno.

Tu je meja, končni člen našega raziskovanja tega leta — način, kako se za nas postavlja vprašanje, kaj je s Stvarjo. To je tisto, česar se Freud loteva v svoji psihologiji gona. *Trieb* nikakor ni omejen na nek psihološki pojem — je absolutno temeljni ontološki pojem, ustrezajoč neki krizi zavesti, ki nam je ni treba v popolnosti naznačiti, ker jo živimo.

Kakorkoli jo že živimo, smisel tega, kar vam skušam razviti, je doseči, da bi se je zavedli.

27. januar 1960

+ *Minne* — ljubezen; spomini; udvorljiva služba ženski; *Liebe* — ljubezen, ljubezenska želja.

XI

DVORSKA LJUBEZEN V ANAMORFOZI

To, kar je treba upravičiti, niso preprosto drugotne koristi, ki jih lahko individui potegnejo iz svojih poetskih proizvodov, marveč sama izvirna možnost neke funkcije, kakršna je poetska, se pravi izvirna možnost, da je strukturna vloga takšne funkcije priznana z družbenim konsenzom.

No, nek tak konsenz se je izoblikoval v neki določeni epohi naše zgodovine, ob idealu dvorske ljubezni. Za nek določen krog, pa naj je ta bil še tako ozek, je ta ideja delovala kot načelo neke morale, cele vrste ravnanj, zvestob, ukrepov, uslug, vzornih vedenj. Vse to nas kar najbolj neposredno zanima, ker je njegov stožer kaj? neka erotika.

3

Stvar, za katero nam gre, se je verjetno pojavila sredi ali celo na začetku 11. stoletja, trajala pa je skoz vse 12. stoletje, v Nemčiji celo do začetka 13. stoletja. Gre za dvorsko ljubezen in za njene pesnike, pevce, ki so se v srednji Franciji imenovali trubadurji, na severu Francije truverji, v germanskem prostoru pa *Minnesänger*, medtem ko se je ta pojav le bežno dotaknil Anglije in nekaterih španskih področij. Te igre, vezane na nek natančno opredeljen pesniški poklic, so vzniknile v tej epohi, nato pa so kmalu zatonile, tako da so kasnejša stoletja ohranila zgolj bolj ali manj nejasen spomin nanje.

V najvišjem trenutku, ki sega približno od začetka 11. stoletja do prve tretjine 13. stoletja, je zelo svojevrstna tehnika pesnikov dvorske ljubezni igrala vlogo, ki ji sicer danes ne moremo natanko izmeriti dometa, lahko pa smo prepričani, da je kar najbolj občutno zaznamovala življenje dvorskih krogov, krogov plemenitnikov, ki so zavzemali visok položaj v družbi.

Včasih kdo postavi vprašanje, če so sodišča ljubezni sploh res obstajala. Michel de Nostre-Dame, sicer imenovan Nostradamus, na začetku 15. stoletja tako predstavi način razsojanja Dam, katerih blesteča imena z langedoškim zvenom navaja, da nas ob tem nujno spreleti hladen piš nečesa tujega. Vse to je zvesto povzel Stendhal v *O ljubezni*[*], čudoviti knjigi o tej stvari, povezani s ponovnih vzponom zanimanja za dvorsko poezijo v romantiki — tej poeziji so takrat rekli provansalska, čeprav je veliko bolj tuluška, celo limuzinska.

Obstoj in delovanje teh kazuističnih ljubezenskih razsodb, ki jih omenja Michel de Nostre-Dame, sta diskutabilna in o njiju se je tudi diskutiralo. Vendar pa nam ostajajo teksti, še posebej delo Andréja de Chapelaina, ki ga je Renouart uredil in objavil leta 1917. Skrajšani naslov tega dela je preprosto *De arto amandi* — torej popoln homonim Ovidijeve razprave, ki so jo nenehno prepisovali srednjeveški menihi.

Ta rokopis iz 14. stoletja, ki ga je v Narodni knjižnici našel Reouart, vsebuje besedilo razsodb, ki so jih dejansko izrekle Dame, katerih zgodovinski obstoj lahko povsem nedvoumno potrdimo — gre namreč za Eleonoro Akvitansko, ki je bila zaporedoma (ta *zaporedoma* implicira tesno osebno udeležbo pri drami, ki je sledila) soproga Ludvika VII. Mladega in Henrika Plantageneta, s katerim se je poročila, ko je bil vojvoda normandijski, kasneje pa je postal angleški kralj, kar je potegnilo za sabo vrsto zahtevkov do francoskega ozemlja; nato za njeno hčerko, ki se je poročila z nekim Henrikom I., šampanjskim grofom, in še za druge, katerih obstoj je zgodovinsko potrjen.

V omenjenem rokopisu piše, da so vse sodelovale pri razsodbah ljubezenske kazuistike, ki se nanašajo na povsem tipizirane, nikakor ne aproksimativne poteze s konotacijo ideala, ki mu je treba slediti; skušal vam bom podati nekaj teh potez.

Vseeno je, če jih vzamemo iz sredozemskega ali germanskega območja, saj je razlika zgolj v označevalcu, ki v prvem primeru pripada *langue d'oc*[x], v drugem pa germanskem jeziku; ta poezija se je namreč razvijala v vulgarni govorici. Razen v označevalcu se termini prekrivajo in si ustrezajo — gre za isti sistem, ki se organizira okoli različnih tem, med katerimi je na prvem mestu tema žalovanja, celo žalovanja do smrti.

Kot se je izrazil eden tistih, ki so na začetku 19. stoletja v Nemčiji razvili poteze tega sistema, je izhodišče dvorske ljubezni v tem, da gre za sholastiko nesrečne ljubezni. Raznoteri termini opredeljujejo register, znotraj katerega so dosežene vrednote Dame; ti termini predstavljajo to ali ono normo, ki uravnava menjave med partnerjema tega edinstvenega obreda — nagrado, dobrotljivost, milost — *Gnade* — blaženost. Če si hočete predstaviti to skrajno pretanjeno in zapleteno organizacijo, pomislite na Zemljevid Nežnosti, četudi se tukaj ta organizacija pojavi v veliko bolj bledi obliki; v nekem drugem trenutku zgodovine so namreč tudi precioze postavile v ospredje neko določeno družabno umetnost konverzacije.

Pri dvorski ljubezni so zadeve toliko bolj presenetljive, ker se pojavi v dobi, glede katere zgodovinski podatki kažejo, da ni v nji prav nič ustrezalo temu, čemur bi lahko rekli vzpon ali celo osvoboditev ženske. Da bi vam dal neko predstavo o teh stvareh, zadošča, če vas spomnim na zgodbo grofice de Cominges, hčerke nekega Guillauma de Montpelliera, ki se je pripetila v dobi najvišjega razcveta dvorske ljubezni.

Neki Pierre Aragonski, kralj Aragonije, si je zelo prizadeval, da bi razširil svojo oblast severno od Pirenejev, in sicer kljub oviri, ki jo je v tej dobi predstavljal prvi prodor severne poti sredozemski Franciji, namreč albižanska križarska vojna in zmage Simona Monttortskega nad tuluškimi grofi; ker je bila grofica de Comminges po smrti svojega očeta naravna definja grofije Montpellier, se je zgolj zaradi tega njenega naziva hotel na vsak način z njo poročiti.

Toda ta oseba je bila že poročena, poleg tega pa njeni naravi nikakor ni ustrezalo, da bi se zapletala v tovrstne umazane intrige. Bila je zelo zadržana, celo blizu svetništvu v religioznem pomenu besede, saj se je njeno življenje dejansko končalo v Rimu, kjer je bila na glasu svetnice. Politične kombinacije, predvsem pa pritisk enega izmed vazalov Pierrea Aragonskega, so jo prisilili, da je zapustila svojega moža. Poseg papeža je le-tega prisilil, da jo je spet vzel k sebi, toda po smrti njenega očeta se je vse zgodilo po volji močnejšega gospoda — mož, ki je je imel zadosti in je medtem že vrgel oko na druge ženske, jo je spodil in končno se je poročila z omenjenim Pierrom Aragonskim, ki pa je z njo tako slabo ravnal, da je kmalu pobegnila; tako se je njeno življenje končalo v Rimu pod zaščito papeža, ki je ob tej priložnosti deloval kot edini zaščitnik preganjane nedolžnosti.

Slog te zgodbe vam preprosto pokaže, kakšen je bil dejanski položaj ženske v fevdalni družbi. V pravem pomenu besede je bila to, kar nakazujejo elementarne strukture sorodstva — nič drugega kot korelat funkcij družbene menjave, opora nekega določenega števila dobrin in znamenj moči. Po svojem bistvu je bila identificirana z neko družbeno funkcijo, ki ne pušča nikakršnega mesta njeni osebnosti in njeni svobodi — razen v okviru religioznega prava.

V tem kontekstu je delovala zelo nanavadna funkcija pesnika dvorske ljubezni. Pomembno je, da si pravilno predstavite družbeni položaj teh pesnikov, ker vam ta lahko vsaj malo osvetli temeljno idejo, podobo, ki jo daje freudovska misel o tem, kako umetnik v zapozneli obliki, prek sublimacije, realizira neko družbeno funkcijo.

Gre za zadovoljitve težnje k moči, pravi Freud. Zato moramo poudariti nenavadno dejstvo, da je, denimo, v celoti *Minnesange* — 126 jih je v zborniku *Manuscrit des Manes*, ki se je na začetku 19. stoletja nahajal v pariški Narodni knjižnici in ga je Heinrich Heine občudoval kot izvir nemške poezije, leta 1888 pa so ga po nekakšnih pogajanjih, vendar povsem upravičeno, vrnili Nemcem in je sedaj v Heidelbergu — veliko število pesnikov, katerih družbeni položaj ni bil nižji od položaja cesarja, kralja ali vsaj princa.

Prvi med trubadurji je bil neki Guillaume de Poitiers, sedmi grof poitierski, deveti vojvoda akvitanski; preden se je posvetil pesniški dejavnosti, ki začenja dvorsko poezijo, je bil, kot se zdi, strašen razbojnik, kakršen je bil v tej dobi pač sleherni plemiški gospod, ki je kaj dal nase. V številnih prigodah, ki vam jih bom prihranil, si je za usluge, ki so jih drugi upravičeno pričakovali od njega, prigrabil izsiljevalsko krivično plačilo. Nato pa je od določenega trenutka postal pesnik te edinstvene ljubezni. ...

Ne bom govoril o zlahka prepoznatljivih motivih te poezije, ker nam za to primanjkuje časa in ker bomo nanje naleteli v primerih, ob katerih bom pokazal to, čemur bi lahko rekli njihov konvencionalni izvir.

Glede tega se strinjajo vsi zgodovinarji — dvorska ljubezen je bila, na kratko povedano, pesniška dejavnost, način poigravanja z določenim številom motivov idealizirajoče konvencije, ki ji ni moglo nič ustrezati v realnosti.

Te ideale, med katerimi je na prvem mestu ideal Dame, pa kljub temu najdemo v kasnejših razdobjih tja do današnjega dne. V organizaciji sentimentov sodobnega človeka igrajo povsem konkretno vlogo in v nji nadaljujejo svoje korakanje.

Dejansko imamo opraviti s korakanjem, se pravi z nečim, kar izvira iz sistematične in namerne uporabe označevalca kot takega.

Vsi napori, da bi dokazali sorodnost tega aparata, organizacije teh oblik dvorske ljubezni, z nevemkakšno intuicijo religioznega, denimo mističnega izvira, se pravi da bi dokazali tovrstno poreklo tiste stvari, na katero meri, ki jo postavlja v središče in povzdiguje dvorska ljubezen, so, kot nam kaže izkustvo, spodleteli.

Na ravni ekonomije nanašanja subjekta na objekt ljubezni so nekatere sorodnosti med dvorsko ljubeznijo in tujimi, hindujskimi, celo tibetanskimi mističnimi izkustvi.

Vsakdo ve, kakšen poudarek je temu dal Denis de Rougemont, in zato sem vam tudi priporočil knjigo Henrija Corbina. Kljub temu pa tu naletimo na velike težave, celo na kritično ugotovljive nemožnosti, če nič drugega že zaradi razlogov datiranja.

Sorodne poteze najdemo na primer pri nekaterih muslimanskih pesnikih iz španskega polotoka, vendar je njihova poezija novejšega datuma od poezije Guillauma de Poitiersa.

Z gledišča strukture nas zanima dejstvo, da je lahko neka pesniška ustvarjalnost — drugotno, v svojih zgodovinskih posledicah — tako določujoče vplivala na nravi, in sicer v času, ko so bili izvir in glavne besede (les maitres mots) te zadeve že povsem pozabljeni. Toda o funkciji te sublimne ustvarjalnosti lahko sodimo zgolj na podlagi njenih strukturnih potez.

Objekt, v tem primeru ženski objekt, je vpeljan na zelo nenavaden način, na način odtegnitve, nedosegljivosti.

Nedosegljivost objekta je načelne narave, ne glede na to, kakšen je družbeni položaj tistega, ki deluje v tem registru — nekateri so po svojem rojstvu služabniki, *sirvens*, tako kot, denimo Bernard de Ventadour, sin nekega služabnika na gradu Ventadour, ki je bil trubadur.

Damo lahko, glede na njen pesniški položaj, opevamo le, če predpostavimo neko pregrado, ki jo obkroža in osamlja.

Z druge strani privzema ta objekt, *Domnei*, kot mu pravijo — vendar jo pogosto naslavljajo tudi z moško obliko, *Midom*, se pravi moj gospod — privzema torej ta Dama nepersonalizirane poteze, tako da so že številni pisci opazili, kako se zdi, kot da se vsi pesniki naslavljajo na isto osebo.

Dejstvo, da njeno telo ob priliki opisujejo kot *g'ra delgat e gen* — tolstost je bila v tej dobi del sex-appeaala: *e gen* pomeni ljubka — vas ne sme zapeljati, ker so jo zmerom tako imenovali. V tem pesniškem polju je ženskemu objektu odvzeta sleherna realna substanca. Zato je kasneje kakšne metafizičen pesnik, denimo Dante, tako zlahka naredil iz neke osebe, za katero vemo, da je dejansko obstajala — namreč iz male Beatrice, o kateri vemo, da se je zaljubil vanjo, ko ji je bilo devet let, in da je bila v središču njegovega pesnikovanja od *la Vita Nuova* do *Božanske Komedije* — ekvivalent filozofije, v zadnji instanci celo posvečene znanosti, in se obračal nanjo z besedami, ki so bile tako bližje čutnosti, bolj kot je omenjena oseba postajala alegorično bitje. O ljubezni govorimo z najbolj grobimi besedamo natanko takrat, kadar je oseba, na katero se naslavljamo, spremenjena v čisto simbolno funkcijo.

Tu lahko vidimo, kako deluje v čisti obliki območje tistega mesta, kamor je usmerjena težnja v sublimaciji: moški zahteva, moški ne more drugače, kot da zahteva, naj mu bo odvzeto nekaj realnega. Ko sem z nekom govoril o tem, kar skušam pokazati v *das Ding*, je to mesto na način, ki se mi zdi zelo ljubek, imenovan vakuola.

Tega izraza ne zavračam, čeprav je njegov čar v histološkem referenčnem okviru. Dejansko imamo opraviti z nečim takšnim, če se prepustimo tistemu kar najbolj kočljivemu sanjarjenju, ki je značilno za nekatere sodobne znanstvene spekulacije, namreč za tiste, ki ob procesu prenašanja znotraj neke organske strukture, ob tej pseudopodični funkciji govorijo o komunikaciji. V tem seveda ni komunikacije v pravem pomenu besede. Toda če bi se v nekem enoceličnem organizmu ta komunikacija organizirala okoli vakuole in merila na funkcijo vakuole kot takšne, bi tu dejansko imeli pred sabo shematično predstavo tega, za kar nam gre.

Zares, kje se za nas ustvari vakuola? V središču označevalnega sistema, kolikor je tista zadnja zahteva, naj nam bo odvzeto nekaj realnega, bistveno vezana na prvobitno simbolizacijo, katere pomen se v celoti prekriva z darilom ljubezni.

Glede na to me je seveda presenetilo dejstvo, da terminologija dvorske ljubezni vsebuje besedo *domnei*. Ustrezen glagol je *domnoyer*, ki pomeni nekaj takega kot ljubkovati, poigravati se z. Kljub temu, da na ravni označevalca v njem odmeva dar (le don), pa nima *domeni* nič opraviti s to besedo, marveč meri na isto kot *Domna*. Dama, namreč tista, ki v teh zadevi dominira.

Vse to ima tudi svojo zabavno plat in nemara bi bilo treba historično preiskati metaforično težo, ki je lastna besedi *donner* (dati) v dvorski ljubezni. Lahko ta *donner* umestimo v razmerje med partnerjema, in sicer tako, da označuje pretežno eno ali drugo smer tega razmerja? Morda je edini izvir te metaforične teže označevalno okuženje besede *donner* s terminom *domnei* in uporabo besede *domnoyer*.

V tej dobi, ko je, kot nam kažejo zgodovinski podatki, vladal razkorak med posebej težkimi okoliščinami v realnosti in nekaterimi temeljnimi človeškimi zahtevami, je ustvarjalnost dvorske poezije skušala umestiti na mesto Stvari neko razsežnost nelagodja v kulturi. V skladu z načinom sublimacije, ki je lasten umetnosti, se je ustvarjalnost poezije izpričevala v postavitvi nekega objekta, ki bi mu lahko rekli objekt, ki nas spravi v norost, nečloveški partner.

Dama ni nikoli opredeljena s svojimi dejanskimi in konkretnimi vrlinami, s svojo modrostjo, preudarnostjo ali vsaj primernostjo. Če je opredeljena kot modra, potem gre zgolj za nekakšno nematerialno modrost, ki je je deležna, ki jo bolj zastopa kot pa izkazuje s svojimi dejanji, saj so nasprotne preizkušnje, ki jih nalaga svojemu služabniku, tako poljubne, kot je to le mogoče.

Dama je po svojem bistvu, kot so temu rekli kasneje, v dobi obledelih odmevov te ideologije, kruta — in *podobna tigricam iz Irkanije*. Vendar pa se ta skrajna poljubnost nikjer ne izrazi bolje kot

pri avtorjih, ki so ustvarjali v najvišjih trenutkih dvorske poezije, denimo pri Chretienu de Troyesu.

4

Potem ko sem poudaril umetenost dvorske konstrukcije in preden bom pokazal, kako trdožive so se pokazale te umetelnosti in kako so s časom še bolj zapletale razmerja med moškim in njegovim služenjem ženski, bi rad še povedal, da prav anamorfoza omogoča natančneje opredeliti to, kar ostaja v tej perspektivi nekoliko nejasno in zamegljeno, namreč narcistično funkcijo.

Kot veste, se zrcalna funkcija, ki sem jo vpeljal kot zgled imaginarne strukture, umešča v narcistično razmerje. In gotovo je bilo že dovolj jasno predočeno idealizirajoče poveličevanje, zanesено povzdigovanje drugega, na kar izrecno meri ideologija dvorske ljubezni, se pravi njen v osnovi narcistični značaj. No, mala podoba, ki jo predstavlja anamorfoza, nam da videti, za katero zrcalno funkcijo gre.

Opraviti imamo z ogledalom, onstran katerega se zgolj po naključju projicira subjektov ideal. Ogledalo lahko priložnostno implicira narcistične mehanizme, še posebej njegovo destruktivno, agresivno razsežnost, o kateri bomo še govorili. Vendar pa hkrati opravlja neko drugo vlogo — vlogo meje. Je to, česar se ne da prekoračiti. Organizacija nedosegljivosti objekta je res edina, na kateri participira; ni pa ogledalo edino, ki participira na nji.

Obstoji cela vrsta motivov, ki tvorijo predpostavke, organske danosti dvorske ljubezni. Denimo tole — objekt ni zgolj nedosegljiv, marveč ga od tistega, ki hrepeni po njem, ločujejo raznovrstne okultne zle sile, ki jim ljubka provansalščina, med drugim, pravi *langzengiers*. To so ljuboseumneži, a tudi opravljivci.

Druga bistvena tema je tema skrivnosti. Ta tema se izraža v nekem določenem številu prikrivanj, med katera spada, denimo, dejstvo, da je objekt imenovan zgolj v navzočnosti zaupnega posrednika, ki se mu pravi *Senhal*.

Na to isto dejstvo naletimo tudi v arabski poeziji s podobno vsebino, kjer je ta nenavadni obred zmerom znova presenetil opazovalce, saj so oblike, v katerih nastopa *Senhal*, včasih izjemno pomenljive. Zgodovinarji so bili še posebej pozorni na dejstvo, da je izredni Guillaume de Poitiers na nekem mestu v svojih pesmih objekt svojih hrepenenj imenoval *Bon Vezi*, kar pomeni Dober Sosed; ob tem so se seveda zgubili v množici domnev, vendar niso ugotovili nič drugega kot to, da ta oznaka meri na neko Damo, o kateri vemo, da je igrala pomembno vlogo v njegovem življenju, neko razuzdanko, kot se zdi, katere ozemlje je mejilo na ozemlje Guillauma.

Veliko pomembnejše od dejstva, da se ta oznaka nanaša na sosedo, Damo, ki jo je Guillaume de Poitiers ob tej priliki nadlegoval je razmerje med tem izrazom in med tistim, ki ga uporablja Freud, ko govori o osnovah psihološke vojne za Stvar, *Nebenmensch* — s tem natanko opredeli mesto, ki ga v zgodovinskem razvoju, ki je v pravem pomenu krščanski, zavzema apoteoza bližnjika.

Skratka, doseči hočem, da bi začutili, kako je neka umetelna, izumetničena organizacija označevalca tista, ki v nekem trenutku fiksira poti neke določene askeze oziroma smisel, ki ga moramo v psihični ekonomiji dati ovinkastemu ravnanju.

V psihičnem aparatu ovinek ne nastopi zmerom zgolj zato, da bi uskladil vsebino, ki je organizirana v področju načela ugodja, s tem, kar se prikazuje kot struktura realnosti. So tudi ovinki in ovire, ki se organizirajo zato, da bi izstopilo območje vakuole kot tako. Tu bi morali začrtati obrise neke določene transgresije želje.

Ključna je etična funkcija erotizma. Freudizem ni konec koncev nič drugega kot nenehna aluzija na to plodnost erotizma v etiki, četudi je ne formulira kot take. Tehnike, s katerimi imamo opraviti v dvorski ljubezni — te tehnike so dovolj natančne, da lahko na njihovi podlagi zaslutimo, kaj se v področju, ki ga navdihuje erotizem dvorske ljubezni, dogaja v zadevah, ki so v pravem, ozkem pomenu besede seksualne narave — so tehnike zadrževanja, suspenzije, *amor interruptus*. Stopnje, ki jih dvorska ljubezen predpisuje pred tem, čemur zelo skrivnostno pravi *dar milosti* — konec koncev ne vemo, kaj je to bilo — skoraj povsem ustrezajo temu, kar Freud v svojih *Treh razpravah* razvija kot področje predhodnih ugodij.

Paradoks tega, čemur bi lahko iz perspektive načela ugodja rekli učinek *Vorlust*, predhodnih ugodij, pa je natanko v tem, da ta ugodja vztrajajo proti usmerjenosti načela ugodja. O seksualnem vrednotenju predhodnih stopenj ljubezenskega dejanja lahko govorimo le toliko, kolikor je navzoče ugodje, ki nam ga daje samo želenje, se pravi strogo vzeto ugodje, ki nam ga daje izkustvo neugodja.

Glede tega dejanja, te stopitve, nikoli ne moremo vedeti, ali gre za mistično združitev, za oddaljeno pripoznanje s strani Drugega ali za kaj drugega. V številnih primerih se zdi, da je za zaljubljenca dvorske ljubezni najvišji dar funkcija, podobna blagorju, pozdravu — znak Drugega kot takega in nič več. Vse to je bilo predmet daljnosežnih spekulacij, ki so nekatere šle celo tako daleč, da so ta blagor poistovetile z blagorjem, ki je v *consolateum* obravnaval razmerja najbolj

vzvišenih stopenj katarske iniciacije. Preden pa pridemo do tega sklepnega člena, nam erotska tehnika natančno razloči in razčleni etape — te etape obsegajo pitje, govorjenje, dotikanje, ki ga lahko deloma poistovetimo s tem, čemur pravimo usluge, in poljubljanje, *osculum*, zadnja etapa pred milostno združitvijo.

Vse to je za nas tako očitno enigmatične narave, da so nekateri skušali pojasniti dvorsko erotiko celo z njeno sorodnostjo s hindujsko ali tibetansko erotiko, ki je bila, kot se zdi, kodificirana na kar najbolj natančen način in je tvorila askezo discipline ugodja, skoz katero lahko za subjekta vznikne nekakšna doživeta substanca. Domneva, da so trubadurji dejansko prakticirali nekaj podobnega, je plod čiste ekstrapolacije; osebno ne vejamem, da je šlo za kaj takega. In ne da bi predpostavili istovetnost med praksami, ki pripadajo različnim kulturnim območjem, menim, da je bil za nas odločilen vpliv te dvorske poezije.

Glede na precejšen neuspeh raznoterih del, ki so skušala pojasniti genezo tega posebnega načina idealizirajoče namestitve ženskega objekta v naši kulturi z vplivom od drugod, je za nas nedvomno najbolj presenetljivo dejstvo, da so nekateri najbolj asketski in najbolj paradoksni teksti, ki se jih je uporabljalo v polju dvorske ljubezni, sposojeni iz *Ovidijeve Umetnosti ljubezni*. Ovid je v blestečih verzih napisal kratko razpravo za razuzdance, kjer se lahko še posebej poučimo, v katerih predelih Rima naletimo na najbolj ljubke lahkoživke; to temo razvija v treh spevih, ki se končajo z direktno evokacijo tega, čemur ne moremo reči drugače kot v zrak dvignjene ženske noge. Sredi vsega tega pa naletimo na obrazce, kakršen je, denimo *Arte regendum amor*, umetnost naj bo tista, ki upravlja ljubezen. No, in deset stoletij kasneje se je skupina pesnikov s pomočjo teh magičnih besed lotila tega, da je iz ljubezni dobesedno naredila dejavnost umetniškega opevanja.

Ovid je zapisal tudi *Milices felix es amor*, ljubezen je neka vrsta vojaškega služenja — kar pri Ovidiju pomeni preprosto, da njegove rimske dame niso bile zmerom pretirano uslužne, da se je bilo treba za njihovo osvojitev včasih tudi precej potruditi. No, v polju viteštva, v perspektivi, ki je tako lepo orisana v *Don Kihotu*, pa so te besede dobile pomen oboroženih čuvajev, ki branijo žensko in otroka.

Ni težko dojeti teže, ki jo pripisujem tem analogijam, katerih verodostojnost je potrjena, saj je gotovo, da ni bila v krogih duhovniških učenjakov Ovidijeva *Ars amandi* nikoli pozabljena, Chretien de Troyes pa jo je prevedel. Na podlagi takšnih prevzemov lahko vidimo, kaj pomeni funkcija označevalca...

Vse to kajpada ne preprečuje, da ne bi šlo za nekaj zares temeljnega, za nekaj, brez česar še v naših dneh ne bi mogli dojeti tega, kako je lahko Andre Breton slavil *Noro ljubezen* z besedami, s katerimi izraža svoje prizadevanje, se pravi v razmerju do nečesa, čemur pravi objektivno naključje. Ti dve besedi tvorita prav presenetljivo označevalno konfiguracijo; le kdo med tistimi, ki bodo prebrali ti besedi čez stoletje ali dve, zunaj njunega konteksta, bo namreč lahko razumel, da pomeni objektivno naključje stvari, ki so toliko bolj polne smisla, bolj kot se pojavijo tako, da ne moremo dojeti nikakršneg racionalnega ali vzročnega vzorca niti česarkoli drugega, kar bi kakorkoli že upravičilo njihov nastop v realnem? Drugače povedano, tudi pri Bretonu vznikne nora ljubezen na mestu Stvari.

10. februar 1960

BRANJE FREUDA: OB 90-LETNICI SANJ O IRMINI INJEKCIJI

Sigmund Freud

ANALIZA PRIMERA SANJ

Uvod

Poleti 1895 sem imel v psihoanalitični obravnavi mlado gospo, ki je bila z menoj in z mojimi domačimi v zelo prijateljskih odnosih. Razumljivo je, da lahko postane za zdravnika, še posebej za psihoterapevta, takšno prepletanje odnosov vir prenekaterega vznemirjenja. Osebni interes zdravnika je večji, njegova avtoriteta manjša. Neuspeh bi utegnil omajati staro prijateljstvo z bolnikovo družino. To zdravljenje se je končalo z delnim uspehom: pacientka se je znebila svoje histerične tesnobe, ne pa tudi vseh somatskih simptomov. Tedaj si še nisem bil povsem na jasnem glede kriterijev, ki naznanjajo, da je histerična bolezenska zgodovina dokončno odpravljena. Pacientki sem predlagal rešitev, ki se njej ni zdela sprejemljiva. Zaradi poletja sva v takšnem nesoglasju zdravljenje prekinila. — Nekega dne me je obiskal mlajši kolega, eden mojih najbližjih prijateljev, ki je pacientko — Irmo — in njeno družino obiskal v njihovem podeželskem bivališču. Povprašal sem ga, kakšna mu je bila videti, in dobil sem odgovor: gre ji bolje, a ne čisto dobro. Vem, da so me besede mojega prijatelja Otta, ali pa ton, v katerem jih je izrekel, razjezile. Zdelo se mi je, da je bilo v njih slišati očitek, kot da sem pacientki preveč obljubil, domnevno pristranost Otta do mene pa sem — po pravici ali ne — pripisoval vplivu pacientkinih sorodnikov, ki, kot sem menil, moji obravnavi nikoli niso bili naklonjeni. Sicer mi moji neprijetni občutki niso bili jasni, a jih tudi nikakor nisem izrazil. Še istega večera sem napisal Irmino bolezensko zgodovino, da bi jo, nekako v opravičilo, posredoval dr. M., skupnemu prijatelju, ki je takrat veljal za vodilno osebnost našega kroga. V noči, ki je sledila temu večeru (ali še verjetneje zjutraj), sem imel naslednje sanje, ki sem jih zapisal takoj, ko sem se prebudil.[1]

SANJE S 23. NA 24. JULIJ 1985

Velika dvorana — mnogo gostov, ki jih sprejemava. — Med njimi Irma, ki jo takoj potegnem na stran, da bi tako odgovoril na njeno pismo in ji očital, ker „rešitve" („Lösung")[x] še ni sprejela. Rečem ji: Če imaš še bolečine, je to res le po tvoji krivdi. — Ona odgovori: ko bi vedel, kakšne bolečine imam zdaj v grlu, želodcu in trebuhu, kar duši me. — Prestrašim se in jo pogledam. Videti je bleda in zabuhla; pomislim, če nisem naposled vendarle spregledal kaj organskega. Odvedem jo k oknu in ji pogledam v grlo. Pri tem se malce upira, tako kot ženske, ki imajo umetne zobe. Pomislim, da njej to pač ni potrebno. — Nato pa se usta močno odprejo in na desni odkrijem velik bel[2] madež, na nekem drugem mestu pa zagledam razširjene belosive kraste na nenavadnih kodrastih tvorbah, ki so očitno oblikovane kot nosne školjke. — Takoj pokličem dr. M. ki preiskavo ponovi in jo potrdi . . . Dr. M. je videti povsem drugačen kot sicer; zelo je bled, šepa, brado ima obrito . . . Zdaj stoji ob njej tudi moj prijatelj Otto, prijatelj Leopold pa jo perkutira preko steznika in reče: levo spodaj je zamolklina, in tudi pokaže na infiltrirano površino kože na levi rami (kar opazim kljub obleki tako kot on) . . . M. reče: to je nedvomno infekcija, a nič za to. Nastopila bo še griža in strup se bo izločil . . . Takoj nam je tudi jasno, od kod izvira infekcija. Pred nedavnim, ko se ni počutila dobro, ji je dal moj prijatelj Otto injekcijo nekega preparata propila, propilen . . . propionsko kislino . . . t r i m e t i l a m i n (njegovo formulo vidim pred seboj v mastnem tisku) . . . Takšnih injekcij se ne daje tako nepremišljeno . . . Verjetno tudi brizgalka ni bila čista.

Te sanje imajo določeno prednost pred mnogimi drugimi. Takoj postane jasno, na kateri dogodek prejšnjega dne se navezujejo in katero temo obravnavajo. To izvemo iz uvoda. Novice o Irmi-

[x] Nem. *Lösung* pomeni poleg *rešitve* tudi *raztopino* (op. prev.).

nem stanju, ki mi jih prinese Otto, bolezenska zgodovina, o kateri pišem pozno v noč, tudi med spanjem zaposlujejo mojo duševno aktivnost. Toda kdor pozna uvod in vsebino sanj, kljub temu ne more niti slutiti, kaj sanje pomenijo. Tega tudi sam ne vem. Presenečajo me bolezenski simptomi, o katerih mi Irma toži v sanjah, saj so drugačni od simptomov, zaradi katerih sem jo imel v obravnavi. Nesmiselna ideja injekcije propionske kisline in tolažba, ki jo je izrekel dr. M., me spravljata v smeh. Sanje se mi proti koncu zdijo bolj nejasne in zgoščene kot na začetku. Lotiti se moram izčrpne analize, da bi spoznal pomen vsega tega.

ANALIZA

Dvorana — mnogo gostov, ki jih sprejemava. To poletje smo prebivali na Bellevueju, v samotni hiši na enem od gričev, ki se držijo Kahlenberga[3]. Hiša je bila včasih urejena kot zabavišče in zato je imela nenavadno visoke, kot dvorane oblikovane prostore. Na Bellevueju sem tudi imel te sanje, in sicer nekaj dni pred rojstnim dnem moje žene. Takrat mi je žena povedala, da pričakuje, da nas bo za njen rojstni dan obiskalo več prijateljev, med njimi tudi Irma. Moje sanje so torej predvidele to situacijo: rojstni dan moje žene je in v veliki dvorani Bellevueja sprejemava v goste veliko ljudi, med njimi Irmo.

Irmi očitam, da „rešitve" ni sprejela; rečem: Če imaš še bolečine, je to le po tvoji lastni krivdi. To bi ji lahko rekel — ali pa sem ji tudi rekel v budnem stanju. Takrat sem bil mnenja (pozneje sem spoznal, da nepravilnega), da bo moja naloga izpolnjena, če bolnikom posredujem skriti smisel njihovih simptomov; če to rešitev potem sprejmejo ali ne, pa naj sam ne bi bil več odgovoren. Tej napaki, ki sem jo zdaj k sreči že presegel, sem hvaležen, da mi je olajšala življenje v času, ko sem moral kljub svoji neizogibni nevednosti proizvajati terapevtske uspehe. — Opozarjam pa na stavek, ki ga v sanjah izrečem Irmi, da nikakor nočem biti odgovoren za bolečine, ki jih še ima. Če je to po Irmini lastni krivdi, potem ne more biti po moji. Ali bi bilo treba v tej smeri iskati namero sanj?

Irmine tožbe; bolečine v grlu, trebuhu in želodcu; duši jo. Bolečine v trebuhu so spadale v skupino kompleks simptomov moje pacientke, a niso bile zelo izrazite; bolj je tožila o občutkih slabosti in gnusa. Bolečine v grlu, trebuhu, stiskanje v žrelu niso pri njej igrali nobene vloge. Zdi se mi čudno, zakaj sem se v sanjah odločil za ta izbor simptomov, toda za zdaj tega še ne morem razložiti.

Videti je bleda in zabuhla. Moja pacientka je bila vselej rdečelična. Domnevam, da tu nadomešča neko drugo osebo.

Ustrašim se ob misli, da sem vendarle spregledal organsko obolenje. Lahko mi verjamete, da se specialist, ki srečuje skoraj izključno samo nevrotike in ki je vajen histeriji pripisati mnogo pojavov, ki jih drugi zdravniki obravnavajo kot organske, tega nenehno boji. Po drugi strani me obide, ne vem od kod, rahel dvom, ali je moj strah povsem iskren. Če so Irmine bolečine organskega porekla, potem jih nisem dolžan ozdraviti. Moje zdravljenje namreč odpravlja le histerične bolečine. Pravzaprav se mi zdi, da bi si moral želeti napako v diagnozi — tedaj bi bil odstranjen tudi očitek neuspeha.
Odvedem jo k oknu, da bi ji pogledal v grlo. Rahlo se upira, kot ženske, ki imajo umetne zobe. Pomislim, da njej to pač ni potrebno. Nikoli nisem imel priložnosti pregledati Irmine ustne votline. Dogodek v sanjah me spominja na neko guvernanto, ki sem jo pregledoval pred časom; najprej je dajala vtis mladostne lepote, a ko je odprla usta, si je prizadevala skriti zobe. Ta primer se povezuje z drugimi spomini na zdravniške preglede in na drobne skrivnosti, ki se v njih razkrivajo in niso v zadovoljstvo nobenemu od obeh. — *Njej to pač ni potrebno,* je sprva nemara kompliment Irmi; predpostavljam pa še nek drug pomen. Pri pozorni analizi se začuti, ali so ali niso izčrpane vse misli v ozadju, ki bi jih lahko pričakovali. Način, kako stoji Irma pri oknu, me takoj spomni na nek drug dogodek. Irma ima intimno prijateljico, ki jo zelo cenim. Ko sem bil nekega večera pri njej na obisku, sem jo našel v položaju, reproduciranem v sanjah; njen zdravnik, isti dr. M., je pojasnil, da ima difteritično oblogo. Oseba, dr. M., in obloga se teku sanj znova pojavita. Zdaj se domislim, da sem v zadnjih mesecih dobil vse dokaze za to, da sem lahko domneval, da je tudi ta gospa histerična. To mi je razodela tudi sama Irma. Toda kaj mi je znanega o njenem stanju? Prav to, da je, tako kot moja Irma v sanjah, trpela zaradi histeričnega dušenja. Torej sem v sanjah svojo pacientko zamenjal z njeno prijateljico. Zdaj se spominjam, da sem se često poigraval z mislijo, da bi me ta gospa prav tako lahko prosila, naj jo rešim njenih simptomov. Toda to se je tudi meni samemu zdelo kaj malo verjetno, saj je zelo zadržane narave. *Upira se,* kot je videti v sanjah. Druga razlaga bi bila, *da ji to ni potrebno;* doslej se je zares pokazala dovolj močno, da obvladuje svoje stanje brez tuje pomoči. Zdaj preostajajo še nekatere poteze, ki jih ni moč pripisati niti Irmi niti njeni prijateljici: bledica, zabuhlost, umetni zobje. Umetni zobje so me napeljali na tisto guvernanto; zdaj se nagibam k temu, da me zadovoljijo *slabi* zobje. Tako se domislim neke druge osebe, na katero bi lahko namigovale te poteze. Tudi ta ni moja pacientka in ne bi je želel imeti za pacientko, saj sem opazil, da jo je pred menoj sram in da ne bi bila poslušna bolnica. Navadno je bila bleda, a nekoč, ko je bila posebno pri sebi, je bila zabuhla.[4] Svojo paci-

entko Irmo sem torej primerjal z dvema drugima osebama, ki bi se prav tako upirali obravnavi. Kakšen smisel torej lahko ima, da sem jo v sanjah zamenjal za njeno prijateljico? Nekako tako, kot da bi jo želel zamenjati: ali so druge pri meni vzbudile močnejše simpatije ali pa sem imel boljše mnenje o njuni inteligentnosti. Irmo imam namreč za nespametno, ker ni sprejela moje rešitve. Druga bi bila pametnejša, torej bi se prej vdala. *Nato se usta močno odpro;* več bi povedala kot Irma.[5]

Kar vidim v grlu: bel madež in krastaste nosne školjke. Bel madež spominja na difteritis (davico) in s tem na Irmino prijateljico, poleg tega pa na hudo bolezen moje najstarejše hčere izpred približno dveh let, in na ves strah tistega hudega časa. Kraste na nosnih školjkah zbujajo skrb za moje lastno zdravje. Takrat sem pogosto uporabljal kokain, da bi ublažil nadležne nosne otekline in pred nekaj dnevi sem slišal, da si je neka pacientka, ki je počela tako kot jaz, nakopala obsežno nekrozo nosne sluznice. Moje zagovarjanje kokaina 1885[6] je prineslo tudi resne očitke. Neki drag prijatelj, ki je bil 1895 (datum sanj) že mrtev, je z zlorabo tega sredstva pospešil svoj konec.

Takoj pokličem dr. M., ki preiskavo ponovi. To preprosto ustreza položaju, ki ga je imel dr. M. med nami. Toda ta „takoj" je dovolj izstopajoč, da zahteva posebno pojasnilo (gl. sp.). Spominja me na neprijeten zdravniški spomin. Pri neki pacientki sem nekoč s trajnim predpisovanjem sredstva, ki je veljalo tedaj še za neškodljivo (Sulfonal), izzval zelo hudo zastrupitev, in potem sem se v naglici obrnil na izkušenega starejšega kolego po pomoč. Naslednja postranska okoliščina potrjuje, da sem res imel v mislih ta primer. Bolnica, ki je podlegla zastrupitvi, je imela isto ime kot moja najstarejša hči. Doslej nisem še nikoli pomislil na to — zdaj pa se mi to pripeti skoraj kot maščevanje usode. Kot da bi bilo mogoče zamenjevanje oseb nadaljevati v drugačnem smislu: ta Matilda za ono Matildo, oko za oko, zob za zob. Namreč tako, kot da bi pretresal vse situacije, v katerih bi si lahko očital pomanjkljivo zdravniško vestnost.

Dr. M. je bled, brez brade, šepa. To je res, kolikor njegov slab videz pri njegovih prijateljih pogosto vzbuja skrbi. Obe drugi značilnosti pa morata pripadati kakšni drugi osebi. Domislim se svojega v tujini živečega starejšega brata, ki ima brado obrito in ki je videti, če se prav spominjam, povsem podoben M. iz sanj. O njem je pred nekaj dnevi prišla vest, da šepa zaradi artritisa kolka. Mora obstajati razlog, da sem v sanjah obe osebi združil v eno samo. Res se spominjam, da sem bil do obeh nejevoljen iz podobnih razlogov. Oba sta zavrnila določen predlog, ki sem jima ga dal v zadnjem času.

Zdaj stoji ob bolnici moj prijatelj Otto, prijatelj Leopold pa jo pregleduje in pokaže na zamolklino levo spodaj. Moj prijatelj Leopold je prav tako zdravnik in je Ottov sorodnik. Usoda ju je naredila za tekmeca, ki ju pogosto primerjajo, saj sta specialista za isto področje. Oba sta mi pomagala vsa leta, ko sem vodil ordinacijo za živčno bolne otroke[7]. Prizori, kakršni so reproducirani v sanjah, so se tam dogajali pogosto. Medtem ko sem se z Ottom pogovarjal o diagnozi nekega primera, je Leopold otroka ponovno pregledal in dal nepričakovan prispevek k odločitvi. Med njima je obstajala celo določena razlika v značaju, podobno kot med inšpektorjem Bräsigom in njegovim prijateljem Karlom[8]. Enega je odlikovala „urnost", drugi je bil počasen, premišljen, toda temeljit. Ko postavim v sanjah Otta in previdnega Leopolda enega nasproti drugemu, naredim to nedvomno zato, da bi Leopolda bolj pohvalil. Primerjava je podobna kot med neposlušno Irmo in njeno prijateljico, ki jo imam za pametnejšo. Zdaj postanem pozoren tudi na eno od tirnic, po katerih drsi miselna povezava v sanjah: od bolnega otroka do inštituta za otroške bolezni. — *Zamolklina levo spodaj* mi daje vtis, kot da bi ustrezala vsem podrobnostim nekega posebnega primera, pri katerem me je Leopold presenetil s svojo temeljitostjo. Tudi sam si nejasno predstavljam nekakšno metastatično obolenje, toda to bi lahko bila tudi referenca na pacientko, ki bi jo želel imeti namesto Irme. Kolikor lahko presodim, namreč ta gospa posnema tuberkulozo.

Infiltrirana površina kože na levi rami. Takoj mi postane jasno, da je to moj lastni revmatizem v rami, ki ga začutim vedno, kadar bedim pozno v noč. Tudi besedilo v sanjah zveni tako dvoznačno: *kar opazim . . . tako kot on* (wax ich . . . wie er spüre). To namreč pomeni zaslediti na lastnem telesu. Sicer pa me preseneča, kako nenavadno zveni oznaka „infiltrirana površina kože". Vajeni pa smo „infiltracije levo zadaj„; ta bi se nanašala na pljuča in s tem spet na tuberkulozo.

Kljub obleki. To je sicer le vstavek. Otroke v bolnici smo seveda preiskovali slečene; to je nekakšno nasprotje načinu, kako moramo pregledovati odrasle ženske pacientke. O izkušenem kliniku navadno govorijo, da naj bi svoje pacientke fizično pregledovali kar skoz obleko. Nadaljevanje mi ni jasno; odkrito povedano, nimam nikakršne želje, da bi se v to poglabljal.

Dr. M. reče: to je infekcija, a nič zato. Nastopila bo še griža in strup se bo izločil. To se mi sprva zdi smešno, a kot vse ostalo je treba tudi skrbno razčleniti. Če pogledamo natančneje, vendarle kaže nekakšen smisel. Kar sem odkril pri pacientki, je bil lokalni difteritis. Spominjam se razgovora o diferitisu in difteriji* iz časa, ko je bila bolna moja hči. Slednje je splošna injekcija, ki izha-

* tj. davici (op. prev.).

ja iz lokalnega difteritisa. Na takšno splošno infekcijo opozarja Leopold na osnovi zamolkline, ki bi jo lahko imeli za metastatično žarišče. Mislim pa, da se ravno pri davici takšne metastaze ne pojavljajo. Prej me spominjajo na krvno zastrupitev.

Nič zato je tolažba. Mislim, da se vključuje na sledeč način: vsebina prejšnjega dela sanj je, da izvirajo pacientkine bolečine iz hudega organskega obolenja. Zdi se mi, da hočem s tem le zvaliti krivdo s sebe. Psihično zdravljenje ne more biti odgovorno, če difteritične bolečine še naprej vztrajajo. Vendar pa me moti, da sem si za Irmo izmislil tako hudo bolezen samo in zgolj zato, da bi sebe opravičil. Videti je tako kruto. Torej potrebujem zagotovilo za dober konec in zdi se mi, da nisem slabo izbral, ko sem opravičilo položil prav v usta dr. M. Toda tu sem se postavil nad sanje, kar je potrebno razložiti.

In zakaj je ta tolažba tako nesmiselna?

Griža: Nekakšna oddaljena teoretska predstava, da se lahko bolezenska snov odstrani skozi črevesje. Ali se hočem s tem ponorčevati iz plodnosti dr. M. v daljnosežnih razlagah, v posebnih patoloških povezavah? Ob griži mi pride na pamet še nekaj drugega. Pred nekaj meseci sem prevzel mladega moža z velikimi težavami v izločanju, ki so ga drugi kolegi obravnavali kot primer „anemije s podhranjenostjo". Ugotovil sem, da gre za histerijo, nisem pa hotel na njem preiskusiti svoje psihoterapije in poslal sem ga na križarjenje po morju. Zdaj sem dobil pred nekaj dnevi od njega obupano pismo iz Egipta, da je tam prestal nov napad, kar je zdravnik pojasnil z grižo. Sicer domnevam, da je ta diagnoza le napaka nevednega kolege, ki se je pustil preslepiti histeriji; toda nisem si mogel prihraniti očitkov, da sem bolnika postavil v položaj, da si je poleg histeričnega črevesnega obolenja nakopal še nekaj organskega. Dalje, griža (oz. dizenterija — op. prev.) zveni kot difterija×. Toda ta izraz v sanjah ni omenjen.

Pač, najbrž je tako, da se s tolažilno prognozo: nastopila bo še griža itd. norčujem iz dr. M., saj se spominjam, da je pred leti s posmehom pripovedoval nekaj povsem podobnega o enem od kolegov. S tem kolegom je bil poklican na konsultacijo o nekem težkem bolniku in počutil se je poklicanega, da drugega, ki je bil videti zelo optimističen, opomni, da je pri pacientu našel beljakovine v urinu. Kolega pa se ni pustil zbegati, temveč je mirno odgovoril: *Nič za to,* gospod kolega, beljakovina se bo kmalu izločila. Tako ne dvomim več, da vsebuje ta košček sanj posmeh kolegom, ki ne poznajo histerije. Kot v potrditev me zdaj obide misel: torej dr. M. ve, da tudi pojavi pri njegovi pacientki, Irmini prijateljici, ki dopuščajo strah pred tuberkulozo, izhajajo iz histerije? Je histerijo odkril, ali pa ji je nasedel?

Toda kakšen motiv bi lahko imel, da tega prijatelja tako grdo obravnavam? Nadvse preprosto je: dr. M. se z mojo rešitvijo glede Irme strinja prav tako malo kot Irma sama. V sanjah sem se torej maščeval že dvema osebama, Irmi z besedami: če imaš še bolečine, je to tvoja lastna krivda, in dr. M. z besedilom nesmiselne tolažbe, ki sem mu jo položil v usta.

Takoj nam je jasno, od kod izvira infekcija. Ta takojšnja vednost v sanjah je pomembna. Malo prej tega še nismo vedeli, saj je na infekcijo opozoril šele Leopold.

Ko se ni počutila dobro, ji je moj prijatelj Otto dal injekcijo. Otto je res pripovedoval, da je bil v času svojega kratkega obiska pri Irmini družini poklican v bližnji hotel, da bi dal injekcijo nekemu človeku, ki mu je postalo slabo. Injekcije pa me spet spomnijo na nesrečnega prijatelja, ki se je zastrupil s kokainom. Sredstvo sem mu svetoval le za interno (tj. oralno) uporabo, ko je prekinil z jemanjem morfija; on pa si je nemudoma dal injekcijo kokaina.

Z nekim preparatom propila . . . propilena . . . propionske kisline. Le kako sem prišel do tega? Istega večera, ko sem napisal bolezensko zgodovino in pozneje o tem sanjal, je moja žena odprla steklenico likerja, na kateri je bilo napisano „Ananas"[9] in ki je bila darilo našega prijatelja Otta. Imel je namreč navado, da je ob vsaki priliki prinesel kaj v dar; upati je, da bo nekoč našel ženo, ki ga bo tega odvadila.[10] Liker je oddajal takšen vonj po patoki×, da se ga nisem hotel dotakniti. Moja žena je predlagala: poklonimo to steklenico služinčadi, kar pa sem sam, še previdnejši od nje, zavrnil s človekoljubno pripombo, da se tudi oni ne smejo zastrupiti. Vonj po patoki (amil . . .) je tedaj v meni očitno zbudil cel niz: propil, metil itd., kar razloži propilenske preparate v sanjah. V sanjah sem sicer naredil zamenjavo, sanjal sem o propilu, potem ko sem ovohaval amil, toda takšne zamenjave so morda dovoljene ravno v organski kemiji.

Trimetilamin: v sanjah vidim kemično formulo te snovi, kar vsekakor kaže na veliko naprezanje mojega spomina, in formula je celo mastno natiskana, kot da bi hoteli nekaj izpostaviti iz konteksta kot posebej pomembno. Kam me torej vodi trimetilamin, na katerega sem bil na ta način opozorjen? K pogovoru z nekim drugim prijateljem, ki dolga leta pozna vse moje delo že v nastajanju, tako kot jaz njegovo.[11] Takrat mi je posredoval določene ideje o seksualni kemiji in med

---

× Nemški izraz za grižo oz. dizenterijo je *Dysenterie*, za davico oz. difterijo pa Diphtenc.

× Patoka je pokvarjeno žganje, ki vsebuje mešanico butil- in amilalkoholov in višjih homologov, ki nastajajo pri alkoholnem vretju.

drugim omenil, da je v trimetilaminu prepoznal enega od produktov seksualne izmenjave snovi. Ta snov me je torej napeljala na seksualnost, na tisti moment, ki sem mu prisojal kar največji pomen za nastajanje nervoznih obolenj, ki jih želim zdraviti. Moja pacientka Irma je mlada vdova; če bi mi šlo za to, da bi opravičil neuspeh njenega zdravljenja, bi se bilo še najbolje sklicati na to dejstvo, ki bi ga njeni prijatelji tako radi spremenili. In kako nenavadno so takšne sanje zgrajene! Tudi druga, ki jo imam v sanjah za pacientko namesto Irme, je mlada vdova.

Slutim, zakaj se formula trimetilamina v sanjah tako bohoti. V eni sami besedi je združeno toliko pomembnega: trimetilamin ni le namig na prevladujoči moment seksualnosti, temveč tudi na neko osebo; z zadovoljstvom se spomnim njenega pritrjevanja, kadar se čutim osamljenega v svojih pogledih. Naj bi ta prijatelj, ki igra v mojem življenju tako veliko vlogo, v miselnem sklopu sanj nič več ne nastopil? Pač, — je posebni poznavalec vplivov, ki izhajajo iz obolenj nosu in obnosnih votlin in znanosti je razkril nadvse pomemben odnos med nosnimi školjkami in ženskimi spolnimi organi (pri Irmi tri krastave tvorbe v vratu). Irmo sem mu dal pregledati, če niso njene bolečine v želodcu nemara nazalnega izvora. Toda tudi sam boleha za gnojnim vnetjem nosu, kar mi vzbuja skrbi in prav na to namiguje krvna zastrupitev, ki se mi prikaže ob metastazah v sanjah.[12]

Takšnih injekcij se ne daje tako nepremišljeno. Tu je očitek lahkomiselnosti obrnjen direktno proti prijatelju Ottu. Zdi se mi, da sem si nekaj podobnega mislil tudi tisto popoldne, ko je, kot se je zdelo, z besedo in izrazom pokazal svojo pristranost proti meni. Nekako takole: Kako lahko je nanj vplivati, kako lahkomiseln je v dajanju sodb! — Poleg tega me zgornji stavek spet opomni na umrlega prijatelja, ki se je tako naglo odločil za injekcijo kokaina. O injekciji s tem sredstvom, kot rečeno, sploh nisem pomišljal. Ko Ottu očitam, da lahkomiselno ravna s tistimi kemičnimi snovmi, opazim, da sem se spet dotaknil zgodbe nesrečne Matilde, zaradi katere velja isti očitek tudi meni. Očitno tukaj zbiram primere svoje vestnosti, pa tudi prav nasprotne.

Verjetno tudi brizgalka ni bila čista. Še en očitek Ottu, ki pa je drugačnega porekla. Včeraj sem po naključju naletel na sina neke dvainosemdesetletne gospe, ki ji moram vsak dan dati dve injekciji morfija[13]. Trenutno je na deželi; slišal sem, da boleha za venoznim vnetjem. Takoj sem pomislil, da gre za infiltracijo zaradi umazane brizgalke. Ponosem sem, da ji v dveh letih nisem povzročil niti ene same infiltracije; seveda nenehno skrbim, da je brizgalka čista. Prav vesten sem. Od venoznega vnetja pridem spet do svoje žene, ki je med nosečnostjo nekoč bolehala zaradi vnetja ven, zdaj pa v mojem spominu vzniknejo tri podobne situacije, z mojo ženo, z Irmo in z umrlo Matildo; njihova istovetnost mi očitno daje pravico, da sem jih v sanjah medsebojno zamenjal.

Razlago sanj sem zdaj zaključil[14]. Pri tem delu sem se s težavo ubranil vseh domislekov, ki jih je morala vzbuditi primerjava vsebine sanj in izza nje zakritih misli sanj. Medtem pa sem tudi dojel „smisel" sanj. Zapazil sem namero, ki se je v sanjah uresničila in ki je morala biti motiv sanjanja. Sanje izpolnjujejo nekatere želje, ki so se v meni vzbudile ob dogodkih prejšnjega večera (Ottovo pripovedovanje, pisanje bolezenske zgodovine). Rezultat sanj je namreč ta, da nisem kriv za še vedno prisotne Irmine bolečine in da je zanje kriv Otto. Otto me je zjezil s svojo pripombo o Irminem nepopolnem okrevanju, sanje pa so me maščevale tako, da so mu vrnile očitek. Odgovornosti za Irmino počutje me sanje oprostijo tako; da jo zvedejo na druge momente (kar na celo vrsto razlogov). Sanje predstavijo določeno situacijo tako, kot bi si jo sam hotel želeti: *njihova vsebina je torej izpolnitev želje, njihov motiv je želja.*

Toliko je očitno. Toda z vidika izpolnitve želje postanejo razumljive tudi mnoge podrobnosti v sanjah. Ottu se ne maščujem le za njegovo prenagljeno pristranost proti meni, ko mu pripišem prenagljeni zdravniški poseg (injekcijo), temveč se mu maščujem tudi za slab liker, ki diši po patoki; v sanjah najdem izraz, ki združuje oba očitka: injekcijo s preparatom propila. Nisem še zadovoljen, temveč svoje maščevanje nadaljujem in mu postavim nasproti njegovega kar najbolj zanesljivega tekmeca. Kot da bi s tem rekel: ta mi je ljubši od tebe. Toda Otto ni edini, ki je občutil težo moje jeze. Maščujem se tudi neposlušni pacientki, ko jo zamenjam za drugo, pametnejšo in poslušnejšo. Tudi dr. M. ne pustim, da bi mirno ušel svojemu protislovju, temveč z jasnim namigom izrazim svoje mnenje, da se zadeve loteva kot nevednež. (*Nastopila bo še griža* itd.) Res se mi zdi, da se ne obračam (ich apelliere) več nanj temveč na nekoga drugega, ki več ve (Besserwissend) (na mojega prijatelja, ki mi je pripovedoval o trimetilaminu), tako kot sem se obrnil proč od Irme, k njeni prijateljici in od Otta k Leopoldu. „Spravi mi proč te osebe, zamenjaj jih s tremi drugimi po moji izbiri, pa bom prost očitkov, za katere nočem biti kriv!" Sama neosnovanost teh očitkov mi je v sanjah dokazana na kar najbolj spopolnjen način. Irmine bolečine ne bremenijo le mene, saj je zanje kriva sama, ker noče sprejeti moje rešitve. Irmine bolečine se me ne tičejo, saj so organske narave in s psihičnim zdravljenjem sploh niso ozdravljive. Irmine težave zadovoljivo pojasni njen vdovski stan (trimetilamin!) pri čemer sam pač ne morem nič spremeniti. Irmino trpljenje je izzvala nepremišljena injekcija, za ta namen neprimerne snovi, ki ji jo je dal Otto, kar sam ne bi nikoli storil. Irmine bolečine izvirajo iz injekcije z umazano brizgalko, tako kot venozno vnetje pri moji stari gospe, medtem ko ji sam s svojimi injekcijami nisem nikoli škodoval. Opaziti je sicer, da te razlage Irminih težav, ki so si skladne v tem, da mene oprostijo, medsebojno niso

usklajene, celo izključujejo se. Ves zagovor — in te sanje niso nič drugega kot to — živo spominja na obrambo človeka, ki ga je njegov sosed obtožil, da mu je vrnil poškodovan kotlič. Prvič, vrnil mu ga je nepokvarjenega; drugič, ko mu je kotlič posodil, je bil ta že preluknjan; tretjič, nikoli si ni sposodil kotliča od svojega soseda. A toliko bolje: če je le eden od teh treh načinov obrambe spoznan za veljavnega, mu mora biti odpuščeno.[15]

V sanje se vpletajo tudi druge teme, ki niso tako očitno povezane z mojo oprostitvijo za Irmino bolezen: bolezen moje hčere in pacientka z enakim imenom škodljiv učinek kokaina, obolenje mojega pacienta, ki odpotuje v Egipt, skrb za zdravje moje žene, mojega brata, dr. M., moje lastne telesne poškodbe, skrb za odsotnega prijatelja, ki ga muči nosno vnetje. Če si vse to pobliže ogledam, se vse steka v skupni miselni krog, nekako pod etiketo: skrb za zdravje, za lastno in tuje, zdravniška vestnost. Spominjam se nejasnega neprijetnega občutka, ko mi je Otto prinesel vesti o Irminem stanju. Naknadno bi želel vstaviti izraz za te plavajoče občutke iz miselnega kroga, ki nastopa v sanjah. Tako je, kot da bi mi rekel: svojih zdravniških dolžnosti ne jemlješ dovolj vestno, nisi vesten, ne izpolniš, kar si obljubil. Potem se mi je ponudil omenjeni miselni krog, tako da sem lahko priskrbel dokaz, v kako veliki meri sem vesten, kako zelo mi je pri srcu zdravje mojih sorodnikov, prijateljev in pacientov. Omembe vredni dokazi med tem miselnim materialom so tudi boleči spomini, ki prej govorijo o krivdi, pripisani mojemu prijatelju Ottu kot o tem, da bi bil jaz razbremenjen krivde. Material je skoraj nevtralen, a vendar je očitna povezava te obsežnejše snovi, na kateri temeljijo sanje, z ožjo temo sanj, iz katere izhaja želja, da ne bi bil kriv za Irmino bolezen.

Ne bom trdil, da sem popolnoma odkril smisel teh sanj, da je njihova razlaga brez vrzeli.

Še dolgo bi se lahko mudil pri njih, izpeljal nadaljne razlage in pretresel nove uganke, ki jih prinašajo na dan. Sam vem za mesta, od koder je mogoče slediti nadaljnjim miselnim povezavam: toda zadržki, kakršni pridejo pri lastnih sanjah vedno v poštev, me odvračajo od interpretativnega dela. Kdor je pri grajanju takšnih zadržkov neučakan, ta naj le sam poskusi biti bolj odkrit od mene. Za zdaj sem zadovoljen z novo pridobljenim spoznanjem: če sledimo tu nakazani metodi razlage sanj, potem odkrijemo, da imajo sanje res svoj smisel in da nikakor niso izraz nekakšne razpadle možganske dejavnosti, kot trdijo nekateri avtorji. *Po zaključenem interpretativnem delu je mogoče spoznati, da so sanje izpolnitev želje.*[16]

[1]*(Dodatek 1914:) To so prve sanje, ki sem jih podvrgel poglobljeni razlagi.*

[2]*(Beseda „bel" je, nedvomno po pomoti, izpuščena le v izdaji Gesammelte Werke)*

[3](Kahlenberg je priljubljena izletniška točka blizu Dunaja.

[4]Na to tretjo osebo je mogoče zvesti (zurückführen) tudi še nepojasnjeno tožbo o *bolečinah v trebuhu.* Seveda gre za mojo lastno ženo; trebušne bolečine me spominjajo na eno od prilik, ko sem opazil njeno plašnost. Moram si priznati, da Irme in svoje žene v teh sanjah ne obravnavam preveč prijazno, toda v svoje opravičilo naj pripomnim, da obe merim ob idealu dobre in poslušne pacientke.

[5]Občutek imam, da razlaga tega koščka sanj ni izpeljana dovolj daleč, da bi izsledili ves zakriti smisel. Če bi hotel nadaljevati primerjavo treh žensk, bi se preveč oddaljil. — V vsakih sanjah je vsaj eno mesto, kjer so nedoumljive, kakor središče (Nabel), prek katerega so povezane z neznanim. (Prim. sp.).

[6](To je tiskovna napaka v vseh prejšnjih nemških izdajah. Glasiti bi se moralo: 1884, saj je to leto izida Freudovega prvega dela o kokainu. Izčrpnejšo predstavitev raziskovanja v povezavi s kokainom je najti v šestem poglavju prvega dela E. Jonesove biografije Freuda (1960). Od tod je razvidno, da je bil „drag prijatelj" Fleischl von Marxow. Nadaljne indirektne namige na to epizodo najdemo v Traumdeutung še na več mestih).

[7](Na Kassowitz inštitutu na Dunaju.)

[8](Obe glavni osebi nekoč zelo branega, v mecklenburškem dialektu napisanega romana *Ut mine Stromtid* Fritza Reuterja (1862/64).

[9]„Ananas" zveni sicer podobno kot priimek moje pacientke Irme.

[10](Dodatek 1909, po 1925 spet izpuščen:) V tem se pričujoče sanje ne kažejo kot profetske. V drugačnem smislu pa to drži, saj so bile „nerazložene" želodčne bolečine moje pacientke, ki jih nisem hotel biti kriv, znanilec pravih žolčnih kamnov.

[11](To je bil Wilhelm Fließ, biolog in specialist za nos in grlo iz Berlina, ki je imel v letih, neposredno preden je izšla *Traumdeutung*, velik vpliv na Freuda in ki pogosto, nastopa v pričujoči knjigi, čeprav praviloma anonimno. Prim. *Sigmund Freud. Aus den Anfägen der Psychoanalyse*, (1887—1902). 1950 London, Frankfurt a(M 1962.)

[12](Ta del sanj je v nadaljnjem tekstu *Traumdeutung* še naprej analiziran.)

[13]Pojavlja se tudi v tekstu *K psihopatologiji vsakdanjega življenja (Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, 1901), DZS. Ljubljana 1975.

[14](Dodatek 1909:) Čeprav nisem, kot je razumljivo, poročal o vsem, česar sem se domislil med interpretativnim delom.

[15](O tej anekdoti razpravlja Freud tudi v drugem in sedmem poglavju svoje knjige *Šala in njen odnos do nezavednega (Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, 1905) Gesammelte Werke, Bd. 6, Studienausgabe, Bd. 4, Standard Edition Vol. 8.)

[16]V pismu Fließu z dne 12. junija 1900 (gl. *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, op. cit., pismo št. 137) opisuje Freud nek svoj poznejši obisk Bellevueja, hiše, v kateri je imel te sanje. „Ali se ti ne zdi", piše, „da bo na tej hiši nekoč pisalo na marmornati plošči:

> Tu se je 24. julija 1895 razkrila
> dr. Sigm. Freudu
> skrivnost sanj

Zaenkrat je kaj malo izgledov za to.")

Prevedeno po: Sigmund Freud, *Die Traumdeutung (Razlaga sanj)*, 900, II. pogl., Die Methode der Traumdeutung: Die Analyse eines Traummusters. V *Gesammelte Werke*, II—III, str. 111—126; *Studienausgabe*, II; *Standard Edition*, IV. Prevedla Eva Bahovec.

FRAGMENT IZ ANALIZE „IRMINE INJEKCIJE"

Ali nisem naposled vendarle spregledal kaj organskega? Tako se sprašuje Freud v svojih znamenitih sanjah ob vstopu v *Traumdetung*. Irma, histeričarka, ki jo je imel v psihoanalitičnih obravnavi — a mu je, kot sam poroča, uspelo odpraviti le del njene simptomatike — se pojavi v sanjah vsa bleda in zabuhla, pritožuje se nad bolečinami v grlu, želodcu, trebuhu. In res: ko jih pogleda v grlo, odkrije „razširjene belosive kraste na nenavadnih kodrastih tvorbah..." Potem Irmo pregleduje dr. M., izkušeni kolega, h kateremu so vsi hodili po nasvete, „vodilna osebnost našega kroga", pravi Freud, nato še njegov prijatelj Leopold. „To je nedvomno infekcija", pravi izkušeni dr. M. Otto, tretji, pravzaprav že četrti član tega zdravniškega konzilija, ki je sicer tudi prisoten pri pregledovanju, je namreč Irmi pred časom dal injekcijo trimetilamina, in to verjetno kar z umazano brizgalko.

V analizi teh prvih sanj, ki jih je Freud natančno interpretiral, se sprašuje, čemu bi takšna vsebina lahko služila; in ugotovi, da se je na ta način hotel rešiti krivde za vztrajanje Irminih bolečin, krivde za to, da je ni povsem ozdravil. Če namreč njeni simptomi izvirajo iz infekcije, iz organskega obolenja, potem Freud, ki je izvajal le psihoterapijo, za njeno stanje ne more biti odgovoren. Od tod zaključek: „Sanje predstavijo določeno situacijo tako, kot bi si jo hotel želeti."

Toda stvar je bolj zapletena, kot je videti na prvi pogled. Situacija je namreč toliko paradoksna, kolikor je lahko Freud oproščen krivde za nadaljevanje Irminih težav le tako, da se razglasi za nevedneža, ki je postavil napačno diagnozo in spregledal organsko obolenje.

In kdo je tisti, ki to napako popravi, kdo je tisti, ki ve?

Pravilno diagnozo v sanjah postavi dr. M, ko reče: „To je nedvomno infekcija..." Dr. M se s Freudom glede Irme ni strinjal in zato tudi ni imel motiva, da bi mu pomagal pri racionalizaciji za neuspeh njegove psihoterapije. V nadaljevanju sanj izvemo, da njegova diagnoza ni le „objektivna", temveč tudi točna. Ugotovijo, da je infekcijo povzročila injekcija z umazano brizgalko, ki jo je nedavno Irmi dal Otto. „To preprosto ustreza položaju, ki ga je imel dr. M. med nami, ugotavlja Freud v analizi: ko so ga Irmini simptomi spravili v dvom, je „takoj poklical" dr. M., tako kot so se tudi sicer vsi zatekali k njemu v diagnosticiranju posebej težavnih primerov. Dr. M. je izkušen strokovnjak, „vodilna osebnost našega kroga".

Dr. M. ponudi tudi rešitev, ko po diagnozi izreče še naslednje tolažilne besede: „To je nedvomno infekcija, a nič za to. Nastopila bo še griža in strup se bo izločil." Ta tolažba, ki je kot bi bilo mogoče sklepati, namenjena tako Freudu, ki naj bi infekcijo spregledal, kot Ottu, ki jo je povzročil, pa Freuda spravlja v smeh. Besedilo mu je videti nadvse nesmiselno, osnovano na „nekakšni oddaljeni teoretski predstavi, da se lahko bolezenska snov odstrani skozi črevesje." In takšna nesmiselnost ne more služiti ničemur drugemu, zaključuje, kot diskvalifikaciji tistega, ki jo je izrekel: ravno na tak način se je hotel maščevati dr. M., ki se ni strinjal z njegovo „rešitvijo" Irminih bolečin.

Za to Freudovo maščevanje, ki sicer v primerjavi s prizanesljivostjo dr. M. vsebuje določen presežek, nesorazmerje pa sprva tudi ni jasno, zakaj mora biti osnovano ravno na nesmislu, neznanju, zakaj je moral Freud pripisati šarlatanstvo prav dr. M., ki so mu drugače vsi, tudi on, pripisovali vlogo vodilnega strokovnjaka, vlogo tistega, ki največ ve. Prej bi pričakovali, da bo nevednost v sanjah povezana z imenom prijatelja Otta, ki je z nepremišljeno injekcijo trimetilamina in

povrhu še z umazano brizgalko, Irmo sploh okužil, ki je torej povzročitelj njene bolezni. In kot se je izkazalo ob pregledovanju otrok na inštitutu, se Otto tudi drugače ni najbolje odrezal. V diagnosticiranju ga je vselej prekašal njegov neposredni tekmec, specialist za isto področje, prijatelj Leopold. Leopold je bil bolj „premišljen in temeljit" od Otta, in v nekem posebnem primeru, pozneje bomo videli v katerem, je Freuda „še posebej presenetil s svojo temeljitostjo".

Če torej, kar zadeva vednost, Leopold prekaša Otta, pa ni mogoče takoj sklepati, kako stoji do vodilnega dr. M., saj ju Freud direktno ne primerja. Šele v analizi se izkaže, da Irminega primera pravzaprav ni rešil dr. M., kot je videti iz besedila sanj, temveč prav Leopold: „... saj je na infekcijo opozoril šele Leopold". Dr. M. je lahko postavil diagnozo, ali točneje, izrekel besede „to je nedvomno infekcija...", šele potem, ko je Leopold pri pregledovanju Irme opazil „zamolklino levo spodaj" in pokazal na „infiltrirano površino kože na levi rami", s tem pa hkrati že opozoril na splošno infekcijo (cf. *Takoj nam postane jasno, od kod izvira infekcija).*

„Infiltrirana površina kože", to zveni dokaj nenavadno, ugotavlja Freud. V takšnem primeru bi prej uporabili izraz „infiltracija levo zadaj", ki „bi se nanašala na pljuča in s tem spet na tuberkulozo". Namreč spet na tisto Irmini intimno prijateljico, ki jo je Freud „zelo cenil", ki jo je imel za pametnejšo od nespametne Irme in bi jo zato tudi rajši vzel za svojo pacientko. O tej Irmini prijateljici je „v zadnjih mesecih dobil vse dokaze", da je „lahko domneval, da je tudi ta gospa histerična", da je trpela zaradi histeričnega dušenja, tako kot njegova Irma v sanjah (cf. Njej to pač ni potrebno). „Kolikor lahko presodim", pravi Freud na nekem drugem mestu, „namreč ta gospa posnema tuberkulozo". Na tuberkulozo pa, kot smo videli, namiguje tudi Leopoldova „infiltrirana površina kože" na Irmini rami.

Toda zdravnik te gospe ni niti Freud niti Leopold, temveč izkušeni dr. M. In o njem se Freud, ob primeru nekega drugega pacienta, sprašuje: „...dr. M. ve, da tudi pojavi pri njegovi pacientki, Irmini prijateljici, ki dopuščajo strah pred tuberkulozo, izhajajo iz histerije? Je histerijo odkril, ali pa ji je nasedel?" (cf. *Nastopila bo še griža...)* Najbrž ni naključno, da ga ta misel obide takrat, ko razpravlja o „kolegih, ki ne poznajo histerije". Dr. M. je morda nasedel histeriji, premišljen in temeljit Leopold pa se ji že ne bi dal preslepiti. Njegova „infiltrirana površina kože na levi rami" sicer res namiguje na tuberkulozo in s tem na organsko poreklo bolezni te gospe, toda v sanjah nastopa v neposredni povezavi z „zamolklino levo spodaj", ta pa „kot da bi ustrezala vsem podrobnostim nekega posebnega primera, pri katerem me je Leopold presenetil s svojo temeljitostjo", kar „bi lahko bila tudi referenca na pacientko, ki bi jo želel imeti namesto Irme". Torej bi bil Leopold temeljit tudi pri diagnosticiranju Irmine prijateljice, pri kateri se je dr. M. verjetno uštel.

V sanjah, na ravni tistega, kar je prišlo do zavesti, se Freud zateka k dr. M. (dr. M. Freud najprej in „takoj" pokliče, on postavi diagnozo, on tudi izreče tolažilne besede), v analizi pa prek verige asociacij izvemo, da je za Freuda pravi „vednež" nekdo drug. Zato tudi pravi v sklepni razlagi sanj: „Tudi dr. M. ne pustim, da bi mirno ušel svojemu protislovju, temveč z jasnim namigom izrazim svoje mnenje, da se zadeve loteva kot nevednež... Res se mi zdi, da se ne obračam več nanj, temveč na nekoga drugega, ki več ve (ist Besserwissend) (na mojega prijatelja, ki mi je pripovedoval o trimetilaminu), tako kot sem se obrnil proč od Irme k njeni prijateljici in od Otta k Leopoldu". Leopold je, ko je „opozoril na infekcijo", rešil Irmin primer. Leopold že ne bi nasedel histeriji, kot se je morda zgodilo izkušenemu dr. M. pri Irmini prijateljici. Toda Leopold ne prekaša ostalih članov te „skupnosti vedočih" (1) le v *par negationem* v diferencialni diagnostiki, temveč poseduje tudi odločilno vednost o sami naravi nevroz. Leopold je namreč tisti drugi prijatelj, ki je Freudu „pripovedoval o trimetilaminu", ko mu je „posredoval določene ideje o seksualni kemiji" (2), česar pa Freud, verjetno zaradi „zadržkov, kakršni pridejo pri lastnih sanjah vedno v poštev", ni eksplicitno navedel. In verjetno bi bilo odveč pripomniti, da ni to nihče drug kot Wilhelm Leopold Fliess.

Za Freuda je torej Leopold tisti, ki poseduje odločilno vednost za rešitev Irminega primera: kar je Freud spregledal, je on popravil. Toda če je Irmine težave povzročila infekcija, zakaj potem zveni Freudovo spraševanje, če ni „naposled vendarle spregledal kaj organskega", tako dvosmiselno? Ali ni prav ta dvosmiselnost, celo protislovnost, ključnega pomena za razlago, za odgovor na vprašanje, kakšen je status Leopoldove vednosti, zaradi katere je *Besserwissend* od vseh ostalih, celo od vodilnega dr. M.?

Ko si Freud v začetku sanj zastavi vprašanje, o organskem poreklu Irmine bolezni, sprva ni jasno, ali se nanaša na histerijo ali na kakšno drugo obolenje. Bolečine v grlu, želodcu in trebuhu ne morejo pomeniti nič specifičnega, bledica in zabuhlost pa Freuda spomnita na neko drugo osebo, „ki je bila navadno bleda, a nekoč, ko je bila posebno pri sebi, je bila zabuhla", torej se mu povezujeta prej z zdravjem kot z boleznijo. V drugem delu sanj se dilema začasno razreši: „M. reče: to je nedvomno infekcija, a nič za to. Nastopila bo še griža in strup se bo izločil..." Irmine bolečine torej niso histeričnega izvora, temveč jih je povzročila infekcija, to pa je zakrivil Otto z nepremišljeno injekcijo. Takšna rešitev je seveda preenostavna in prekratka, na vprašanje odgovori tako, da ga preprosto zaobide. To ugotovimo že ob prvi asociaciji, ki jo ima Freud na besedo „griža": na misel mu pride nek drug njegov pacient, ki so ga ostali obravnavali kot primer „anemije s podhranjenostjo". Freud, ki je sicer pravilno ugotovil, da gre za histerijo, pa ni „hotel na

njem preizkusiti svoje psihoterapije" in mu je raje svetoval, naj gre na potovanje. In pred nedavnim je prišla od njega vest, da je dobil v Egiptu nov napad, ki ga je zdravnik diagnosticiral kot grižo. Freuda pa vseeno grize vest, čeprav domneva, „da je ta diagnoza le napaka nevednega (uniwissend) kolege, ki se je pustil preslepiti histeriji". Torej je ta nevedni kolega psihično pogojeno bolezen zdravil kot organsko; le Freud je vedel — „ugotovil sem", pravi — da gre za histerijo, in to navkljub tistim kolegom, ki so pred njim postavili diagnozo „anemije s podhranjenostjo", diagnozo organskega obolenja. Pri Irmi pa je situacija ravno obratna: tu naj bi se Freud infekcije, organskega obolenja, lotil s psihoterapijo, njegovi kolegi (Leopold, dr. M. tudi Otto) pa so dognali da je bolezen organska. Na sorodnost obeh primerov, Irme in pacienta v Egiptu, namiguje indirektno tudi sam Freud, ko navaja, da zveni griža, dizenterija, podobno kot difterija, davica, in bel madež v Irminem grlu spominja ravno na to bolezen.

Zdaj postane paradoks Freudovega opravičila za nadaljevanje Irminih težav še toliko bolj očiten. Da bi bil oproščen krivde, se je moral razglasiti za nevedneža, ki je postavil napačno diagnozo, tako kot je bil neveden tisti zdravnik v Egiptu, ki ga je v opoziciji (za razliko od Freuda!) preslepila histerija, tako kot so bili nevedni njegovi kolegi, ki so pacienta obravnavali kot primer „anemije s podhranjenostjo", in končno, tako kot je bil neveden dr. M., ki je v primeru Irmine prijateljice verjetno nasedel histeriji. Toda zakaj Freud pri tem drugem pacientu, za katerega je bil prepričan, da je histerik, „ni hotel preizkusiti svoje psihoterapije" in ga je raje poslal na popotovanje?

Obstaja možnost, pravi Freud, da si je ta pacient v Egiptu nakopal poleg histeričnega še organsko črevesno obolenje. Obstaja tudi možnost, bi lahko nadaljevali, da je Irma poleg histerije dobila zaradi umazane brizgalke še infekcijo. V obeh primerih se torej neko organsko obolenje naknadno nacepi na nevrozo. Toda njegova zdravniška kompetenca, o kateri razpravlja v analizi, s tem ni prav nič omajana. Pacienta v Egiptu bi se lahko lotila organska bolezen tudi v primeru, če bi ga s svojo psihoterapijo rešil histerije. In injekcije z umazano brizgalko Irmi ni dal on, temveč Otto; sam je moral neki starejši gospe vsak dan skozi dve leti dajati injekcije morfija, a ni niti enkrat prišlo do infiltracije. (cf. *Verjetno tudi brizgalka ni bila čista).* Vendar pa ti in še mnogi drugi primeri njegove zdravniške vestnosti, ki naj bi dokazovali, kot pravi „kako zelo mi je pri srcu zdravje mojih sorodnikov, prijateljev in pacientov", ne morejo glede njegove izvorne nevednosti nič spremeniti. Do tega je lahko, skozi premestitev, prišel tudi sam: „toda nisem si mogel prihraniti očitkov...", zaključuje ob analizi besede „griža".

V primeru Irme postane to še bolj očitno. Izkaže se namreč, da je možnost, da je Irma poleg histerije dobila zaradi umazane brizgalke še infekcijo, edino logična. Injekcijo ji je dal Otto „pred nedavnim, ko se ni počutila dobro" — tako v sanjah — in iz uvoda sklepamo, da se je to moralo zgoditi v času, ko je „pacientko — Irmo — in njeno družino obiskal v njihovem podeželskem bivališču" (v resnici je takrat dal injekcijo nekomu iz bližnjega hotela, ne pa Irmi). Toda iz uvoda tudi izvemo, da Irma v tem času ni bila več pri Freudu v obravnavi, saj sta, kot pravi, „zaradi poletja... zdravljenje prekinila". Od tod je mogoče zaključiti: 1. da to besedilo sanj ne zadeva vprašanje zdravniške kompetence, saj Freud ni mogel spregledati simptomov infekcije, ki takrat sploh še ni bila prisotna; 2. da se torej tudi Freudov pomislek „ali nisem naposled vendarle spregledal kaj organskega" ne more nanašati na infekcijo, temveč na nekaj drugega: organsko obolenje, za katerega bi Freud v tem primeru spregledal, da je organsko, je lahko le histerija sama. (3) Zaradi tega si je tudi moral za Irmo izmisliti takšno organsko obolenje, ki se mu zdi prehudo, predimenzionirano „samo in zgolj za to, da bi opravičil sebe" (cf. *To je nedvomno infekcija, a nič zato),* zaradi tega se je moral „prestrašiti ob misli" na organsko obolenje: v nevarnosti ni le njegova psihoanaliza, temveč tudi njegov scientizem. (4)

Če je torej za Freuda Leopold tisti, ki ve, ki poseduje odločilno vednost o histeriji, pa vsebina te ključne vednosti zadeva vprašanje organske pogojenosti nevroz, vprašanje, kako se psihoanaliza umešča do anatomije in fiziologije, in širše, do naravoslovja nasploh. In znano je, da je ostal Freud do konca prepričan, skoraj že obseden s prepričanjem, da je treba psihoanalizo naravoslovno fundirati, da bodo psihoanalitično teorijo v bodočnosti zamenjale kemija, anatomija in fizika, psihoanalitično terapijo pa zdravljenje z medikamenti. Vendar tega projekta ni nikoli izpeljal, ostal je le predpostavka, za katero pa je mislil, da se mora vselej zanjo eksplicitno zavzemati. V sanjah opozarjajo na predpostavljenost vednosti o povezanosti z organskim vsi tisti "takoj (unmittelbar) nam postane jasno", ki jih opazi tudi Freud, a jih razloži le mimogrede ali pa sploh ne (5).

Toda videti je nenavadno, da se ta scientistično obarvana vednost povezuje z imenom Leopolda Fliessa, da je Freud Fliessove včasih že kar preveč fantastične teorije obravnaval kot strogo znanstvene. Takšen odnos do Fliessa je mogoče zaslediti tudi v sanjah o Irmini injekciji: Fliess ni le opozoril na vlogo trimetilamina v seksualnem kemizmu, temveč je tudi „nadvse pomembno" povezavo med nosnimi školjkami in ženskimi spolnimi organi „razkril znanosti" (cf. tri krastave tvorbe v vratu; trimetilamin). Nedvomno bi se morala Freudu ta teza zdeti vsaj tako nesmiselna, kot mu je videti nesmiselna, celo smešna tolažba dr. M., da bo griža pregnala infekcijo. Ali mora Freud zato, torej skozi takšno premestitev, poudariti vprašanje: „Toda zakaj je ta tolažba

tako nesmiselna?" In kaj bi lahko naposled od tod sklepali o statusu tega prijatelja, o katerem pravi Freud, da „igra v mojem življenju tako veliko vlogo"(in „dolga leta pozna vse moje delo že v nastajanju, tako kot jaz njegovo", in kaj o statusu vednosti, ki mu jo Freud pripisuje?

Freud se je pri opisovanju svojih primerov vselej držal pravila diskretnosti, spreminjal je imena in podatke, izpuščal značilnosti, na osnovi katerih bi bilo mogoče prepoznati osebe, ki jih je imel v obravnavi. Ni pa se zatekal k zavajajočim ali celo lažnim navedbam. Zato zveni še toliko bolj nenavadno, ko namero svoje primerjave dr. M. s tem „drugim, ki več ve", Irme z njeno prijateljico in Otta z Leopoldom v sklepni razlagi sanj pojasni ob naslednjem besedilu „Spravite mi proč te osebe, zamenjajte jih s tremi drugimi po moji izbiri, pa bom prost očitkov, za katere nočem biti kriv!" Prve tri osebe bi namreč morali zamenjati le *dve* drugi, tako da bi bilo mogoče to mesto interpretirati tudi kot Freudov spodrsljaj, kot spodrsljaj, ki ne odpira le zev v njegovi analizi, temveč tudi direktno namiguje na praznino, na mesto, ki ostaja po zamenjavi prazno in na katerega se je v sanjah pripel subjekt. In šele to prazno mesto konec koncev ponuja odgovor na vprašanje statusa tega Freudovega „dragega prijatelja" in njegove vednosti: tako vednost kot subjekt zgolj zapolnjujeta prazno mesto — subjekt ni nič manj predpostavljen kot sama vednost. (6)

(se nadaljuje)

Eva Bahovec

(1) O skupnosti vedočih govori Lacan v svoji analizi Freudovih „sanj o Irmini injekciji" v enem od svojih zgodnjih seminarjev (prim. Jacques Lacan: „Jaz v Freudovi teoriji in v psihoanalitični tehniki" (1954-1955), slov. prev. v *Problemi-Razprave*, 1978, 1-4, cit. str. 5-19.
(2) prim. Paul-Laurent Assoun: *Freud et la femme*, Calmann-Levy, Paris 1983, str. 68. — Formula trimetilamina v sanjah opozarja na „prevladujoči moment seksualnosti" v etiologiji nevroz, s tem pa na Irmin vdovski stan kot na dodatno opravičilo za neuspelo psihoterapijo. Freud posebej opozarja, da so posamezni argumenti, ki naj bi ga v sanjah opravičili krivde, medsebojno izključujoči, kar pa pojasni v smislu teze, da nezavedno ne pozna protislovja in ob znanem primeru „razbitega lončka", ki si ga je sosed izposodil.
(3) Strogo vzeto torej tudi diagnoza infekcije ne more opravičiti tudi neuspeha njegove psihoterapije, s čimer si sanje razlaga Freud.
(4) Če so te sanje, ugotovi Freud, izpolnitev želje, pa bi bilo mogoče to mesto interpretirati kot namig na to, da pripada nepotešenost, nemožnost izpolnitve, naravi same želje. — O pomembnosti „organske" razlage govori tudi podatek, da najdemo v analizi sanj o Irmini injekciji pravi katalog organskih obolenj: poleg že omenjen infekcije, griže, prebavnih motenj z anemijo, venoznega vnetja, še davico, krvno zastrupitev, vnetje nosu in nosne otekline, artritis kolka in tuberkulozo.
(5) Cf. *Takoj pokličem dr. M., ki preiskavo ponovi*, kjer pravi Freud: „Toda ta „takoj" je dovolj izstopajoč, da zahteva posebno pojasnilo (gl.sp.)", predvsem pa *Takoj nam je jasno, od kod izvira infekcija*: „Ta takojšnja vednost v sanjah je pomembna". In pri tem tudi ostane.
(6) prim. Jacques Lacan: „Propozicija z dne 9. oktobra 1967 (prva verzija)", v *Problemi-Razprave*, 1983, 4-5, str. 91-92.

KLINIKA

Jacques-Alain Miller

H_2O

Dvojica s plakata za Četrto mednarodno srečanje freudovskega polja, „Histerija in obsesija", nastopa kot klinični problem, ki bi ga lahko na novo opredelili in za katerega bi lahko rekli, da je bil zelo pozno formuliran. Na Bordojskih dnevih je diskusijo sprožil ta aktualni klinični problem, čigar rešitev ima praktične in tehnične konsekvence za vodenje zdravljenja.

Psihoanalitična klinika ni zgolj zbirka dejstev ali obnova primerov, ki jih je mogoče klasificirati po kategorijah simptomov, pač pa je klinika, ki se tu prakticira, skupek konstrukcij, ki variirajo glede na subjektivno razporeditev, ki strukturira samo psihoanalitično izkustvo. Prav zaradi tega se naša psihoanalitična klinika loči od drugih. Nam — psihoanalitikom, ki nam je glavna referenca Lacanov nauk, referenca, ki ni omejena zgolj na citiranje, saj imajo simboli, ki jih je ustvaril Lacan, pomembno vlogo v realnem izkustva in mu določajo strukturo, ki jo preverjamo na podlagi pojavov — nam daje subjektivno razporeditev psihoanalitičnega izkustva predvsem diskurz brez besed, zgoščen v formuli analitičnega diskurza, vnaprejšnji pogoj njegovega udejanjevanja pa je tisto, čemur v svojem žargonu pravimo histerizacija subjekta. Najbrž ne povem nič novega, če rečem, da vlada tu nekakšen konsenz, nekakšna splošno sprejeta resnica: histerizacija je za nas subjektivni pogoj za udejanje nezavednega v analitičnem izkustvu. Prav iz tega izhodišča se moramo lotiti klinike nevroz v celoti. Zaradi tega je nujno, da status histerije v raznoraznih oblikah nevroz umestimo s pomočjo kar se da natančnih koordinat.

Problem se dejansko podvoji v dve vprašanji. Prvo, v pravem pomenu klinično, sprašuje po tistem, kar lahko označimo z izrazom — neustreznost tega izraza je opravičljiva, kolikor nam omogoča konfrotirati našo kliniko s kliniko drugih psihoanalitikov (hočem reči, s kliniko tistih, ki ne sodijo k nam) — histerično „jedro" nevzroze, morda pa bi bilo bolje reči „gibalo". Drugo vprašanje je tehnično in zadeva vodenje zdravljenja, meri pa na histerični moment v zdravljenju nevroz.

Simptom obsesije — za katerega je Philippe La Sagna uporabljal izraze, ki se — *mutatis mutandis* — če jim variiramo pomen, ne razlikujejo dosti od izrazov, ki jih sam uporabljam — se ponuja kot dostop k tej splošni problematiki. Odlikuje se po fenomenalni očividnosti poteze, ki se ji nemško reče *Zwang*, to se pravi, po pojavih prisile, ki se kažejo v subjektovem mišljenju in dejanjih. Tudi če Freud ni nikdar rekel, da je nezavedno strukturirano kot govorica, vendar zatrjuje, da je histerija strukturirana kot jezik. Odzovimo se torej temu vabilu, naj obsesijo izpeljemo iz histerije, saj se nam tu postavlja vprašanje formule transformacije, v kateri bi iz ene vzniknila druga. Za naslov tega prispevka sem predlagal ironično kratico H_2O, ki pa nam le ne da formule, ki jo iščemo. Izbral sem jo kot nadomestek formule, ki jo Freud implicira in ki jo je treba še najti.

V sijajnem primeru z naslovom „Podganar", ki ga je Lacan slavil leta 1969, ko je zapisal, da nam pove vse, kar vemo o obsesionalni nevrozi, je Freud histerijo in obsesijo razlikoval takole: „Namesto da bi prišli do kompromisa, ki bi obe nasprotji zadovoljil z eno predstavo, ki bi ubila dve muhi na mah, kot se to dogaja pri histeriji, sta tu obe nasprotji zadovoljeni vsako zase, najprej eno in potem drugo, seveda ne brez poskusa, da bi se med obema, sicer medsebojno sovražnima, vzpostavila neke vrste logična povezava — pogosto s posiljevnjem vsakršne logike." (Cf. Sigmund Freud, *Dve analizi*, Analecta, DDU Univerzum, Ljubljana 1984, str. 139 sl.) Ta Freudova opazka vsebuje implicitno formalizacijo: histerijo opredeli, izhajajoč iz kompromisa, preprosteje in zvesteje tekstu rečeno, izhajajoč iz tega, da se dva izražata v enem. Obsesija je opredeljene z istimi izrazi, vendar pri njej za razliko od histerije ne izhajamo iz kompromisa, ampak iz nasprotja kompromisa, iz *Zwang*, prisile brez kompromisa, katere prisilna narava izhaja prav iz časovnega razvitja nasprotij. To uveriženje nasprotij v nekem smislu opredeli bistvo *Zwang* pri Freudu, kolikor sta postavljeni v nasprotje z zgostitvijo histeričnega kompromisa. Mar ta implicitna formalizacija ni tisto, kar nas uči Lacan, ki analitično izkustvo strukturira s pomočjo para označevalcev, ki ju označi S_1, S_2, para, ki zastira tretjega, ki pa ga vseeno vsebuje, namreč interval, ki ju ločuje in v čemer tiči zastavek tistega, čemur pravi Freud logična povezava? Mar si ni mogoče ravno na tej podlagi predstavljati korelativno opozicijo dveh načinov potlačitve, ki ju Freud pripisuje tema dvema nevrozama, ko ju obravnava z nekega drugega vidika? V tem, kar Freud opredeli kot specifiko histerije, namreč potlačitev prek amnezije, ki zadene enega od obeh členov, drugemu pa je naloženo, da ga reprezentira, dobesedno prepoznamo shemo odtujitve, ki ko je Lacan logično ponazoril s padcem označevalca S_1. V obsesiji pravi Freud, je mehanizem drugačen in v bistvu preprostejši: subjekt „odvzame travmatizmu afektivni naboj, tako da v zavestnem

spominu ostane le indiferentna predstavna vsebina, ki je očitno nepomembna"+. Mi bomo to prevedli takole: v obsesiji ostaneta S_1 in S_2 za ceno nesmisla navzoča, eksplicitna. Fenomenologija obsesije kaže raznolike oblike te koeksistence, tj. kot prisila, ki se vsiljuje subjektu z afektom absurdnosti, kot kompenzacija in kot zaklinjanje. Ta razlika, ki jo je začrtal Freud, nas spodbuja, da histerijo in obsesijo opredelimo kot dva načina razdelitve (division), nekakšne notranje razdelitve subjekta, ki se kaže pri histeriji kot razdelitev dveh v enem, pri obsesiji pa kot razcep (scission), ki ju izpeljuje. Histerija se nam kaže kot najčistejši način razdelitve subjekta, ki ga simboliziramo z $. Gre za subjekt, ki sprejme svojo razdelitev. Subjekt obsesije pa jo, narobe, prikriva, skuša jo izbrisati, in sicer tako, da ne glede na verjetnost poveže in zvari skupaj S_1 in S_2. To pa se v mišljenju, ki je podvrženo *Zwang*, kaže kot prevladovanje formul. Tudi če niso zmeraj tako vzvišene, tako nenavdane in tako vsiljive, kakršne nam kaže Freud v „Podganarju", jih v tekstu izkustva vendarle lahko razberemo.

Zwang obsesije bomo zato opredelili kot poskus dokončno zaceliti subjekt. Zakaj pa ne bi sam ta šiv opredelili kot obsesionalni šiv potlačitve in ga s tem seveda ločili od izključitve? Tisto subjekta (ce qui, du sujet), kar se vrača v obsesiji, se vrača v označevalno verigo v obliki pogovora s samim seboj. V obsesiji je šiv možen le za to ceno: 1) subjekt se mora zaradi tega šiva pogovarjati s samim seboj, ne z drugim. Označevalna veriga se mu zato praviloma vsiljuje v razsežnosti glasu; 2) glasu, ki je toliko bolj paradoksen in begajoč, ker ostaja njegova atribucija strogo subjektiva, to se pravi, da praviloma ne izbruhne v realnem; 3) pač pa subjekt zmede s tem, da vpelje v označevalec partikule, ki spodnašajo njegovo pomensko intenco, o čemer nam priča topični zgled iz Podganarja, formula zarotitve ali prošnje: „Bog jo obvaruj," ki neogibno evocira *ne*, negacijo, ki je vpis subjekta, ki se vrača kot subjekt eksplicitnega *Wunsch*. 4) Prisila niha tudi v dvomu, in Freud je bil prvi, ki je ob tem opažanju povezal *Zwang und Zweifel*. Prisila, ki vpelje prehod v dejanje, doseže vrh v neizprosnem zdvomljenju.

Obsesijo bomo potemtakem morali opredeliti kot zavrnitev odtujitve. Rekel bi celo, da je mogoče ravno v kliniki obsesije v najčistejši obliki odkriti razloge za tisto, kar je Lacan konceptualiziral kot logiko odtujitve. To tudi kaže, zakaj je Lacan odtujitev opredelil s pomočjo tistega, čemur je rekel izsiljena izbira, ki je ravno povezava *Zwang* in tistega, kar izpelje iz *Zweifel*. Ta logika nazorno pokaže, da kljub obsesiji ni mogoče hkrati imeti oboje, pač pa ali eno ali pa nobeno. Subjekt obsesije pade zato pod udar okrepljene odtujitve, ki jo je predstavil Philippe La Sagna, odtujitve iz „Ne mislim". Če stopamo po Lacanovi sledi, potem imamo na voljo elemente, s pomočjo katerih lahko obudimo kliniko obsesije, kot sta ravno tu pokazala Jean-Guy Godin in Jean-Jacques Gorog, pa tudi članek Alexandra Stevensa iz zadnjega Quatro, ki ga omenjam zato, ker sem ga včeraj bral.

Ta šiv obsesije je nedvomno subjektova zavrnitev nezavednega, ki jo plača z vpeljavo omenjenih partikul. Glede na izsiljeno izbiro je za obsesionalni značaj značilno ravno to, da noče ničesar izgubiti. Psihoanalitiki so že zdavnaj opazili njegovo zvezo z retencijo in varčevanje, celo skopuštvo pojasnjevali na področju analnega erotizma. Izsiljena izbira se vsiljuje subjektu obsesije, ki jo skuša zanikati. Ta subjekt zato pade pod udar okrepljene virulence zahteve po zgubi. Ta paradoks se kaže zelo očitno: ničesar noče zgubiti, hoče pa se žrtvovati. Freud je to opazil zlasti v *Dnevniku* Podganarjeve analize. Sam subjekt si je nalagal te prepovedi ponavadi v tej obliki: „Kaj sem pripravljen žrtvovati, zato da bi...?" Tu se pokaže, da ta subjektivni šiv implicira žrtvovanje užitka. Gre za nekakšno paradoksno korelacijo, kjer se združujeta dozdevno skopuštvo in asketizem: na eni strani noče ničesar zgubiti (od) označevalca, na drugi pa žrtvuje svoj užitek. Žrtvovanje užitka označevalcu se kaže v „Ne mislim", zavrnitvi nezavednega, ki se prevede v „Računam". Domnevam, da poslušalstvo ve, kako je Lacan razlagal označevalec podgana — sledeč Freudovemu tekstu — ko je opozoril, da je njegova funkcija v tem, da priča o žrtvovanju užitka označevalcu. Zlasti za subjekte obsesije drži, da nenehno obračunava znesek-užitek.

Zaradi tega bom prilagodil inačico odtujitve obsesiji, tiste odtujitve, ki jo je Lacan ponazoril z vsakdanjim zgledom „Denar ali življenje", „Svoboda ali smrt" in dejal, da je zanjo značilna ta izbira, ki je v resnici nemogoča, subjekt obsesije pa se ravno zaobljubi, da jo bo utelešal: „Denar *in* smrt" — ničesar zgubiti (treba je iti do konca), četudi za ceno življenja. S tem pa se odpre prostor onstran groba, kjer subjekt upravlja s svojim imetjem kot že mrtev, to je, označevalcu žrtvuje življenje in svobodo. Iz tega je razvidna izvirna povezava med *Zwangom* in smrtjo. To pa je - kar povejmo, čeprav ostajamo na subjektivnem področju — prav status, ki ga subjekt obsesije vsiljuje Drugemu, o katerem ravno dvomi, in sicer z vso pravico, saj namreč Drugi ne obstaja. A prvi Lacanov odgovor na vprašanje obsesije je bil ravno v tem, da je poudaril, da je funkcija Drugega v obsesionalni nevrozi prilagojena temu, da je pripisana mrtvemu, to pa zato, ker mrtvi ne uživa, užitek je „last" živega, ga opredeljuje. Mrtvi ne uživa, a to ne pomeni, da ne vztraja v spominu, reduciran na stanje označevalca, kjer živi med dvema smrtima. Sicer pa ravno to prenese subjekt na samega sebe, ne to, da bi lahko imel zloben značaj, pač pa — ta beseda je bila že omenjena v

---

+ „namesto da bi travmo pozabila (namreč potlačitev, op.prev.), ji je odvzela afektivno investicijo (Affektbesetzung), tako da je v zavesti ostala indeferentna, domnevno nebistvena predstavna vsebina." (op. cit., str. 142.)

prejšnjem prispevku — da je omrtvičen. Sovraštvo torej zadene vsako bitje užitka, ki bi ušlo označevalcu, zaradi česar žalitev njemu navkljub prizadene tisto, kar mu je najdražje, a prav na ta način skuša obkrožiti neizrekljivi objekt. Žalitev je način, kako se po Lacanu dotikamo realnega.

Sem se najbolje umešča subjektivna zahteva, o kateri v kliniki priča obsesionalec: da naj bi bil kraj Drugega puščava užitka. Obsesionalec se ves predaja uresničevanju tega. Freud to na svoj način pove, ko govori o odtegnitvi afekta. In z bežno opazko, ki jo lahko najdete na strani 255 francoske izdaje *Petih analiz*, v „Podganarju", opozori, da se zaradi odtegnitve afekta raztrgajo vzročni odnosi. Naše formule pa nam omogočajo, da o tem povemo kaj več, da gre namreč za to, da se izprazni mesto objekta *a* v Drugem. Mi bomo torej prevedli, da je to, kar manjka, kar je subjektu obsesije logično odtegnjeno zaradi označevalnega zvara, s pomočjo katerega se naredi šiv, nujno funkcijo vzroka. Zato tudi pravimo, da je objekt *a* vzrok želje. To pa nam omogoči pojasniti tudi status praznoverja — tistega, čemur tako pravimo po Freudu — ali vsemogočnosti misli v obsesiji. Te nikdar ne manjka, zmeraj je navzoča, celo kot nekakšno nagnjenje: subjekt se nekako ne more ogniti temu, da v koincidenci ne vidi koincidence. A to ni naključna poteza, pač pa je prej konstitutivna: tisto, čemur se reče praznoverje ali vsemogočnost misli, je prizadevanje, kako označevalcem zamašiti to zev vzroka, ki se kaže na ravni označevalca. Dovolj je, če se spomnimo na prelom v zgodovini mišljenja, ki jo je povzročil dvom v kavzalnost (la mise en cause de la causalite), tega ni storil nihče drug kakor ravno Jung. Na vsesplošno presenečenje je pokazal, da je vzrok na ravni označevalca ireduktibilen, to pa sproži proces neskončne verifikacije: „Morda bo to v nadaljevanju končno ovrženo." V tem lahko prepoznate epistemiologijo, ki jo je razvil sir Carl Popper, in sicer ravno proti psihoanalizi. Mi pa se nagibamo k temu, da v njem vidimo žrtev njegove lastne fantazme.

Subjekt obsesije si mora potemtakem zagotoviti, da je ves žitek prešel na raven označevalca. To pa implicira, da mora biti užitek, za katerega gre, mrtev. Prav to namreč ponazarja ta prizor, ki v različnih inačicah vztraja v primerih, ko prevlada obsesija, ta nepozabni, obredni prizor, sočasen z izbruhom Podganarjeve bolezni, opisan na strani 232 francoske izdaje „Podganarja": „Poigraval se je z zanj priljubljeno fantazijo, da oče še živi in da se lahko vsak hip vrne. Takrat si je tako uredil, da je njegov študij padel v najbolj pozne nočne ure. Med dvanajsto in eno ponoči je prekinil študij, odprl vhodna vrata, kot da bi pred njimi stal oče, potem ko se je vrnil, pa si je v ogledalu predsobe ogledoval svoj razgaljeni penis." (*Dve analizi*, str. 148). In kratko komplementarno mesto iz *Dnevnika* analize, ki ga Lacan takrat, ko je govoril o tem tekstu, ni poznal, nas opozori, da je bil penis v erigiranem stanju. Sicer pa Freud na drugem presenetljivem mestu tega teksta opozori na tisto, kar je v francoski izdaji prevedeno kot „lacune dans le conoscible, „*die Lücke des Wisbaren* (vrzel v tem, kar je mogoče vedeti). Ta prizor, če ga pozorno preberemo, prezentira mrtvemu očetu označevalec užitka. Rekel sem, da je prizor obreden (hieratičen), nadomešča hierogamijo, čeravno to dejansko tudi je za subjekt, saj je poročen s svojim organom. Je prav idejanjenje, uprizoritev očetovske metafore, nedvomno na deliranten način, čeprav ne na psihotičen. Ta prizor je, če že hočete, zrcalni stadij falosa, kjer se jasno prezentificira apel Imena Očeta, saj Podganar sliši trkanje na vratih — to je natančno razvidno iz *Dnevnika neke analize* — ki jih odpre, odpre očetu, ki ga ni tam, zato pa je tam njegov označevalec, kakor hitro se ta vrata odpro — in pokaže pomen falosa. V zameno za to se ta falos odteguje uporabi, saj se Podganar v tem času vzdržuje masturbacije. Prav sem se umešča meja med psihozo in obsesijo.

Ta ekshibicionizem, to razkazovanje znamenja moškosti pred Drugim kot mrtvim srečujemo v vseh primerih, ki jih lahko opredelimo kot obsesionalne nevroze, in ponazarja zvezo med denarjem in smrtjo. Lepo pa pokaže tudi to, da je subjekt obsesije sicer lahko prijatelj s smrtjo, zato pa ima težave z ljubeznijo, a to ne pomeni, da ima težave z darovanjem, pač pa mu dela težave to, da mora dati to, česar nima.

Iz tega izhaja, da je vogelni kamen obsesije to, da se med sabo pomešata ideal in Drugi. To nam tudi razkrije, kaj požene Podganarja v veliki trans, zaradi katerega začne analizo pri Freudu. Kaj ga požene v analizo pri Freudu? Prav gotovo neki dramatični položaj, ki ponavlja strukturo, v katero je bil ujet njegov oče: plačati je treba in na ravni označevalca se pokaže luknja. Toda zakaj poseže vmes denar kot tak? Tu je prav gotovo bistveno, *kdo* naznani Podganarju ta tako rekoč simbolni dolg, ko mu reče, da mora vrniti denar, namreč tisti, ki je v kliniki postal slaven z imenom kruti stotnik. Funkcija tega človeka v zgodbi je le v tem, da priča o razločitvi ideala od Drugega, I od A. In ta razločitev se pokaže, brž ko si subjekt zamišlja svojega mrtvega očeta kot žrtev krutega ravnanja. Prav zato moramo v stotniku videti tisti dejavnik, ki sproži veliki obsesionalni trans.

To velja za sam začetek analize subjekta obsesije, ko nastopi v tej dramatični obliki. Je posledica srečanja z nekim Drugim, ki ni mrtvi oče, pač pa živi Drugi, ki uživa. Ta užitek Drugega se namreč kaže na samem pacientovem obrazu, kjer ga Freud zna razbrati. Drugi uživa in ne bo se zadovoljil z razkazovanjem erigiranega falosa — užitek Drugega je škodljiv. Seveda pa se subjekt obsesije prav rad žrtvuje, to je vendar temeljno za njegovo pozocijo, toda pod pogojem, da Drugi v tem ne uživa. Njegova lastna kastracija kot taka ga niti ne moti toliko, res pa je, da je no-

če žrtvovati užitku Drugega, to je, noče, da bi služila Drugemu, ki ne bi bil mrtev. To se po mojem napoveduje že v tem, da se je Podganarju, ko je nekoč obiskal očetov grob, zazdelo, da je mimo švignila podgana. Iluzija se ponovi po stotnikovi pripovedi: zemlja se je pred njim dvignila, kot da bi spodaj bila podgana. To ni ista podgana iz računanja, pač pa podgana užitka, ki ga ni mogoče umestiti na kraj označevalca. V Drugem namreč to gomazi.

Vstop subjekta obsesije v analizo sproži torej ta trans transferja, ki določi njegov prihod k drugemu, ki naj bi utelešal subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve. Če pa naj sam ta postopek postane razumljiv, je drugi moral postati Drugi. Tu se pridružujem besedam Philippa La Sagna: Drugi obsesije se kaže kot Eden, Eden, ki računa. Da bi lahko ta Drugi obsesije postal Drugi kot tak, mora biti povezan s tistim, čemur pravimo objekt *a* kot različen od označevalca. Sprožilni dejavnik pa je srečanje z užitkom Drugega, ki je potreben za to, da se raztrga šiv subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve. Prav zato, ker pride v tem transu do ponovnega odkritja užitka na kraju Drugega, lahko zaznamo kvaziparanoidno potezo teh momentov, da se namreč užitek prilič kraju Drugega.

Zdaj bi morali vpeljati primere, ki niso Freudovi, kjer bi lahko prikazali te transe, ki jih motivira bodisi ženska, ki uživa, bodisi gospodarjev užitek. Zdi se mi, da bi nam moralo to izhodišče omogočiti, da se v prihodnosti lotimo vprašanja gibala in momenta histerije.

Prevedla: Jelica Šumič-Riha

Juan—Carlos Indart

ŠTUDIJA NEKEGA PRIMERA OBSESIJE

Ta študija predstavlja fragment pravkar potekajoče širše analize o učinkih znanosti na subjekt. Primernost te teme v freudovskem polju, načeloma dokazuje nauk Jacquesa Lacana. Vendar nas čaka tukaj še veliko dela. Medtem bi bilo mogoče pametno postaviti to, kar bo sledilo, v zvezo s psihopatologijo vsakdanjega življenja.

Primer

Dobro sem poznal in na lastne oči videl mladega človeka približno petindvajsetih let, ki je dve noči prebedel v pričakovanju na telefonskega klica ženske, ki je bila objekt njegovih ljubezenskih težav; ker je čakal vso noč, je bil ta klic pretveza za prikrivanje vse hujših nespečnostnih kriz. Sredi noči mu je prišlo na misel, da lahko telefonski signal odpove in tako ne bo mogel sprejeti pričakovanega klica. Zato je dvigoval slušalko in se miril s prisluškovanjem njenim signalom. Obenem pa se je zavedal, da bo z nadaljnjim preverjanjem signalnosti on sam oviral možni klic, zato je takoj potem, ko je preveril, kar je hotel, odložil slušalko in se pri tem nekoliko znesel nad aparatom. Po določenem času, približno čez četrt ure, medtem ko se je posvečal dejavnostim, ki niso bile brez zveze z računanjem (preizkušal se je v preučevanju in igranju šaha), se ga je ponovno polastila misel, da bi telefonski signal lahko zatajil. Tako je ponovno v rednih presledkih naredil enako kot prvič, in to vse do zore, dokler se ni končno prepričal, da pričakovanega klica ne bo. Takrat je izčrpan končno zaspal pozno v dan. Dve noči zapored je bil žrtev te nespečnosti, ki je bila neposreden uvod v težko tesnobno krizo, zaradi katere se je moral najprej podvreči kratkemu psihiatričnemu zdravljenju, potem pa je moral že drugič v življenju začeti z daljšo psihoanalitično kuro.

Freud in Lacan

Freudu dolgujemo predvsem objektivizacijo obsesionalnega simptoma kot takega; ta simptom predpostavlja določen mehanizem „osamitve", s katerim se subjekt izmakne nekemu drugemu prizorišču, ki ga zahteva zase. Dolgujemo mu tudi pojem „prisilne ideje" in odkritje, da se simptomi delijo v dve obdobji, kjer drugo prinese neke vrste „vzvratno razveljavitev" prvega; to je uganka, ki jo je Freud poizkušal rešiti s sklicevanjem na ambivalentnost itd.

Dani primer bomo poizkusili osvetliti tako, da ga bomo reatikulirali s pomočjo določenega števila propozicij, s katerimi J. Lacan razlaga obsesionalno nevrozo, naše napredovanje pa bomo preučevali postopoma.

Obsesionalec, opozarja Lacan, „je na mestu Drugega, kjer se namesti in od koder igra tako, da onemogoči vsakršno tveganje, posebno pa tveganje kakršnegakoli spopada". Na mnogih mestih svojega učenja o obsesionalni nevrozi vztraja na opisu tega postopanja. Obsesionalec *se izmika* ravni pridobitve in izgube, *se izogiba* smrtni nevarnosti, *se odpoveduje* želji, ki vstopa v igro, *nikoli ni tam,* kjer obstaja tveganje, itd.

Zmotno bi bilo verjeti, da vsi ti izrazi tvorijo le skrajno prefinjen literarni opis. Prav nasprotno, z izrazom „namestitev v mesto Drugega" se izvede teoretska operacija, ki jo moramo poizkusiti natančneje opredeliti.

Na tej točki si bom dovolil ovinek, zato da bom postavil neko načelo dokazovanja. Zgleda lahko presenetljivo, da je telefon zmožen tako dobro predstaviti to razsežnost Drugega, in to nas v resnici preseneča; a vseeno začnimo s tem vprašanjem.

Kaj imajo konec koncev skupnega blisk in grom, plinska cev, mesto, kjer se nahajajo obcestni kamni, razporeditev slik na zidu, oštevilčenje hiš, umivanje rok in telefon? To je heterogena vrsta, ki se mora nadaljevati in se še nadaljuje v smeri vse večje različnosti, saj kaže na to, da lahko na vsaki točki človeškega sveta vznikne mesto, ki je zmožno nositi vozel obsesije. Mislimo, da si lahko predstavljamo simptom iz dveh obdobij v zvezi s katerimkoli dogodkom, dejansko možnim ali le izmišljenim.

Pri tej zadevi se izkaže, da je edino skrajna teoretska posplošitev lahko kos pojavu: to je primer operacije, ki jo je uvedla Lacanova formulacija. In res je vsem tem pojavom skupno to, da pojasnjujejo avtomatski proces, katerega determinizem se po eni ali drugi strani izmakne subjektu, čeprav ga skuša ta povsem razumeti. To pomeni, da na noben način ni mogoče razložiti, kako to, da na katerikoli točki svojega sveta človek naleti na to vprašanje. Razen če se spomnimo, da zato, ker je človeku s tem, da ima dostop do govorice, izvirno dano neko prvobitno razmerje do avtomatskega procesa.

Iz tega sklepam, da je „namestitev v mesto Drugega" nedvomno opis, vendar opis neke strukturalne lastnosti misli... obsesionalne misli; to nam lahko služi kot merilo razdalje, ki ločuje začetni Freudov pojem „osamitev" od tukaj analizirane Lacanove propozicije.

S tem, ko smo naredili ovinek, smo opazili, da lahko to propozicijo uporabimo v danem primeru. Če vemo za znano seksualno sceno, ki sta si jo z damo obljubila, je jasno, da se subjekt s svojim postopanjem izmika mestu tveganja. V tej sceni on že čaka in klic, če bo do njega sploh prišlo, bo sprožil več kot le preprosto zvonjenje. Sprožil bo negotovost narcistične agresivnosti. Na bolj temeljni način pa negotovosti, ki se pojavijo zaradi želje Drugega, ki ima tukaj obliko Drugega spola. Zdaj razumemo, da je tesnoba, ki je povezana s seksualno konfrontacijo, toliko odmaknjena od subjekta, kolikor se navezuje na mozganja zaradi telefonskega zvoka, kolikor torej vstopa v igro le s stališča telefonskega Drugega. Naš primer kaže, da telefon ne pomeni le preprostega tehničnega sredstva. Tvori označevalno strukturo samo in predpostavlja vprašanje svojega subjekta; to je tema, ki se bistveno razlikuje od tem neštetih pogovorov, ki potekajo po telefonskih linijah.

Vidimo, da je aplikacija Lacanove propozicije na naš primer sprožila na eni strani vprašanje glede načina razumevanja pojma Drugega, na drugi strani pa tudi nedvomno nujnost poglobitve samega postopanja „namestitve v".

Razsežnost Drugega

Zdelo se nam je pomembno načeti prvo točko. Že J.A. Miller je opozoril, da Lacan uporablja pojem Drugega v več kot enem smislu ali vsaj tako, da poudari zdaj ta zdaj oni vidik problemov, ki jih Drugi vsebuje, sledeč poti, ki jo nakazuje vzvratno branje njegovega dela. Tukaj izdvajam enega od momentov te poti, ki ga je tudi Lacan sam izdvojil, to je moment, ko Lacan osvetli to razsežnost Drugega izključno iz registra simbolnega. V tem danem momentu je Drugi edinole mesto neke strukture, torej tudi prostor neke označevalne mreže in kot posledica tega tudi prostor nekega avtomatičnega procesa.

Nikakor si ne domišljamo, da je s tem izčrpano, kar sta omenjena avtorja imela o tem povedati, ampak se hočemo pri tem nekoliko zaustaviti zato, da bi nam to omogočilo preveriti, kaj je to, kar daje vtis, da lahko telefon deluje kot opora razsežnosti Drugega. Dobro je poudariti, da je telefon deloval avtomatično in da ta avtomatika dobiva vse večje razsežnosti, tako kot dobiva vse večje razsežnosti realna uvrstitev kibernetike v sredo domnevne človeške intersubjektivitete. Za-

nimivo je, da so mnogi od teh avtomatizmov cenjeni zato, ker zmanjšujejo razdalje, medtem pa se pozablja na to, da so zmožni ustvarjati tudi take realne razdalje, ki jih je nemogoče premagati. Telefon, radio in televizija povzročajo tisto, kar imenujemo „osamitev"; Freud gotovo ne bi bil proti tej domnevi, saj je po njegovem treba najglobljí razlog „osamitve" iskati v „strahu pred stikom", in sicer pred stikom, ki ga nakazuje vse tisto, kar lahko pomeni izraz „telo ob telesu". Ta „osamitev" je neka lastnost mišljenja, ne glede na to, da je glavna misel, ki jo vzbujajo vsi ti avtomatizmi: kako se je rešiti?

To pa ni slučaj pri subjektu naše študije v trenutku, ko ga opazujemo, kajti to, česar se hoče znebiti v tem trenutku, je Drugi kot telo, ki lažje deluje kot misli. Njegov postopek je kljub temu strukturen, kajti to Drugo telo je Drugi, ker je podvržen avtomatičnemu procesu, ki daje misliti. Ta preprosti pogoj je kljub svoji neotesanosti že pogoj nadomestitve ženske s telefonom.

Primer, ki smo ga preučili, je pokazal, da gre pri namestitvi v Drugega, ki je lastna obsesionalnemu obnašanju, od vsega začetka, za namestitev v neke vrste Drugega Drugega. Lahko se nam ugovarja, da je to nemogoče, saj za Lacana Drugi Drugega zagotovo ne obstaja. Toda smisel te gotovosti je prav, da je Drugi Drugega nekaj realnega, in temu se obsesionalec nevede izpostavlja. Mogoče je prav to razlog, da je obsesionalec s svojo obsesijo toliko pripomogel k spoznavanju avtomatizma. Spomnimo se, da je Ballestreros prevedel *Wiederholungszwang* z „obsesija ponavljanja" in da ni dvoumnost tega termina nič boij pojasnjena s sedanjim prevodom, „prisila ponavljanja", kajti ta zamenjava je iste vrste kot zamenjava „obsesionalne nevroze" s „prisilno nevrozo". Zdi se, da med temi pojmi od nekdaj vlada takšna zmeda: to pa ni zadržek, da nam stara verzija ne bi dovolila vprašanja, če obstoji kakšna razlika med ponavljanjem obsesije in obsesijo ponavljanja.

Pojem „namestitve v" („installation dans")

Druga točka, ki zahteva poglobitev „namestitve v", nas vodi k uporabi naslednje Lacanove trditve: obsesionalca določa „temeljna potreba, da jamči za Drugega."

Ta zelo kompleksna hipoteza je zaradi vseh svojih pomenov, celo ob zvedbi na določeno število operacij, ki so zlasti dvoumne tudi pri Lacanu, pripravna za marsikateti nesporazum. Toda če hipotezo obravnavamo tako kot jo mi zdaj, namreč v njenih razmerij z obsesionalčevim ravnanjem, že lahko z njeno pomočjo omejimo pravkar omenjene nesporazume, tako da postavimo trditev, da prav ta hipoteza poraja ravnanje, ki sproža „namestitev Drugega". Lahko bi rekli, da se obsesionalec tako zavaruje pred svojo željo, obenem pa se umakne iz igre, da bi se na kraju telefonskega Drugega igral s tem, kar je izračunal kot vsoto čudes, ki jo bo prej ali slej dokončal s svojo željc. Lahko bi rekli, da s takim postopkom dejanje neomejeno prelaga. O tem bi lahko tudi prav nerodno govoričili in karikirali opis, ki si svoje satirične poteze vedno sposoja v samovšečnosti, podvrženi neokusni agresivnosti. Prav takrat, ko skušamo obsesionalca za vsako ceno razumeti, pa nastopi nesporazum, ki je v tem, da obsesionalčevo ravnanje vmestimo na raven obrambnih mehanizmov jaza in/ali da ga postavimo na isto področje kot vsa dlakocepstva in rovarjenja, katerim se predaja obsesionalec *po* namestitvi v Drugega.

Zdaj pa, ko smo to razčistili, nam ta druga trditev, ki jo analiziramo, izstavlja „temeljno potrebo", se pravi nekaj skrajno determiniranega. Seveda pa mora takšno branje upoštevati dvoje:

Prvič: če obsesionalec jamči za Drugega, potem to pomeni, da je Drugi lahko manjkal; ne more jamčiti sam zase in ta možnost nikakor ni obsesionalčeva izmišljotina. Bog ve — in to je povezano z našim primerom — da v Buenos Airesu prav možnost telefonske motnje ni čisto izmišljena. Razen tega pa ni nobenega dvoma, da je Lacan utemeljil nekonsistentnost Drugega (A) kot resnico, ki jo lahko s pomočjo psihoanalize dojamemo kot kraj strukture.

Drugič: naš primer jasno dokazuje, da prav „prisilna ideja" žene subjekta, da jamči za Drugega. Zato pa *je ta namestitev sama*, „namestitev v Drugega", ki omogoča obsesionalcu preložitev dejanja, *rezultat nekega dejanja*, absolutno neprostovoljnega dejanja, speljanega *na svojo odgovornost* v nekakšen „ne mislim na posledice". Prav lahko bi se zgodilo, da telefon ne bi funkcioniral. V primeru, s katerim se ukvarjamo, smo imeli tonalnost: malo bolj spodaj pa tudi namigujemo, da se telefon „ni izkazal kot dober analitik".

Znakovna tonalnost in označevalna tonalnost

Nadaljujmo torej v tej smeri. „Dejanje, nas uči Lacan, vpeljuje med označevalce neki odnos." Zanemarili bomo neštete konsekvence takšne definicije in ji zaupali. Potem ko smo omejili mesto dejanja, bi morali te označevalce vmestiti v simptom, ki ga analiziramo. Zato bomo izhajali iz nove trditve. Lacan je zelo natančno definiral razliko med svojim pojmom znaka in svojim pojmom označevalca. „Označevalec, pravi, je to, kar reprezentira subjekt za drugi označevalec." Prav narobe pa „je znak to, kar reprezentira nekaj za nekoga." Pojem znaka ni docela jasen, ker napotuje na bolj klasično idejo reprezentancije. Toda pojem označevalca je težko dojeti, predvsem ko ga je treba uporabiti in ga z določeno natančnostjo spraviti v delovanje. Ob našem primeru bomo videli težave, na katere naletimo v tem področju. Če pa bomo postopali kar najbolj previdno, bomo

v našem primeru odkrili kraj, kjer moramo nujno uporabiti distinkcijo, ki jo je utemeljil Lacan.

Spomnimo, da se je subjekt znašel najprej v pričakovanju, kot da bi morala zahteva vznikniti iz Drugega. Ker se pojavi „prisilna ideja", svojo nakano dovolj hitro opusti, da bi s svoje strani na vrat na nos zahteval odgovor telefonskega Drugega. Odgovor, ki ga dobi, to tonalnost, ki odgovarja tam nekje spodaj, imenujemo *znak*. Prav gotovo je ta akustični signal sam v sebi označevalec, toda nastopi kot znak, ki dela za subjekta, saj zanj nekaj reprezentira, namreč dobro funkcioniranje telefonske linije, učinkovito in konsistentno prisotnost tega Drugega, ki ga je še malo prej ogrožala neizprosna prisilna ideja. Prav to predstavlja za nekoga, ki uporablja telefon, slišno funkcioniranje tonalnosti.

Zdaj ko smo to *znakovno tonalnost* dobro namestili v reprezentacijo, jo moramo skrbno razlikovati od druge, sicer odsotne, a kljub temu prisotne, nikoli slišne tonalnosti, ki pa vendarle ni brez zveze s subjektom. Ne samo s subjektom simptoma, ki ga pravkar analiziramo, temveč z vsakim telefonskim subjektom, teh pa je kar nekaj. To tonalnost bomo zaenkrat imenovali *označevalna tonalnost* in jo skušali določiti z nekaterimi njenimi nenavadnimi lastnostmi.

Paradoks telefona

Za začetek lahko ta paradoks obudimo že s tem, da si zamislimo dialog z bralcem, če ta le količkaj privoli, da si ga predstavljamo s telefonom pri sebi. Odslej bo z nami dopuščal, da kakor hitro je nedolžna naprava nameščena, že on sam pade pod vpliv ogromne količine determinacij. Peripetije, povezane z uporabo telefona, so postale legendarne, in prepričani smo, da bralec sam razpolaga z osebno, dovolj založeno zbirko anekdot, tako da mu vse to ni povsem tuje (zadošča, da se zadeve lotimo na najbolj prozaični ravni in že lahko bralca vprašamo, če je plačal svoj zadnji račun).
V tej neizčrpni legendi o telefonu bomo za zdaj poudarili tole: ne le da bralec s telefonom lahko kliče, ampak ga bo natanko to prisililo, da bo postal subjekt klica nekoga drugaga. Drugega, katerega zahtevo lahko slišimo, še preden da od sebe glas, in ki nikdar ne pokaže svojega obraza. Zaradi danih okoliščin ga bomo imenovali „zvonjenje", ki je že od nekdaj glavna oseba legende. Morali bi si prizadevati pokazati, da igra telefonsko „zvonjenje" bistveno vlogo v prostrani filmografiji, kjer lahko najdemo zbrano vso skalo vlog, lastnih človeških tragi-komedij: od paranoje do sadizma in perverznosti, mimo farse, terorja, pomoči, ki se jo sprejme ali pa zavrne, izsiljevanja, prepovedi, znakov ljubezni, ki pridejo ali pa tudi ne, in izdaje, ki se razkrije ali pa nadaljuje, od, na eni strani, smrti, ki vdira, hlastno grabeč slušalko tega, ki je ne uspe doseči, do, na drugi strani, življenja, ki se odteguje z nepopravljivo napako kakega „. . . ne oglasi se." Na tej stopnji lahko pustimo še nekaj časa zvoniti to slavno „zvonjenje" in s tem pokažemo, kdaj lahko usoda vse prenese, obenem pa se pripravimo na odkritje, da je šlo vsekakor za „napačno številko". Še toliko večja bo ironija usode, če ta telefon dojamemo kot „rdeči" telefon, da bi pač celokupnosti fikcije podelili realistično noto.

Pri vsem tem pa je nekaj, kar ne spada v fikcijo. Bralec, ki mu sicer ne bi pripisovali te nestrpne mimike, izzvane z „osamitvijo", ki se je bo zavedel, ko bo pobegnil s scene, ki jo vzpostavlja branje pričujočega dela (znano je, da je stvar v drugačnih okoliščinah še dosti bolj dražljiva), bo namreč med zvonjenjem telefona, med intervalom — pa naj si bo še tako kratek — ki ločuje gospodovalni „govorite" od snetja slušalke, neizogibno vstopil v razsežnost „Kdo bi to lahko bil?", „Kaj hočejo?", „Kaj hočejo od mene?", kjer uganka želje Drugega vedno nejasno oživlja vprašanje lastne želje. Zato vsebuje čakanje poleg telefona vselej majceno nianso razočaranja, čeravno si kaj lahko zamislimo, da se je bralec že zdavnaj pridružil skupini razočaranih in da je bolj pripravljen sprožiti vprašanje svoje želje na ravni glasu Drugega kot pa na ravni „zvonenja", ki nadomesti glas, tako da ga napove.

Toda v tem primeru je nadomestitev realna in priča smo podvojitvi označevalne vmestitve, naraščanju njegovega parazitstva, ki je v tem, da označevalec posreduje odnos „telesa do telesa", in torej ojačanju privida, da obstaja Drugi Drugega. Ta neizmerni, vendar nikakor varljivi privid je eden izmed učinkov znanosti. Zavetje daje vsem skupnostim, ki spijo pod njegovo streho, in nedvomno je ta privid tudi neizmerni prostor, odprt prebujenju. Prebujenju, bi lahko rekli, ki ga izzove rušenje strehe.

Če smo po poti skromnega telefonskega zvonjenja uspeli dokazati, kdaj je ves svet odvisen od te stvarce, bomo sedaj bralca kar neposredno vprašali, če verjame, da njegov telefon deluje. „Seveda verjamem!" nam bo rekel. „Do zdaj sem vse preveč potrpežljivo prenašal vaše argumente, da bi se ujel v past, ki mi jo nastavljate. Le zakaj bi začenjal s kakršnimikoli verifikacijami, če je pa na tem področju še vedno najbolje nič misliti. Verjamem, ja, verjamem, da moj telefon deluje, verjamem, da teče ob vodi, plinu in elektriki po za to predvidenih ceveh in napeljavah, in verjamem v ta čudovita valovanja, ki potujoč po etru zvesto prihajajo k meni prek radijskega in televizijskega aparata."

Bežite no! saj nismo hoteli zmesti vašega duha, niti vas nismo hoteli prisiliti, da si vaš vsakdanji credo obremenjujete z nami. Hoteli smo vas le spomniti, da se res zelo verujoč človek, človek izjemne vere, človek slepe vere, eden izmed tistih, ki vztrajajo tudi potem, ko refleksija in račun že

zadeneta ob svoje lastne meje, eden izmed tistih, ki se izražajo v dejanju. Namreč v telefonski sistem nas pripelje prav dejanje, dejanje, ki ostaja v vsaki uporabi, ki jo izvedemo v telefonskem omrežju, predpostavljeno.

Urverdrängung

To, s čimer smo zaobšli pogodbo, ki je čvrsta, obenem pa brez vsakega jamstva, imenujemo *označevalna tonalnost*. Nihče si je ne zna predstavljati, saj bi se vsak tak poskus plačal le z *znakovno tonalnostjo* in pristali bi natanko tam kot naš obsesionalec. Vendarle pa je obsesionalčevo operacijo moč definirati in vsakič, ko pristopamo k znakovni tonalnosti, bo bila (aura été) ta vzrok vsake možne znakovne tonalnosti. Poslej se nam ne zdi nič narobe, če trdimo, da ima ta znakovna tonalnost isti status kot vse tisto, kar lahko spravimo v *prvotno potlačitev*.

Načelno se za vse Lacanova razmišljanja o tem temeljnem konceptu zdi, da jih je mogoče aplicirati na naš primer. Prvič, *Urverdrängung* je nekaj, česar po Lacanovi hipotezi ne moremo artikulirati v zahtevi. V našem primeru je jasno, da nam to dejanje, zaradi katerega skušamo zadevo artikulirati, obenem to artikulacijo preprečuje: vsekakor isti zakon, ki artikulira znakovno tonalnost, zapostavlja označevalno tonalnost. Drugič, vse razpoke v metagovorici, pravi Lacan, so „pravzaprav kraj *Urverdrängung*."

Prav zato tudi menimo, da je napočil trenutek, ko lahko spisku metagovoričnih paradokosov dodamo tudi naš skromni paradoks telefona. To je povsem mogoče, če se vse te razpoke artikulirajo na osi, ki jo je predlagal Lacan: „V naravi vsakega označevalca je, da ne more pomeniti samega sebe." Tretjič, to, kar se vzpostavlja na mestu prvotne potlačitve, je za Lacana, ki sledi Freudovim stopinjam, *zastopnik* predstave (*le representant de la representation, Vorstelungs-Repräsentanz*). Ta označevalec, nam pravijo, se vmešča na nasprotno stran pomena, čeravno naj bi bil ravno pogoj vsakega možnega pomena.

V našem primeru subjekt po svojem ravnanju nastopi na ravni znakovne tonalnosti v področju svojih smislov, v področju svoje misli . . . telefonske misli. Subjekt bo lahko to področje napolnil z vsakovrstnimi označenci in razvil neskončne možnosti pomenov svoje želje. Prav gotovo pa ravnanje pusti ostanek, saj se njegova vzpostavitev v telefonski subjekt proizvode v padcu označevalne tonalnosti, to pa je stvar, ki se ne bo nikoli dokopala do smisla. Zdaj pa lahko povsem mirno zatrdimo, da je „prisilna ideja" povezana z zastopnikom predstave in da naperja svoje udarce prav v tej smeri.

Zastopnik predstave

Priznajmo, da navedeni dokazni elementi naredijo našo hipotezo verjetno. Če je tako v telefonskem sistemu (in tudi v vsakem procesu, v katerem nastopi vprašanje subjekta) označevalna tonalnost natanko zastopnik predstave, potem mora biti po Lacanovem nauku označena z naslednjim matemom: S_2.

Lacan je na svojem seminarju 10. junija 1964 poudaril, da prvotno potlačenemu označevalcu v njegovih matemih ustreza binarni označevalec, to pa nas nujno vodi k naslednji trditvi: če smo v našem primeru lahko definirali kraj, kamor je vmeščen S_2, moramo potemtakem na kakšnem drugem kraju najti tudi S_1, ker sta pač v avtomatičnem procesu, s katerim si Lacan ponazarja konstitucijo subjekta, potrebna najmanj dva označevalca, ki se vzdržujeta le v vzajemnem razmerju.

Kam vmestiti S_1 v našem primeru? Natanko v „prisilno idejo". „Če-ni-tonalnosti-ne-boš-dobil-klica" bi lahko bil način — komaj način — da reprezentiramo prisilno idejo, in sicer tako, da z vezaji in brez presledkov poudarimo njen označevalni značaj, z imperativnim tonom pa nakažemo, da je to subjektu naloženo in da ga v to v obliki kategoričnega opomina sili Drugi. „Prisilna ideja" je zmeraj uporaba govorice, razčlenjen stavek. Toda ne katerikoli stavek, saj se s svojimi učinki ne uveljavlja na ravni označenca, niti ne zahteva, naj jo dešifriramo. Uveljavlja se s svojo logiko, ki pa spet ni katerakoli logika, saj se končuje z dejanjem. Kaže se torej v vsej čistosti svoje označevalne razsežnosti. Prav zato je način, s katerim jo subjekt „sliši" in „razume", že nekakšna posebna interpretacija, ki je sicer zanj natančno določena.

Odtod tudi zgoraj navdene opazka, da je „če-ni-tonalnosti-ne-dobiš-klica" le eden izmed načinov, da jo reprezentiramo. Nemara bi lahko njeno formulo malce bolj abstraktno zapisali takole: *x* ali *(?)*: označevalec — najsibo katerikoli —, ki v tem zapisu zaseda mesto *x*, privzame izključno „performativno" vrednost, s tem da izvrši dejanje. Toda označevalec dobi to lastnost zaradi posebnega položaja, ki ga zavzema v nekakšni dilemi, kolikor artikulira *(?)* kot referenco. *(?)* je pri obsesionalcu razumljen iz določenih izjav, ki jih najdemo obilno v materialu obsesionalne nevroze, vse od „smrtne grožnje ljubljeni osebi" do katerekoli srhljive bojazni, ki lahko vznikne koderkoli v subjektivnem miselnem vesolju. Toda v skrajni instanci se vse te izjave reducirajo preprosto na „nekaj srhljivega", na nekaj brezimnega, na *(?)*.

Naš primer lepo dokazuje, da se ta *(?)* vmešča natanko na raven telefonskega Drugega, na isto

stran kot „prisilna ideja", iz katere je vzniknil S_1 kot zakon telefona (vsak klic predpostavlja neko tonalnost). Če se ta S_1 ne more sam vzdrževati, če z istim prijemom, s katerim povzdiguje svojo pretenzijo, izraža tudi nejasni ugovor svojega možnega zloma, potem S_1 določa ta gospodovalni klic, preden sproži dejanje, v katerem se realizira subjekt.

Niti o tem Drugem niti o S_1 niti o *(?)* ne bi vedeli ničesar, če ne bi to dejanje spravilo S_1 v odnos z nekim drugim označevalcem, ki prejšnjega vzvratno ožigosa, v skladu z avtomatičnim procesom, pri katerem smo lahko seveda predpostavljali vnaprejšnji obstoj zakona, ki pa se vedno realizira . . . *a posteriori*. V naši predhodni raziskavi S_2 smo pokazali, kako je primer razkril, da je S_2 po definiciji prvotno potlačen, s tem da zasenči subjekta dejanja (le sujet de l'acte). Drugi priskrbi *na subjektovo mesto* neki znak.

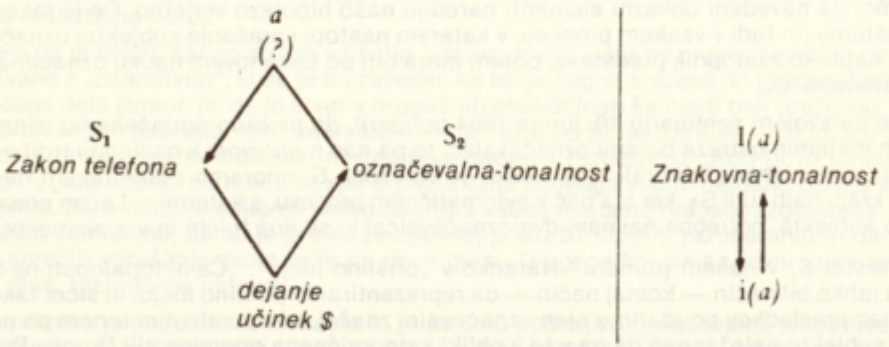
Ideal jaza

Lacan je opozoril, da je ideal jaza „formacija, ki pride na to simbolno mesto" in da prav temu „ustrezajo jazove nezavedne koordinate". Nemara se zdi presenetljivo, da znakovno tonalnost jemljemo kot ideal jaza, toda takšna domneva se vsiljuje. Po eni strani si lahko predstavljamo zelo močno identifikacijo, ki jo bo tonalnost razvila za subjekte reprezentacije, v kateri se subjekt tudi vzdržuje, medtem ko malo prej iskana senca nevarnosti pade polagoma v pozabo. In morda je prav, da jo primerjamo s tistim pogledom-znakom, ki potemtakem — lahko ali pa tudi ne — privzame razsežnost vse-mogočnosti, prav to pa določa pogoje, v katerih se lahko obsesionalec prepusti tako računu, ki ga račun Drugega vedno znova začenja v njegovem računu, kot tudi vztrajanju pri „odškodnini", od katere bo odvisna realizacija njegovih dejanj.

Toda tukaj se nam zdi bolj pomembno to, da „znakovna tonalnost" — kot se zdi — omejuje samo mesto, kjer se v Drugega nameša podoba sebe, to pa je natanko mesto, kjer se je malo prej realizirala luknja v Drugem. Tako bi obsesionalni simptom razkril močno enakovrednost med zrcalno podobo in idealom jaza, vendar v pogojih popolne edinstvenosti, namreč v pogojih dejansko doživetega tveganja in v zvezi s prav tako edinstvenim odzivom Drugega. Morda je obsesionalec prav zato precej neobčutljiv za kolektivno sugestijo, saj se v bistvu prepušča sugestiji, ki jo sprošča on sam, obenem pa tudi sugestiji, ki je v njegovih očeh učinek njegove lastne kastracije.

Struktura obsesionalnega simptoma

Skušajmo sedaj povzeti naš ekspoze v tejle shemi:



Takšna naj bi bila struktura prvega obdobja obsesionalnega simptoma: zdaj pa skušajmo natančneje določiti, v čem se razlikuje od drugega obdobja, in podati shemo določene klinične implikacije tega drugega.

Primer, ki ga pretresamo, je najbolj jasen in celo zabaven tam, kjer pokaže, da drugo obdobje natanko reproducira strukturo prvega. Pojav ostane na splošno nejasen, če se zadovoljimo z eksplikacijo antitetičnega značaja drugega obdobja, sklicujoč se na dvojico ljubezen/sovraštvo. Ne zato, ker bi bilo nemogoče opisati to libidinalno nihanje, temveč ker — če ostanemo pri tem — kmalu ugotovimo, da prav eksplikacija sama niha.

Zato bi lahko rekli, da je snetje slušalke zaznamovano tako z ljubeznijo kot s sovraštvom: isto velja za odložitev telefonske slušalke. Vendar nam natančneje opazovanje avtomatičnega procesa, ki tu nastopi, omogoči, da opozorimo, da se tako kot vedno vsiljuje vztrajnost vzroka-objekta želje, manko v Drugem. Celo če bi kak subjekt preživel svoje življenje v poslušanju tonalnosti, se ta objekt ne bi prenehal vsiljevati in subjekt bi bil ob tem reduciran na ekstremno *me-*

lanholijo bodisi na ekstremno paranojo. Prav tako bi jedro problema ostalo obsesionalni simptom. Vendar subjekt v našem primeru do tja ni nikoli dospel, in ker bi pač Zakon telefona znova spravil v tek referenco na (?), bi subjekt izvršil dejanje, ki pomeni zanj novo odtujitev glede na označevalno tonalnost.

Toda če se struktura ponovi, potem tokrat sreča subjekta na precej drugačnem kraju in subjektova učinkovitost je docela omejena, zato ker se z vsemi svojimi elementi nenehno vrti okrog te svoje lastne podobe, vmeščene v Drugega, ne da bi jo kakorkoli prizadel. Zakon telefona namreč zdaj ni več „prisilna ideja", temveč vednost o telefonu, ki se ponuja subjektu za potrebe njegovega računa. Odtod subjekt izpelje svoje dejanje: odtod izpelje, če smemo reči, svojo kastracijo. Dejanja ne bo več realiziral na lastno odgovornost in tako ni več vpleten v vse to. Roka in telo, ki mu bosta tuja: prav to ga bo realiziralo, njega, ki je zavzet z izpeljavo reintegracije objekta v Drugega, ki pa nima nič proti. In pred tem objektom bo zaščiten toliko časa, dokler bo trajala konsistenca, dosežena na ravni znankovne-tonalnosti.

Analitični simptom

Korist, ki smo jo pridobili s tem primerom in ki bi jo hoteli poudariti, nam bi lahko olajšala razumevanje neke Lacanove ideje, ki jo je J.-A. Miller podčrtal na Srečanju v Caracasu.

Zgoščeno jo bom izrazil takole: če odslej naš simptom jemljemo kot analitični simptom, potem lahko upravičeno rečemo, da se bo naslavljal na analitika, vmeščenega na položaj telefona. Toda učinki bodo drugačni, ker bo pač telefon posegal na ravni prvega in drugega obdobja.

Če simptom svojo interpretacijo namesti v drugo obdobje, potem bo podpiral vednost, identično vednosti, iz katere bo pacient izpeljal svojo kastracijo, obenem pa bo zanj ščitil gotovost znakovne tonalnosti. Kolikor bo ta situacija trajala, bo proizvedla določeno uteho za prisile in tesnobe, lastne prvemu obdobju, vendar se ohranjata „vtis, da je delo, ki ga opravlja subjekt, prisilne narave, in odpoved užitku, ki ga implicira ta vtis."

V nasprotnem primeru, če se interpretacija namesti v prvo obdobje, v sam presledek med S_1 in S_2, če natanko v trenutku, ko obsesionalec na lastno odgovornost izvrši svoje dejanje, telefon ne funkcionira, analitik ne funkcionira, znakovna tonalnost ne nastopi, je rezultat kajpada povsem drugačen. Odsotnost tonalnosti bi v našem primeru potegnila iz *tega* simptoma. Subjekt bi moral iznajti nekaj novega, nov simptom, nova dejanja, moral bi najti pot iz svojega zapora.

Prev. po: Juan-Carlos Indart, „Etude d'un symptome obsessionnel", *Ornicar?* 28, str. 69—82. Prevedla Jelka Kernev in Marcel Štefančič jr.

Colette Soler

OBJEKT PRI NEKI FOBIČARKI

Specifikacija prikazni

Lacanovo tezo o fobičnem simptomu poznate: fobični objekt kot „označevalec, ki na vse načine služi temu, da bi odpomogel manku v Drugem", podgrajuje očetovsko funkcijo, vzdržuje metaforo.

Ob fobični nevrozi pri neki ženski bi rada pokazala, da prav tako kot fobični simptom ponovno vzpostavi očeta, tako tudi fantazma v tem primeru invocira očeta.

Tovrstna formulacija takoj postavlja vprašanje, vprašanje specifičnosti fantazme z ozirom na strukture. Lacan je vselej zatrjeval, da imaginarne tvorbe niso specifične. To navsezadnje pomeni, da na tej ravni fantazemskih tipov ne moremo opredeliti tako kot lahko opredelimo simptomske tipe. Vendar je gotovo, da se fantazma — kolikor je njen objekt realen, vračajoč se vselej na isto mesto — ne zvaja na imaginarni register in da se mesto definira po simbolnem. Vprašanje je torej v naslednjem: ali simptom prinaša specifikacijo fantazme?

Kastrativni izstrelek

Ne da bi razgrnila vse, kar utemeljuje diagnozo, je funkcija simptoma v primeru te ženske posebno očitna. Fobični objekti, ki so v teku časa nestanovitni, kljub vsemu sestavljajo niz: to so kastrativni izstrelki *(les projectilex evirateurs).* Simptom tu ponovno vzpostavlja očeta v njegovi ločevalni funkciji v najbolj čisti obliki, domala brez premestitve. Dejansko, kaj je bolj preprostega, da služi „kot orožje fobičnemu izpostavljenemu položaju proti nevarnosti izginotja želje", kaj je bolj preprostega kot za objekt izbrati samo orožje? Še več, orožje, ki je bilo — med tretjim in četrtim letom pacientkine starosti — v trenutku slabosti odvzeto očetu: oče je bil mlad varnostnik *(C. R. S. — Compagnie republicaine de securite),* opremljen z motorjem in samokresoma. Simptom v imiganirnem očitno ne vzpostavlja kastriranega očeta, temveč nekastriranega, kastrativnega očeta.

Na ravni jaza je orožje poistoveteno prav s tem očetom. Pacientka, vselej „vržena naprej" — to je njen izraz —, je iz sebe napravila izstrelek, posebej še s pretanjeno strategijo meta, ki je na tem mestu ne bom opisala. Ta identifikacija daje oporo dinamičnemu in osvajajočemu avtonomnemu jazu: s tem orožjem protifobično odene svojo bojazen.

Bojazen zapustitve

Pacientka si je prizadevala, da bi v imaginarnem zamenjala vsaj-enega *(l'au-moins-un),* ki bi uhajal kastraciji. Uspelo ji je, da se je do le-tega dokopala v obliki omike, izobilja in celo dveh sinov, ki si ju je želela in ju dobila. Moška želja v tem kontekstu zanjo predstavlja grožnjo in celo razžalitev obenem.

Do analize je ni privedel simptom, temveč prej nesposobnost le-tega, da bi omejil bojazen in predvsem depresijo, ki je označevala omajanje narcistične identifikacije, depresijo, ki sem jo omenila in ki je delo simptoma postavljala pod vprašaj.

Tisti trenutek, ko pacientka pride, svojo težavo samo formulira z izrazom bojazen zapustitve *(l'angoisse d'abandon).* Bojazen na tem mestu neposredno vodi k fantazmi. Le-te se bom posluževala kot Ariadnine niti. Iz šestih let analize povzemam štiri prototipske sekvence trenutkov bojazni, v katerih je videti, kako se od začetnih pogovorov naprej kot na prizorišču pojavlja nek objekt, ki je pravo nasprotje izstrelka: brezobličen objekt, objekt, ki se sam po sebi — razen v primeru pada — ne giblje.

Kot zavitek

Po dveh seansah izostanek mojega odgovora na njeno zahtevo po analizi skupaj z bojaznijo privede do naslednjega vprašanja: „Kaj vendar hočete od mene?", ki mu po premolku sledi tale stavek, ob katerem sama osupne: „Sem zavitek v garderobi".

Zatem se ponovno spomni tega stavka. Po nesreči, ki jo je ohromila, njen oče dva meseca ni izustil nobene besede; o njej so tedaj govorili: „Bila si kot zavitek". Bržčas se je že v tem času začela obnašati kot nekaj brezobličnega — v obnašanju bo sledilo še precej drugih različic, vse dokler se ni začela obnašati kot nekaj mrtvega.

Sicer pa so se v analizi več mesecev in celo let ponavljale neke sanje — res je, da vse redkeje, dokler niso navsezadnje izginile. Sanje so zelo preproste: mož jo zapusti brez besed oziroma na nek določen način *(sur un certain ton),* ob čemer ostane brez glasu; tako je prestrašena, da zgubi sapo in se zbudi.

Imela je tudi nek resen, ponavljajoč se in večkrat opisan izbruh bojazni. Že najmanjši prepir z možem je lahko privedel do tega izbruha bojazni, čim se je končal tako, da je mož brez besed odšel. Tedaj se znajde nekako zunaj časa: čas, pravi, se je ustavil, nobenega klica ni, zdi se ji, kot da jo duši. Tedaj se domisli dveh stvari: morala bi leči na tla; in drugič: morala bi se povzpeti na streho stolpnice, v kateri je stanovala, in se vreči tako, da bi svojemu možu v trenutku, ko bi le-ta stopil iz garaže, padla pred noge, „kot zavitek", pravi, ne da bi se tega zavedla.

Je to cena, ki jo je treba plačati, da bi Ahil dohitel želvo? Izstrelek ali zavitek, vselej gre za njen *fort/da.* Tako kot Empedokles, ki ga Lacan omenja prav ob operaciji ločevanja, se tudi pacientka z nekakšno kretnjo žrtvovanja, s katero imaginarno tvega svoje življenje, poskuša podrediti želji zaprečenega velikega Drugega; željo na tem mestu predstavlja zavitek, zavitek-darilo, če lahko tako reče, v katerega se spremeni, s tem da žrtvuje svoje projektilne lastnosti *(les vertus projectiles).* Vendar pa s tem, da subjekt tako zastavi v igro „manko, ki ga je v Drugem proizvedel s svojim lastnim izginotjem, (. . .) tisto, kar zapolni, ni razpoka, na katero naleti v Drugem, temveč zguba, ki konstituira enega izmed njegovih delov". Kateri je tedaj zanjo tisti — „volji Drugega prepuščeni" — del, katerega padec razkriva bojazen in ki se je doslej proti-fobično odeval z avtonomijo jaza?

Glas

Analiza postopno gradi odgovor, ki je vendar že tu. Zanjo je to nek glas (ne ta glas, temveč nek

glas). V sanjah oziroma ob izbruhih bojazni zastavek ni v tem, da jo mož zapusti ali da je odsoten. Pacientka bo to dokazovala na vse mogoče načine. Pertinentna poteza je poteza tišine oziroma poteza brez-vsake-besede *(sans-un-mot)*, poteza nekega določenega načina. V transferju je prav to njen leitmotiv. Sicer velja pripomniti, da se odlikovana zveza s tem moškim ni začela v trenutku nekega pogleda, temveč ob neki intonaciji, na nek način. Tukaj nikakor ne gre za zapustitev, saj pacientka zelo dobro prenaša njegovo odsotnost, če le doseže to uklonitev.

Izbruhi bojazni se začnejo, brž ko ji je odvzet ta način, ki je evociran kot neopisljiv in nedvomen obenem. Ta način ni ne zven ne beseda, ne glasba ne sporočilo, temveč prej sporočilo sporočila, torej klic. Fantazma je na tem mestu fantazma nevrotika, ki jo moramo zapisati ($ ◊ D), zaprečeni S, žig *grand D*. Ob tem velja pripomniti, da se ta glas zoperstavlja nekemu drugemu, tj. glasu, ki si zadošča in ki razvršča, torej glasu nadjaza, ki ne izreka manka v Drugem, temveč svojo voljo.

Zdaj bom pokazala, da v poti, po kateri se ta glas-način *(voix-intonation)* vselej vrača na isto mesto, najdemo sled očeta. Prvič, opažam zmote v datumu, ki razkrivajo, da pacientka začetka svojega življenja ne datira s svojim rojstvom, temveč s trenutkom, ko je njen oče premagal lastno obnemelost.

Način

Drugič, obstoji pripoved njene matere, ki se — nasprotno — odraža v kontekstu, ki ga tvori divja in sovražna ognjevitost, s katero si je oče prizadeval podvreči njeno ženo, v kontekstu, ki ga tvori tudi dejstvo, a ta nenehno zaničevana ženska ni prikrivala svoje seksualne ravnodušnosti do moža. V tem kontekstu se pacientkin spomin opira na materino pripoved, ki obuja svoje srečanje s tem moškim, ki je tedaj prepotoval stotine kilometrov na motorju, da bi — podnevi ali ponoči, včasih le za kratek čas — prišel, ne zato, da bi jo videl, temveč . . . da bi z njo govoril. In mati hrepeneče pristavlja: „Tedaj je šlo na drug način".

Na katero metonimijo so se opirale besede tega človeka? Je bila to, tako kot za Lepega strička, ostriga, ki je odmevala v ušesih tistega, ki ga je le-ta hotel očarati? Skrivnost. V tej pripovedi je v pomenu fiksiranosti zapečateno in v pomenu skritosti shranjeno presežno uživanje *(le plus-de-jouir)* očeta, torej tistega, ki je vedel, kako je treba očarati mater. Toda čar, ki je učinkoval, pusti nekaj takega kot sled, ostanek: način. Zaradi tega tisti objekt, katerega padec razkriva bojazen, postane nekaj takega kot opora želje Drugega, in sicer v dvojnem pomenu tega genitiva: za pacientko postane čutno nazorno znamenje „zastopnika predstave v absolutnem pogoju".

V tej fiktivni pripovedi je pomembno, da je oče in celo neki drugi oče evociran oziroma, bolje, invociran v razmerju do nepresojne materine želje. Prizor določa možno zvezo očetovskega označevalca z objektom-vzrokom materine želje. To je nekaj takega kot znamenje metafore.

Fantazma, želja Drugega

To je, denimo, neka netravmatična prvotna scena, kjer Ime-očeta v obliki osebe-zvoka *(sous la forme du per-son)* prek ušesa kopulira z željo Drugega. Sama fantazma je tedaj kot želja Drugega komemoracija — ta beseda dobesedno pomeni: obuditi spomin na neko osebo —, komemoracija očeta, očeta, ki obstoji kot metafora. Tu lepo vidimo, da fantazma v imaginarnem prinaša odgovor na nepresojnost želje Drugega; ($ ◊ a), lacanovski obrazec fantazme, zaprečeni S, žig *petit a*, specificira poševno črto zaprečnega velikega Drugega.

V tem smislu bi lahko rekli: če fantazma prenaša bojazen, pa je sama tudi zdravilo za neko drugo bojazen. V fobični nevrozi je posebej presenetljivo, da ena bojazen skriva neko drugo. Ali, bolje, bojazen kastracije, ki je očitna v razmerju do fobičnega objekta in skrita v fantazmi, ta bojazen zastira neko drugo tveganje, tisto namreč, ki ga Lacan formulira z izrazom, ki ga povzema po Schreberju: *pustiti ga samega*. Sem velja brez dvoma usmeriti drugi glas, glas nadjaza, ki bi subjektu kot alternativo prepustil zgolj mazohistično uživanje oziroma, koreniteje, Empedoklovo dejanje. To je tisto, čemur fantazma odpomore, s tem da komemorira očeta: zato tudi ne zapustimo polja nevroze.

Prev. po: Colette Soler, „L'Objet chez une phobique", *Ornicar?* 28, str. 127—131. Prevedel Miran Božović.

Otto Fenichel

„DOLGI NOS“
(Die „Lange Nase“ — *Imago* 14 — 1928)

Zmerljiva kretnja „dolgi nos“[1] je bila pred nekaj časa predmet male diskusije v Nemški psihoanalitični družbi, v kateri je bila v bistvu dojeta kot ekshibicionistična demonstracija lastnega penisa; ker je ta zmerljiva kretnja bolj priljubljena pri deklicah kot pri dečkih, bi naj bil njen smisel v izpolnitvi želje: dečkom, ki posedujejo dejanski penis, ni treba demonstrirati iluzornega penisa.

To razumevanje čisto nič ne pojasni smisla te kretnje kot zmerljive kretnje. Smisel: „Poglej moj penis!“ bi lahko — kakor se vzame — vzbujal pohoto ali tesnobo, nobene osramotitve pa potem ne bi bilo v nadaljevanju: „Ti pa ga nimaš“, na kar v kretnji nič ne namiguje. Enaki preudarki veljajo tudi za kazanje jezika, ki je „dolgemu nosu“ analogna kretnja.

Pomislimo, da so predmet zmerjanja vedno ozmerjana oseba in njene lastnosti, medtem ko so lastnosti osebe-subjekta le predmet bahanja, hotenja po imponiranju, ne pa zasmeha. Znan in psihološko brez nadaljnjega razumljiv pomen zmerjanja bi bil, če bi kdo neki osebi očital svoje lastne napake. Nobenega problema bi ne bilo, če bi „jaz ga imam, ti ga nimaš“ v kretnji bilo markirano s tem, da bi bil pokazan manko, torej nekako tako kot če bi naredil „kratek nos“. Večino folklorističnih in otroških zmerljivih kretenj je vendarle treba razumeti kot posnemanje napak osebe-objekta. Da je oponašanje dojeto kot zmerjanje, je tako v psihoanalizi kot v vsakodnevnem življenju samoumevnost, še posebno če so napake prikazane izolirano (karikatura).

Ali je mogoče zastopati absurdnost, da „dolgi nos“ in pomoljeni jezik pomenita demonstracijo penisa osebe-objekta in torej pravita: „Poglej, ti imaš tako dolg penis!“, čeprav bi sicer posedovanje dolgega penisa bilo v nezavednem percipirano kot znak moči?

S tem vprašanjem smo dospeli k istemu problemu, ki ga je skušala rešiti Marie Bonaparte pri reklu „rogati soprog“, kjer naj bi prav tako pripisovanje simbola penisa koga izpostavilo roganju.[2] Njen ob sklicevanju na Freuda dan odgovor pravi: tu gre za „prikazovanje skozi nasprotje“. „Prikazovanje skozi nasprotje je najbistvenejši mehanizem ironije, tega socialnega pojava, s pomočjo katerega kdo v pogovoru pripisuje ravno tiste kvalitete, ki jih ima ravno najmanj, s čimer bo poslušalec ali poslušalka vzpodbujen(a) zopet poprijeti v mislih, kar mu(ji) je bilo dodeljeno z besedami.“

Brez dvoma: ta pojasnitev zadeva tudi „dolgi nos“ in pomoljeni jezik. To kretnjo radi naredijo tudi pred gledalci, ko zmerjalec bržkone želi, da bi si ozmerjani mogli s kretnjami prisojeni jim posebni penis spet sneti. — Majhno opažanje na neki pacientki pa mi je omogočilo videti, kako se nekaj takega godi, v kateri konstelaciji je možno uporabiti to „prikazovanje skozi nasprotje“ in izraziti spolno nesposobnost s simbolom velikega penisa.

Gre za žensko pred klimakterijem, katere celo življenje je bilo pod gospostvom kastracijskega kompleksa. Zgodnja identifikacija z očetom jo je pripeljala k dalekosežnemu ignoriranju njene ženskosti, menzes ji je pomenil najhujše ponižanje in sramoto. V mladosti je imela zelo živahno seksualno življenje, ki se je sestojalo iz tega, da se je na povsem narcisističen način pustila snubiti, da bi moškega končno kako razočarala. Vdala se je samo, ko je bila „močnejša“, n.pr. ko se je moški zlomil ves v solzah. Pri tem so aktivne kastracijske tendence bile v ospredju; njen triumf je bil, če je moški imel predčasno ejakulacijo in je potem bil „brezpomočen“. Njen cilj je bil moške osramotiti kot seksualna bitja, jih ne pripustiti k sebi in potem reči: „Če ste tako šibki, da me ne morete zapeljati, se vam godi čisto prav.“ Seveda ji je v prenesenem smislu tudi analiza nenehno tekmovanje za prevlado in stalno skuša vzpostaviti priložnosti za to, da bi blamirala analitika. — Moški, ki ji niso kos, so potem predmet njenega zmerjanja Toda ne samo moški; posebno penis sam je to. Zdi se ji grotesken, mora se smejati, ko ga vidi, ko pomisli na to, da so moški nanj ponosni! Ta ženska navadno zakliče svojemu možu, kadar hoče nad njim zabavati: „Tako dolg!“ To je treba dopolniti: „Imaš penis in mi kljub temu ne moreš do živega!“ Da je ta ženska kot otrok skoraj nenehno — z besedami in preneseno — odraslim kazala dolgi nos, po tej kratki karakterizaciji kaže verjeti.

Tu smo zdaj, kot se zdi, odkrili dopolnitev. K smislu kretnje „dolgi nos": „Tako dolg penis imaš" mora soditi, „pa si navkljub temu nemočen!" Zmerjalec dejansko ne demonstrira svojega lastnega penisa, ampak objektovega, zato da bi demonstriral inkongurenco med tem (penisom op. p.) in dejanji. „Pridi mi do živega s tvojim dolgim penisom, če moreš!" zakliče zmerjalec svoji žrtvi v prepričanju, da ta tega ne more. Dolg penis je torej tako znak šibkosti in ne moči, ker je velik samo morfološko, funkcionalno pa je majhen.

To pogojevanje se nam prikaže kot izpolnjeno tudi pri reklu „rogati soprog". Prevarani zakonec kljub svojemu penisu ni mogel obvarovati svojega izključnega gospostva nad ženo.

Zmerjalec oponaša lastnost zmerjanca. Poslužuje se torej identifikacije. Kakor ta pač nasploh pride v rabo samo nasproti objektom, do katerih je kdo nastrojen ambivalentno, tako se zdi, da so predmet zmerjanja samo tiste lastnosti objekta, ki jim je kdo ambivalentno nasproti. Predmet ambivalence pa je v največji meri penis drugega. Pri naši pacientki je bila za zmerjanjem tesnoba. Rogala se je penisu, da bi nadkompenzirala svojo zavist. Do penisa se je obnašala kot lisica do kislega grozdja. Svojo željo po posedovanju penisa je tajila s tem, da je cel penis izpostavila posmehu ali nosilca penisa preziru. Tudi vsa obrezana ljudstva prezirajo vsa neobrezana. „Dolgi nos" je zmerljivka iz resentimenta.

[1] Očitno gre za zmerljivo gesto, ki je pri nas poznana kot „kazanje oslov". Zaradi jasnosti piščeve poante pa je tukaj dobesedno preveden nemški naziv te kretnje. (op. prev.)

[2] Marie Bonaparte: „Über die Symbolik der Kopftrophäen", *Imago* XIV, (1928) 100-141

DEJAVNOST PSIHOANALITSKE TERAPIJE (Die Wirksamkeit der psychoanalytischen Therapie — *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 22-1936)

V kratki diskusijski opazki lahko samo poskusimo pojasniti principialno na shematičen način:

Nevroza je od Jaza nehotena kljub-vsemu-razbremenitev *(Dennoch-Abfuhr)* nakopičenih nagonskih energij. V primerih, ki nas zanimajo, pri psihonevrozah, je kopičenje nastalo s kronično obrambo Jaza pred nagonom. Ker terapevtsko lahko delujemo sam na Jaz, sta načeloma dani dve možnosti takšnega posega. Lahko poskusimo okrepiti zavest Jaza, tako da ta uspešno izvaja obrambo pred nagonom. Ali pa lahko Jaz napotimo k zaustavitvi obrambe pred nagonom ali k njeni nadomestitvi s smotrnejšo (obrambo, op. prev.). Ni mi treba izpeljevati, da psihoanalitsko zdravljenje sicer priložnostno gre po prvi poti, da pa vendar analitska terapija dela na drugi poti. Tako moramo odgovoriti na dve vprašanji: prvič, s katerimi sredstvi Jaz pripravimo k zaustavitvi ali k modifikaciji obrambe pred nagonom? Drugič, kako naj si dinamično-ekonomsko pojasnimo spremembe, ki nastopijo po zaustavitvi ali modofikaciji obrambe pred nagonom?

Motiv nesmotrne obrambe pred nagonom je konec koncev vselej ocenjevanje nagonske vznemirjenosti kot nevarnosti, tesnoba pred neugodjem, ki zastopi, če se vdaš svojim nagonom. Ali ta nevarnost grozi iz zunanjega sveta, ali pa je samo introjicirana, je v principu postranska stvar. Zato je Freud lahko v „Inhibiciji, simptomu in tesnobu" označil „zadrževanje neadekvatne vsebine tesnobe" preko njenega psihološkega časa kot bistveno pri nervozi. Zadrževanje vere v objektivno neobstoječo nevarnost pa je spet posledica, pod vplivom te tesnobe, dopolnjene obrambe pred nagonom v otroštvu. Z odvrnjenimi deli nagona je tudi tesnoba, ki je peljala k obrambi, postala nezavedna in je izgubila zvezo s celokupno osebnostjo. Ta se ne razvija več s preostalim Jazom in s kasnejšimi izkušnjami ni korigirana.

Naloga je torej v tem, da s kontra-investicijami *(Gegenbesetzungen)* Jaza vsebine, odvrnjene iz zavesti in celokupne osebnosti — tako dele nagona kot tudi nezavedne tesnobne predstave jaza — spet pripnemo zavestnemu jazu in izklopimo dejavnost kontra-investicij. To je možno glede na okoliščino, da odvrnjeni deli nagona producirajo *zavržke*. Če z glavnim pravilom (prostega asociiranja) kolikor je mogoče izključimo predstave cilja Jaza, ti zavržki, ki so vedno vsebovani v človekovih impulzih, stopijo razločneje na površino. Vsaka razlaga, tako odpora kot tudi vzgiba

Onega *(Es)*, sestoji iz demonstriranja zavržka kot takšnega razsojujočemu delu Jaza. Imenovanje nezavednih dejavnikov, ki še niso reprezentirani s predzavednim zavržkom in ki jih pacient lahko zazna z golim obračanjem pozornosti kot takšnim, ni nikakršna razlaga. Ne delamo na nobenem fantomu nezavednega, ampak na pred-zavedni realnosti. V svojem delu „K teoriji tehnike"[1] skušam pokazati, kako mora demonstracija: da se pacient brani, kako se brani, zakaj se tako brani, kako to počne in proti čemu se usmerja obramba, kot vzgoja Jaza k toleranci mora vedno izdelovati neizmaličene zavržke. V praktično najpomembnejših primerih razlage, pri tolmačenju odpora transferju, je Sterba pokazal, kako se to zgodi skozi nekakšen razcep Jaza na razumsko razsojujoči in doživljajoči del Jaza, pri čemer ju ni pokazal kot sedanja in ju je identificiral kot izhajajoča iz preteklosti.[2] S tem nastopi relativna razgradnja tesnobe, pride do produkcije nadaljnjih in neizmaličenih zavržkov. (Potrebno je še raziskati, v čem se ta „razcep-Jaza" in „samoopazovanje", ki ju mi želimo, razlikujeta od patološkega razcepa in samoopazovanja, ki sta usmerjena k zadrževanju izolacij in ravno preprečujeta produkcijo zavržkov.) To se dogaja z izrabljanjem pozitivnega transferja ter s prehodnimi identiciranji z analitikom.

Posamezna tehnično fundamentalna pravila kot „analiza vedno izhaja iz vsakokratne površine", „tolmačenje odpora prehiteva tolmačenje vsebine" i.pd. sledijo iz tega sama po sebi. Zato si lahko na tem mestu, kjer se moram omejiti na principialno, dovolim preskočiti važna vprašanja, kot so „tolmačenje odpora in tolmačenje vsebine", „analiza Jaza in analiza Onega". Tudi izklop nezavednih odporov se odvija z demonstracijo njihovih zavestnih zavržkov in form prikazovanja, pa tudi na pravem mestu nastalo imenovanje odvrnjenih vzgibov Onega, ki so „tolerantnemu Jazu postali opazni", izklopi obrambno dejavnost Jaza. „Analitska atmosfera", ki pacienta prepričuje o tem, da se pri prenašanju drugače odvračanih vzgibov nima česa bati, pri tem ne osvetljuje samo predpostavke za vsako tolmačenje transferja (kajti kakorkoli bo analitik sodeloval, okoliščina, da so občutki pacienta determinirani s preteklostjo, ne more biti demonstrirana), temveč je pomembno sredstvo, s katerim Jaz prepričamo, da dopusti drugače odvračane načine poskusov. Kaiserjeva bojazen, da to lahko pelje v izoliranje analize od dejanskega življenja, v katerem pacient začuti, da tu igrajo le njegovi impulzi, kjer pa so ti zaresni, se jih mora naprej braniti,[3] se mi sicer zdi priložnostno utemeljena (potem moramo ta odpor analizirati), toda ne zadostna, da bi prednosti atmosfere „tolerance" vrgli v veter. „Akcija", ki otežuje konfrontiranje z Jazom, se mi zato, čeprav analitiku omogoča tako bistvene vpoglede, principialno zdi (ker je samo sedanjost in ne dopušča, da bi pacientu prišla v zavest njegova obvladanost s preteklostjo), neka analogna nevarnost kakor nasprotno „teoretično analiziranje", ki govori o preteklosti, ne da bi opazilo, da je še sedanje. Freud je dejal, da v analizi Jaz vzgibavamo z vsemi sredstvi sugestije k produkciji popuščanja mehanizmov obrambe.[4] V praksi je to gotovo pravilno tudi danes in uporaba transferja v tem smislu vendar ni nič drugega kot sugestija. Kljub temu moramo reči, da zaželeni učinek na Jaz dosežemo toliko trajneje in dejavneje, ko se posreči, da tudi za izklop form odpora ne uporabimo nobenega drugega sredstva kot konfrontiranja razumskega Jaza z dejstvom in zgodovino nastanka njegovih form odpora, ki mu s spoznanjem njihovega nezavednega dela pogojuje tudi nastajanje njihove odvečnosti. Prehodno pri tem pride seveda praktično tudi do „vtihotapljenja analitika v pacientov Nad-jaz", kakor se dogaja pri hipnozi in kakor ima to Strachey za karakteristično tudi za analitsko terapijo.[5] Toda dogodijo se vsi „načini delovanja nenatančne razlage", ki jih je raziskal Glover, t.j. možnost, da dosežemo v transfernih akcijah ali pri drugih z zdravljenjem omogočenih pojavih nadomestne razbremenitve za pojemajoče nevrotične razbremenitve.

Če na ta način uspe izklopiti patogeno obrambno dejavnost Jaza — kaj je posledica? Ker so nevrotiki ljudje, ki so v svojem nezavednem nagonskem življenju ali ostali na otroški stopnji, ali pa so na njo regradirani, torej ljudje, katerih seksualnost (ali agresija) je ohranila infantilne forme, lahko teoretično pričakujemo perverzije kot rezultat takšne terapije; tudi Anna Freud meni, da mora dejansko biti pri otrokih analitično vplivanje povezano s pedagoškim, ker drugače ukinitev nekako proti analni erotiki usmerjene potlačitve lahko vodi k nočnim moram.[7] Prav tako meni, da pri mnogih odraslih, ki se zaradi tesnobe branijo kvantitete nagona, ukinitev *(Aufhebung)* obrambe vodi k preboju te kvantitete in k zaskočitvi celotne strukture Jaza.[8]

Menimo, da nam praksa kaže, da takšna nevarnost ni pričujoča. Odvrnjeni deli nagona so vendar ohranili svoj infantilni karakter samo zato, ker so bili odvrnjeni in so tako izgubili zvezo s celokupno osebnostjo. Ta se je medtem razvila naprej. Če v obrambnem boju povezane bivše energije ponovno najdejo zvezo z njo, se jim le-ta vda in z njimi doseženemu primatu genitalnega. Iz vezi v obrambnem boju osvobojena predgenitalna seksualnost se ravno s tem spremeni v genitalno, orgazma zmožno seksualnost. Doživljaji zadovoljitve, ki so zdaj postali možni, so v prvi liniji tisti, ki končnoveljavno ukinejo patogeno kopičenje. Enkratna „odreagiranja" tega ne morejo doseči, dajo trenutno olajšanje, toda nikakršne ukinitve obrambnega boja in nikakršne sprostitve v njem priklenjenega libida. Ta relativno nizka ocena terapevtskega pomena „odreagiranj" in „potrošnje potlačenih nagonskih dražljajev v aktu ozaveščenja" nasproti omogočenju urejenega seksualnega gospodinjstva je tisto, kar nam dovoljuje, da terapevtski učinek enkratnega izbruha afekta, pa naj ga v mnogih analitičnih situacijah še tako pozdravljamo, ocenimo relativno nizko, terapevtski pomen sledečih si „predelav" pa zelo visoko. Ta „predelovanja" so po Radu primerljiva z opravilom žalovanja, namreč sestojijo iz tega, da enkrat spoznani nezavedni vzgib v

njegovih mnogoterih formah in vezavah vsakokrat vedno znova demonstriramo in šele s tem dosežemo dejansko ustavitev patogene obrambe pred nagonom. Seveda so možni tudi drugi načini razbremenitve, sublimacije, ki so bile poprej nemožne, z ukinitvijo obrambe pa so možne. Za ureditev seksualnih zaprek osebnosti, ki je postala nevrotična, igrajo gotovo kvantitativno manjšo vlogo kot adekvatna seksualna zadovoljitev.

Nekaj minut, ki so mi še preostale, lahko uporabim za nekaj malih diskusijkih opazk k dosedanjim simpozijskim prispevkom:

Berglerjeve točke se mi v bistvu zdijo predstavitev posebnih primerov, *kako* je lahko pacientov Jaz vzgojen k zvišani toleranci nasproti zavržkom odvrnjenega. Da analiza pomeni ovrženje magične enačbe misel = dejanje, je prepričljivo. Da jo pacienti doživijo kot seksualno skrivnost, ki vendarle ni nič slabega, se gotovo primeri, toda to morda ni samo opora analizi, temveč tudi poseben odpor, ki ga kot takšnega moramo odkriti in odpraviti. Mnenje, da je na analitika progresivno vse manj projiciran demon in vse bolj ideal Jaza, stoji in pade z demon — ideal Jaza — teorijo, s katero se tu ne morem prepirati. Najbolj negotovo pa se mi zdi to, kar je Bergler *izpeljal* o „nezavednem občutku krivde kot *vis a tergo*". Nadjaz bo tolerantnejši, meni Bergler, na osnovi *odpovedi* infantilni seksualnosti. Kako težka je ozdravljenemu pacientu takšna odpoved? Infantilne seksualne težnje lahko po etabliranju primata genitalnega kot takšne odpadejo! Verjamem tudi, da pacienti s psihoanalizo lahko postanejo dejansko zdravi tudi brez resentimenta.

Z Bibringsovimi izpeljavami se daleč strinjam. Le na treh mestih moram izreči majhne ugovore:

1. Teorija terapije se mi danes zdi že popolnoma mogoča. On sam jo je odpredaval. Manjkajo nam mnoga detajlna spoznanja in rešitve problemov, ki spet izraščajo prav iz današnje teorije, ampak ne samo teh.

2. Fiksacija z odrekanjem nikakor ne mora vedno biti samo *fiksacija* Jaza. Ponavljanje odrekanja prestrašenega Jaza držijo Ono, nagon, na neki določeni stopnji z njegovo obrambo.

3. „Pedagoški pomen okoliščine, da analitik podpira razum proti arhaičnemu Jazu, se mi zdi šibak, pa naj ga v mnogih primerih moramo še tako zelo uporabiti. Saj vendar vedno delamo z „zdravim ostankom osebnosti". Ta mora biti naš zaveznik proti odporu. Kljub uporabnosti transferja brez njega ne moremo shajati.

Nunbergovim izpeljavam o prisili ponavljanja zato ne moremo slediti, ker o prisili ponavljanja sami ne mislim tako kot on. Prisila ponavljanja tostran principa ugodja se mi ne zdi problematična: pri tistem onstran se zdi, da je pač tako dovolj, da nerešene nakopičene mase vznemirjenja silijo k naknadnemu zatiranju. Neugodno ponavljanje neugodnih izkušenj je pač še vedno manj neugodno kot prenašanje nerazrešenih napetosti. Dejanska ukinitev obrambe mora v načelu — v praksi se ne more vedno tako posrečiti — premagati prisilo ponavljanja. Ko pacienta pripeljem od auto — k aloplastiki, mu omogočim adekvatne reakcije na akutalnost; ali ni to ukintev prisile ponavljanja, ali ni to njegovo transferiranje iz Onega v Jaz? — Stara formula: zdravimo z ozaveščanjem nezavednega, ki se izraža *topično*, vsebuje nevarnost, da se lahko prikrajšamo za dinamično in ekonomsko gledališče v tehniki. Skušnja realnosti ni odvisna od Nadjaza — tako se mi zdi — temveč na vse funkcije Jaza lahko vpliva Nadjaz.

S Stracheyjem precej soglašam. Mislim pa, da pojem „introjekcija" uporablja v nedovoljeno širokem smislu. Ko kakšnemu človeku po uvidenju pritrdim, ga zato še nisem introjiciral.

[1] Fenichel: „Zur Theorie der psychoanalytischen Technik", *Int. Zs. f. PsA. XXI (1935)*

[2] R. Sterba „*Zur Dynamik der Bewältigung des Übertragungswiderstandes*", *Int. Zs. f. PsA.* XV (1929)

[3] Kaiser: „Probleme der Technik", *Int. Zs. f. PsA.* XX (1934)

[4] Freud: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* GW XI, s. 446ff.

[5] Strachey: „Die Grundlagen der therapeutischen Wirkung der Psychoanalyse", *Int. Zs. f. PsA.* XXI (1935)

[6] Glover: „The Therapeutic Effect of Inexact Interpretation *International Journal of Psychoanalysis XII* (1931)

[7] Anna Freud: *Einführung in die Technik der Kinderanalyse*, Dunaj 1929

[8] Anna Freud: *Das Ich und Die Abwehrmechanismen*, Dunaj 1936

Prevod: D. Š.

OTTO FENICHEL IN POLITIČNI FREUDOVCI

...Reich je bil težaven in prepirljiv ter je bil nezmožen združiti politične freudovce. Sčasoma se je skupina razcepila. En segment je sledil Reichu in njegova zgodba je skoraj sinonimna z Reichovo biografijo; drugi segment se je zbral ob Fenichelu, njegova zgodba pa je neznana

R. Jacoby: The Repression of Psychoanalysis, s.80

Danes, ko je v psihoanalizo že neizbrisano vpisana „vrnitev k Freudu", ki je (če ni postala prevladujoča, pa je vsaj izpostavila še kako legitimen dvom) prekinila „razvoj" psihoanalize kot „veje" ali „ene izmed smeri" psihologije oz. psihiatrije, je še vedno ne povsem tematiziramo vprašanje, *zakaj je pravzaprav „vrnitev" bila potrebna?* Če je Lacanovo delo psihoanalizi „vrnilo" digniteto teorije, potem to pomeni, da je teoretska naravnanost v psihoanalizi že nekoč bila in se iz nje izgubila. Potemtakem omenjena tematizacija vprašanja o utemeljenosti „vrnitve" zadeva prav tisto območje, v katerem se je izguba pripetila. Odgovor na vprašanje spričo tega gotovo ni zgolj polemična formula, pač pa tisto, kar takšna formula implicira, rezimira in utemeljuje.

Russell Jacoby[1]v svoji knjigi *Repression of Psychoanalysis — Otto Fenichel and the Political Freudians (Basic Books, New York 1983)*, seveda ne daje kakršnegakoli popolnega odgovora na vprašanje po izgubi „teoretskosti" psihoanalize, vendar pa to vprašanje dovolj eksplicitno zastavlja in demonstrira vzorni historiografski pristop k samemu odgovarjanju. Dejstvo, da Jacoby v svoji knjigi sicer niti z besedo ne omenja Lacanove „vrnitve k Freudu", nam seveda ne more braniti branja knjige tudi iz te perspektive. Ali še bolje: očitna avtorjeva navezava na poskuse ohranitve teoretskega jedra psihoanalize v kritični teoriji (torej „nepsihoanalitski" teoretski dejavnosti) samo še dodatno prispeva k razširitvi polja utemeljenosti Lacanovega dejanja v psihoanalizi. Kolikor se le-to naslavlja na tisti *establishment* v mednarodnih merilih, v katerem je vladal ameriški tip klinično orientirane psihoterapije, toliko se Jacobyeva *Repression of Psychoanalysis* (dalje: RP) ponuja kot kritični pritrjujoči odgovor, ki je nastal v sami tisti kulturi, ki je bila (in tudi še vztrajno je) geografsko in historično mesto „revizije" in „ortodoksije" v psihoanalizi, procesa torej, v katerem je bila izvedena potlačitev Freudovega teoretskega projekta.

V uvodu v RP Jacoby svoj podvzem utemeljuje kot specifični historiografski podvzem, ki je fundiran s teoretsko nujo:

„Psihoanalitična stroka je zapustila Freudovo drzno teoretiziranje in spraševanje. Proti Freudovim globokim upom je psihoanaliza postala izolirana, zdravniška in klinična. Predala je splošni kulturni teren, ki ga je Freud izpostavil. Celo jezik psihoanalize je prispeval k zrcaljenju te predaje. Brati skoraj katerikoli Freudov tekst pomeni uživati v čistem in odprtem stilu. Freud je pisal enostavno in elegantno za široko kulturno občinstvo. Menim, da veliko Freudove veličine in učinka izvira iz tega talenta, zmožnosti in želje, da bi dosegel izobraženo publiko. Malo poznejših ameriških analitikov je podedovalo bodisi to sposobnost, bodisi to hotenje. V tehnični in medicinski prozi sodobni analitiki uslužno pišejo drug za drugega.

V tej knjigi ne pripisujem te splošne abdikacije izgubi talenta; prej ji sledim kot kumulativnem učinku izgnanstva, profesionalizacije in amerikanizacije, ki so analitikom narekovali tako odmik od javnih zadev kot umik iz javnega foruma. Prve generacije analitikov so psihoanalizo sprejele z misijonarsko vnemo; skušali so reformirati svet, ali vsaj njegova seksualna in socialna pravila. Bili so uporniški intelektualci s širokimi kulturnimi in političnimi interesi. Duh in etos, ki sta animirala njih in njihovo psihoanalizo, nista vzdržala.

Nastop nacizma je označil prelom v psihoanalizi. Izobčena iz kontinentalne Evrope se je psihoanaliza preselila predvsem v Anglijo in Združene države. Psihoanaliza je v svojih novih okoljih prosperirala; vendar je prav njen uspeh skrival diskontinuitete, morda celo poraze. Kulturni in politični duh klasične analize je izhlapel. V času njenih dekad v Ameriki je psihoanaliza, v mitu in malodane dejansko, postala komaj kaj več kot premožna medicinska specialistika s premožno klientelo. V petdesetih letih se jih je le malo spominjalo, koliko je bilo med zgodnjimi analitiki upornikov ali radikalcev ali enostavno svojeglavih intelektualcev in humanistov." (RP, s.IX/XII)

Polje, ki ga odpira Jacoby, je sicer očitno historično profilirano, vendar pa gre za historični interes, ki ga usmerjajo metodološki nastavki, razviti v *Družbeni amneziji*: ne gre torej za „pozitiven" prikaz idej, kakor so si sledile, ampak za odkrivanje idej, ki so se izgubile za fasado konstrukta progresivnega razvoja. Jacobyev prispevek pri tem pridobi na subverzivnosti glede na iluzijo progresa psihoanalize, ker se omejuje na prikaz usode ene ključnih osebnosti „druge generacije" analitikov, *Otta Fenichela*. Celotna knjiga je tako predvsem zgodovina primera (case-history), očitno hoteno partikularni izsek iz psihoanalitskih dogajanj. Ta izsek pa je hkrati zastavljen tako, da tematizira usodo *psihoanalize v zgodovini*; v delovanju političnih turbulenc od dvajsetih do petdesetih let na psihoanalizo z Jacobyem razbiramo implicitni radikalistični naboj v tej vedi. Če se mu skuša odreči, veda zapade regresiji. V institucionalizaciji regresije, kakršna se je odvila kot amerikanizacija psihoanalize, je sama regresija seveda zastrta. Otto Fenichel ni tipičen primer, marveč z značilnostmi svoje dejavnosti izpostavlja tipiko svojega dogajanja v zvezi s psihoanalizo, katere ameriška regresija se — kakor razberemo iz Jacobyeve knjige — kaže predv-

sem v medikalizaciji, apolitizaciji, defeminizaciji in slednjič deteoretizaciji psihoanalize. Fenichelov primer je še toliko instruktivnejši, ker je ta analitik s svojim strokovno priznanim delom *Psihoanalitična teorija nevroze* veljal celo za konservativnega avtorja, nad čigar delom se je Fredric Wertham (v *New Republic*, maj 1946) pritoževal, češ da „prikriva družbeno realnost." (Cf.: PR, s. 24). Seveda je ta dolgo veljavni vtis o Fenichelu utemeljen na pozabljenju njegovega dela v „evropskem razdobju" in na nepoznanosti njegove dejavnosti kot pisca tajnih *Rundbriefe*, ki jih je Fenichel razpošiljal članom (ali natančneje šestim članicam in enemu članu) svojega kroga.[2]

„Ko so se analitiki razselili, je Fenichel začel z *Rundbriefe*: skušal je ohraniti pri življenju levičarsko analitsko tradicijo. Včasih je pisma štel za 'zapisano' nadaljevanje seminarja, ki ga je njegova skupina obiskovala v Berlinu. Privatno in previdno je upal, da bodo ti analitiki nadaljevali z diskusijami na teme, ki so bile kritično pomembne za politično psihoanalizo." (RP, s. 28)

Jacoby samo konstatira dejstvo, da Fenichelova pisma niso bila prva takšna oblika tajne komunikacije med analitiki, in tudi ne navaja nobene evidence o tem, da bi se Fenichelova skupina kakorkoli zgledovala po podobni praksi „stare garde": Freuda, Ranka, Abrahama, Sachsa, Eitingtona, Ferenczija in Jonesa, med katerimi so zaupna pisma krožila med leti 1920—24, toda dejstvo obstoja te korenspodence je postalo znano šele z objavo Jonesove biografije Freuda. Lahko sklepamo, da je Fenichel sam „izumil" svojo korenspodenco, saj se je ta od prejšnje tudi sicer razlikovala. Namesto pisem, ki so krožila od člana do člana (vsak je dopisal svoje opombe), je Fenichel pisma natipkal v najmanj šestih kopijah ter jih razposlal članstvu, njegove odgovore pa je povzemal v naslednjih pismih. Vsega skupaj je tako nastalo 119 pisem v enajstih letih in pol (zadnje je bilo napisano 14. julija 1945), pri čemer so nekatera obsegala tudi več kot šestdeset in celo osemdeset strani. V precej pismih je Fenichel zahteval od prejemnikov, naj pisma uničijo, kar je večina tudi storila, in tako se je ohranilo le malo kopij. Razen ogromnega dela *z Rundbriefe* je Fenichel tudi sicer bil neverjetno produktiven avtor, saj njegova bibliografija obsega nad petsto naslovov.[3]

Dunaj

Izjemna delavnost Fenichela je ilustrirana tudi z nekaterimi črtami v njegovi biografiji. Bil je človek seznamov. Začenši z značilno dunajskim seznamom — Koncertno in gledališko knjigo, v katero je zapisal 392 predstav od *Frau Holle, Maxa in Moritza* ter *Hansel in Gretel* (ki jih je videl v četrtem, petem in šestem letu življenja) do *Oklahome* l. 1945, najdemo pri njem še veliko raznih seznamov: „Vse, kar je počel, je bilo kje zaznamovano, večkrat na več mestih, križno vnešeno v sezname, uvrščeno, tabelizirano in numerirano." (RP, s. 33) Vse te zabeležbe pa niso bile samo preprosto oštevilčene, ampak rekategorizirane, na posebnih listih opredeljene itn. Vseh 530 filmov, kar jih je videl, je prav tako vbeležil skupaj z navedbo lokacije kina in družbe, s katero ga je obiskal. Nadalje je dokumentiral vsak izlet z vlakom (do l. 1925, ko je teh izletov bilo 800). Zadnji vbeležni izlet z avtomobilom v kalifornijski Palm Springs nosi številko 859. Verjetno je med povsem privatnimi seznami obstajal tudi seznam žensk, s katerimi je spal. Toda „seznamska" strast ne pomeni, da je Fenichel bil nedružaben. „Bil je vse kaj drugega kot strog sistematizator. Tako kot Freud je bil duhovit sogovornik in poznavalec židovskih šal." (RP, s. 35) Sicer pa se ga njegovi študenti spominjajo kot sijajnega predavatelja in dobrega poslušalca. Njegove seminarje je označevala intenzivna koncentracija na tekst: „Greenson je opisal seminar v Los Angelesu, ki po treh urah ni prišel dlje kot do besede 'libido' v drugem stavku prve od treh Freudovih razprav o seksualni teoriji." (RP, s. 35)

Če je sam Freud v sozvočju s temami, ki jih je artikulirala književnost z začetka stoletja (mladina proti očetom in šolam), zagovarjal reformo seksualnih nravi in pravil, je druga generacija (rojena okoli preloma stoletij) seveda še mnogo intenzivneje reagirala na turbulentne pojave časa: mladinsko gibanje (Jugendbewegung), prvo svetovno vojno in povojne revolucije: „Skoraj vsi politični freudovci so sodelovali v mladinskih gibanjih, kot udeleženci ali kot opazovalci, na vse pa je učinkovala vojna in revolucije, ki so ji sledile." (RP,s.46) Če med danes pozabljenimi figurami zgodovina psihoanalize pred vojno beleži pojav „norega" Otta Grossa — boemskega zagovornika seksualne emancipacije, čigar znanstvo s Friedo Lawrence je prispevalo k seznanjenosti D.H.Lawrenca s Freudom — pa po vojni zabeleži že kar cele skupine vnetih študentov psihoanalize, ki v tej vedi vidijo razlago in utemeljitev upora proti „stilu, vsebinam in konformizmu buržoaznega življenja." Pri tem je pomembno, da ta relacija ni bila enosmerna: ni šlo samo za interese mladih „analitikov" za mladinska gibanja, ampak tudi obratno. V začetku še apolitična mladinska gibanja, začeta s skupino *Wandervögel*, se po vojni izrazito politizirajo. Bernfeld, vodja avstrijskega mladinskega gibanja, ki je zagovarjal cionizem in socializem, je „zatrjeval, da je psihoanaliza pojasnila seksualni upor mladine; da bi utemeljil svojo poanto, je citiral razpravo devetnajstletnega Otta Fenichela o seksualni razsvetlitvi." (RP,s.49) Živahno dogajanje v mladinskem gibanju, ki ga je označevalo veliko navdušenje (vključno s Fenichelom) nad Wedekindovim *Pomladnim prebujenjem*, je zajemalo veliko bodočih članov komunistične partije, [4], čeprav pa se je iz mladinskega gibanja rekrutiralo tudi veliko zagovornikov antisemitizma, motiviranih z „idejo čistosti" (narave, domovine in slednjič rase). Naj bo kakorkoli že (ob tem, da tu ne moremo navesti vseh izredno ilustrativnih in kontraverznih detajlov, ki jih navaja Jacoby), mogoče se je stri-

njati z Jacobyem, da je ambient mladinskega gibanja močno učinkoval na bodoče "politične freudovce" v njihovih formativnih letih. Slednjič to potrjujejo tudi ohranjeni zapisi. Dve Fenichelovi deli, ki ju je napisal pri devetnajstih, *Esoterik* in *Gedanken zu Luserkes Buch*, seveda nimata posebnega teoretskega pomena, vendar pa ilustrirata tisti ideološki razcep, v katerem se je Fenichel orientiral ne brez posledic za svoje kasnejšo „resno" psihoanalitsko dejavnost. Iz obeh spisov, predvsem pa iz „Gedanken", je razvidno, da je Fenichel v sozvočju z občim razpoloženjem reagiral na poraz revolucije tako, da je iskal tudi notranje razloge poraza („Celo bolj kot Noske je vsakdo porazil samega sebe") in menil, da sprememba institucij ne zadošča, kar ga je vodilo k sklepu o vzgoji kot „kreatorici novega človeštva, ki potem kreira novi svet." (RP,s.60)

Berlin

To, kar opredeluje termin „politični freudovci" (ki pri Jacobyju razločuje široko usmerjenost analitikov druge generacije od kasnejše strokovnjaške ozkosti), se v vsej polnosti izkaže pri obravnavi obdobja, ki ga je Fenichel preživel na Berlinskem psihoanalitskem inštitutu. Geografska oddaljenost od Dunaja je tu seveda proizvedla svoje učinke. V inštitutu, ki sta ga ustanovila Simmel in Eitington l.1920 in s katerim je bil povezan tudi nastanek prvega psihoanalitskega sanatoriuma (Schloss Tegel), so krajši ali daljši čas delovali skupaj mnogi, ki jih kasnejše klasificiranje razločilo na ortodoksne freudovce in revizioniste (poleg Abrahama so v inštitutu bili Fenichel, Reich, Fromm, Bernfeld, Melanie Klein itn.). Delovanje berlinskega instituta je kajpak samega Freuda soočilo z učinkovanjem njegove teorije, kakršnega sam ni posebno vzpodbujal, toda: „...intenca in vpliv sta dve različni stvari. Freud ni bil filozof, bil je le učinkovitejši kakor filozofi. Bil je, deloma brez lastnega aktivnega sodelovanja, moralni osvoboditelj."[5] Kar je ustanovitelja inštituta menda vzpodbudilo, je bilo Freudovo predavanje l. 1918 na revolucionarnem Madžarskem[6], ko je Freud poudaril, da široke množice ljudi trpijo za nevrozami tako kot maloštevilni bogati. Freudov poklon inštitutu ob njegovi desetletnici pa je bil priznanje, da je inštitut skušal „približati terapijo velikemu številu ljudi, ki nič manj kot bogati ne trpijo za nevrozami, vendar ne morejo plačati zdravljenja."[7] Vendar pa je ta aspekt delovanja inštituta vseeno sekundarnega značaja — važnejša je bila znanstvena in pedagoška dejavnost, ki se je odvijala na njem — pri čemer inštitut ni bil nikakršno izolirano zatočišče pred nemirom, ki je obvladoval (skupaj z ekonomsko krizo) Weimarsko republiko. Fenichel je bil osrednja osebnost povezovanja psihoanalize z vprašanji družbene transformacije:

„Čeprav je Berlinski inštitut sprejemal liberalne in socialne vrednote, je mlajšim analitikom njegova formalnost in hierarhična struktura jemala pogum za odprte politične diskusije. Iz tega razloga je Fenichel, ki je bil član uradnega pedagoškega osebja, organiziral in vodil seminar zunaj inštituta. To je bil takoimenovani otroški seminar, locus aktivnosti za mlajše disidentske analitike." (RP,s.66)

Kljub dokaj opaznemu Fenichelovemu ukvarjanja z marksizmom v začetku tridesetih let je jasocializmom, pa končno ni prišlo do razcepa, obratno: Eitington je menil, da seminarske diskusije lahko predvsem koristijo mlajšim kandidatom. In končno je zanimivo, da na 168 srečanjih seminarja — po vestni Fenichelovi evidenci — po privatnih stanovanjih niso prevladovale politično profilirane teme. Vendar se je po pričevanju Edith Jacobson „levičarska skupina razločila od otroškega seminarja in se shajala privatno. Med svoje člane je vključevala samo Jacobsonovo, Fenichela, Reichove, Frommain Gera." (RP,s.67) Nadalje je pomemben podatek še to, da se je do leta 1930 na inštitutu zbrala celotna Fenichelova skupina, ki se kasneje v emigraciji ni več mogla sestajati v celoti. Sicer je v vseh dvajsetih letih Fenichelova pozicija skorajda enaka Reichovi, označuje pa jo tudi bližina bodočemu nasprotniku Erichu Frommu. Ob bližini komunizmu, ki jo ilustrira tudi večkratni obisk v ZSSR[8], pa Fenichel ni — tako kot Reich — vstopil v KP. Kljub dokaj opaznemu Fenichelovemu ukvarjanju z marksizmom v začetku tridesetih let pa je jasno, da odklonitev psihoanalize v SZ (in torej tudi v KP, ki je — kot je znano — izključila Reicha) pri njem ni povzročila hujšega pretresa:

„Difuznost Fenichelovih političnih izjav opozarja na kvaliteto vsega njegovega dela. Njegova lastna metodologija je podrejala gole politične deklaracije mirnemu raziskovanju. Fenichel je zatrjeval, da sta marksizem in psihoanaliza v vseh pogledih znanstveni disciplini, ki uporabljata znanstveno metodo; sta rigorozni; prav tako sta prepričali znanstvenike s preverljivimi principi in rezultati. Marksističnim psihoanalitikom torej ni treba kričati svojih političnih prepričanj, kajti solidno in produktivno delo lahko učinkoviteje demonstrira skeptikom veljavnost njihove perspektive." (RP,s.73/74)

Navidezno majhne razlike med Fenichelom in Reichom v tem obdobju so poleg pravkar obravnavane „zunanje" plati imele še „notranji" aspekt, ki ga z Jacobyem preberemo iz kritičnih opazk v Fenichelovih recenzijah Reichovih spisov. Tako je v recenziji Reichove *Funkcije orgazma* Fenichel opozoril na nevarnost „teoretske simplifikacije, biologizma in fetiša genitalne seksualnosti." (RP,s.73) Sploh pa je v svojih lastnih spisih Fenichel ohranjal „dvotirnost": mimo nekaterih krajših spisov, ki so se eksplicitno ukvarjali z relevanco historičnega marksizma za psihoanalizo[9], je v svojih poglavitnih dveh delih iz l.1931 — *Perversionen, Psychosen, Charakterstörungen* in *Hysterien und Zwangsneurosen* — v skladu z ostro zavrnitvijo biologizma opozoril na vprašljivost razumevanja Ojdipovega kompleksa brez zgodovine in funkcije družine. Toda glede vloge analitika se bliža Freudu s stališčem, da posamezni zdravnik ni zmožen sprožiti dru-

žbene spremembe, ampak „lahko najbolje pomaga individuom" Historične in družbene aspekte je Fenichel prihranil za uvod in sklep, sicer pa teh „najtemnejših območij" psihoanalize v samem tekstu ni obravnaval.

Komaj opazne razlike med Fenichelom in Reichom — dvema poglavitnima osebnostima levičarske opozicije v psihoanalitskem gibanju — so se v letih, ki so sledila prihodu Hitlerja na oblast, izostrile. Osebni spori in vzajemna obtoževanja obeh analitikov so končno prispevali k še enemu od mnogih razcepov v zgodovini psihoanalize:

„Ker je Reich postajal vse težavnejši in ker je zahteval podreditev teoriji, ki je naglo puščala za seboj tako psihoanalizo kot marksizem, so se prijatelji in študentje znašli pod hudim pritiskom glede podpore (Reichu). Fenichel se je odločil voditi skrivno skupino analitikov, ki ni so mogli povsem sprejeti Reichovih teorij, ki niso hoteli odprto izzivati uradne psihoanalitične organizacije, in ki so se ogrevali za raziskovanje zadev socialne in politične psihoanalize." (RP,s.86)

V letih, ko so „Berlinčani" bili pognani iz Nemčije, ne pa še iz Evrope (sam Fenichel je do l. 1938 večinoma prebival v Pragi), je „center" na Dunaju težil k zmanjševanju politiziranosti psihoanalize, zaradi česar se je okrepila vloga konservativnega krila analitikov, rezultat pa je bila tudi izključitev Reicha iz psihoanalitične organizacije. Zgodnji *Rundbriefe* so bile spričo tega v veliki meri okupirani z vprašanjem Reicha. Fenichel je skupaj s svojo skupino Reicha branil, vendar pa so pisma polna tudi kritik Reichove teorije. V pismu št. XIII (4.4.1935) je Fenichel zapisal: „Reichova fenomenološka deksripcija orgazma je nepopolna. Nevrotični simptomi motijo seksualnost, ne preprosto vice versa." (RP,s.90) Sicer pa je Fenichelova skupina „v boju na dveh frontah", kakor je dokumentirano v pismu št. XXIX (7.7.1936): v boju „proti analitikom, ki ne cenijo družbene realnosti." (RP,s.87) Pisma tega časa referirajo o Fenichelovem dopisovanju z Waelderjem, avtorjem teksta v *Imagu*, ki je utemeljil izključitev Reicha. Fenichel se je strinjal z Waelderjem, da ni mogoče objaviti razloga za izključitev Reicha z besedami: „Menimo, da je Reich preveč patološki," da pa prav tako ne bi smeli tega stališča nadomestiti z napačnim stališče, da „je psihoanaliza inkompatibilna z marsizmom, ker kolegi, ki *se v tej točki* strinjajo z Reichom, prihajajo do napačnega vtisa, da niso več zaželeni v mednarodnem združenju." (RP, s. 93) Nadalje Jacoby na osnovi fragmentirane in pomanjkljive dokumentacije sklepa, da je dunajski krog po „boleči izgubi" Reicha hotel na vsak način ohraniti Fenichela znotraj mednarodnega združenja. Tako je Fenichelu — na njegovo presenečenje — zaupal nalogo, da napiše „Poročilo o napredku psihoanalize med leti 1930-36". Iz Jacobyjevega povzetka tega poročila, ki je ostalo samo deloma shranjeno v rokopisu (in ni bilo nikoli objavljeno), ter iz rekonstrukcije dogajanja po opazkah iz *Rundbriefe* izvemo, da je Fenichel za razliko od prejšnjih podobnih poročil izdelal kritično obarvan spis. Ostro se je soočil z Melanie Klein, ker je

„obšla dnevna ali dejanska življenja svojih pacientov, kakor da bi imela neposreden vstop v njihovo nezavedno, ker je vse preveč psihičnih dogodkov pripisala Ojdipovemu kompleksu, ki tako postane prazna kategorija, in ker je preveč zlahka rabila jezik, primeren za kasnejše razvojne faze, na zgodnejših fazah."

Nasploh je Fenichel še opozoril, da angleški analitiki „pretiravajo z biologijo, relegirajo družbeni moment nevroze v ozadje, pri čemer pozabljajo, kar je natančno odkritje psihoanalize, da so nevroze posledica izkustev." (Cf.: RP,s.96/97) Uredniki na Dunaju sicer po pregledu osnutka niso izrazili nestrinjanja s Fenichelovo kritiko (menili so celo, da je poročilo „izjemno impresivno"), vendar pa so apelirali na Fenichela, naj poročilo prilagodi bolj objektivnemu prikazu. Ni znano, ali je objava izostala zaradi nestrinjanja ali zaradi težav, povezanih s takratnimi razmerami.

Amerika

Pri svojem opisu razvoja dilem v psihoanalizi skozi optiko Fenichelovega primera se Jacoby ne spušča v vprašanje, ki ga lahko zasledimo v diskusijah poznejšega datuma. Ali je namreč — poleg neugodnih političnih razmer v zvezi z nastopom fašizma — na „neuspelost srečanja" marksizma in psihoanalize morda deloval tudi teoretski moment nespojljivosti, ki ga avtorji, kot so Reich, Fromm in Fenichel, kratkomalo niso (ali niso mogli) tematizirati? Kot bomo tudi še videli, Jacoby (ki se v obravnavani knjigi nasploh vzdržuje dalekosežnih komentaarjev v povezavi z novodobnimi referencami) v svoji razpravi implicitno daje težo vzroka zgodovinskim okoliščinam (in v povezavi z njimi biografskemu elementu), v katerih je Reich „znorel", Fromm postal vulgarizator tako psihoanalize kot marksizma, Fenichel pa omejen na „ortodoksno" freudovstvo. Vendar pa je težko ugovarjati nekoliko širšemu eksplicitnemu stališču Jacobyja, stališču, ki je ozadje celotnega njegovega dela o Fenichelu, da psihoanaliza kot teorija izgubi težo, kakor hitro se odreče pretenziji, da bi bila teorija kulture, in se reducira na medicinsko specialistiko. Če so potemtakem analitiki druge generacije videlo možnost nadajevanja „Freuda druge topike" v navezavi na historični materializem, je gotovo, da se ta smer ni dopolnila in da je v vsako teoretsko tematizacijo „nespojljivosti" psihoanalize in marksizma nujno všteti aspekt historične konkrecije.

V razmerah konsolidirajočega se nacizma so politični freudovci obžalovali zaslepljenost dunajskega kroga, ki se je (kakor se je pokazalo tudi na proslavi Freudove osemdesetletnice) še tri leta po tem, ko so v Nemčiji pokurili Freudove knjige, ukvarjal s problemom ohranitve psihoanali-

ze v takšnih razmerah. Ta zaslepljenost je bila tudi kriva težke izgube skladišča knjig Mednarodne psihoanalitične založbe v Leipzigu. Iz pisma št. XXVI (18.5.1936) je razviden Fenichelov obup nad takšnim zadržanjem na Dunaju, kjer so se absurdno ukvarjali z idejo pritožbe na nemških sodiščih! (CF,: RP,s.100) Politična slepota dunajskega kroga se je nadaljevala n.pr. tudi tako, da je Dunajsko združenje odločilo, naj se analitiki in kandidati ne udeležujejo ilegalnih političnih dejavnosti — potem ko so aretirali Edith Jacobson v Nemčiji.

V vsakem pogledu pa se je dejavnost političnih freudovcev — dokler so še bili razseljeni po evropskih deželah[10] še celo močneje razmahnila. Poleg ostalega tudi kakšnih dvajset *Rundbriefe* kaže, da so se raziskovanja analitikov usmerila na področje antropologije, ki naj bi v povezavi z odkritji psihoanalize dala odgovore na takrat močno aktualno vprašanje nacionalnih form strukture karakterja. George Gero, ki je živel v Kopenhagnu, je prispeval npr. konkretne raziskave o razlikah med skandinavskim in madžarskim nacionalnim karakterjem, pri čemer je prišel tudi na osnovi empiričnih opazovanj do sklepa, da „krivda in superego igrata različno vlogo v skandinavski in madžarski strukturi karakterja." (RP,s.102) Fenichel se je z Gerom strinjal tako, da je opozoril na napako Geze Roheima, ki je „kulture obravnaval tako kot individuume in jih kategoriziral kot oralne, analne in genitalne tipe." Če preskočimo še več podobnih navedkov o diskusijah tega časa, lahko sklenemo, da je polje „političnega freudovstva" obvladovala tista dilematika, ki jo danes označuje polje t.im. sociobiologije, okoli katere se odvijajo kontraverzna soočenja glede na biologizem in kulturalizem. Fenichel je v tem pogledu opozarjal pred obema ekstremoma. Tako je opozarjal na distinkcije med svojimi stališči in biologističnimi stališči Roheima, Laforguea, Marie Bonabarte in včasih Jonesa ter Freuda, po drugi strani pa se je hotel tudi izogniti kulturalizmu, ki ga je povezal s Horneyevo in Frommom. Glede „pretiranega kulturalizma" je na mestu in pravilno Fenichelovo opozarjanje na „*Schwindel* osebnosti." (Cf.: RP,s.104) Diskusija o vprašanjih biologizma in kulturalizma v Evropi je nakazovala antagonizem znotraj psihoanalize, ki je odločilno deloval v ZDA. Če je v Evropi še potekala do neke mere tiha in odprta polemika na enaki ravni, pa je v ZDA na biologizem vezani psihoanalitski konservativizem dobil premoč že zaradi tega, ker so politični freudovci bili spravljeni v inferiorni položaj spričo prisiljenosti, da kot imigranti zamolčujejo svoje politične nazore. Boj za prisvojitev Freuda je bil tako vnaprej odločen. V ZDA je Fenichel bil postavljen pred nemogočo izbiro. V težnji, da bi v osnovi ostal zvest Freudu, se je soočil na eni strani z odprto „revizijo" Freuda, na drugi pa z „ortodoksnim" freudovstvom. Obe možnosti sta bili seveda *proti Freudu*. Fenichel je hočeš nočeš tako pristal na poziciji „ortodoksnih", svoje prave nazore pa je izpričeval v zastrtih formulacijah, posejanih po ozko strokovnih tekstih, v *Rundbriefe* (pa še tu je bila opazna določena redukcija nekdanjega nivoja) in v rahlih stikih s predstavniki Frankfurtske šole. Kolikor ni bila za Fenichela že dovolj tragična situacija, v kateri je moral skrivati svoje nazore, pa je bila izguba nekdanje širine njegovega teoretskega interesa še dodatno povezana s tegobami imigracije, kakršne so težave eksistenčnega značaja, problemi z jezikom ipd.[11]

„Fašizem je politične freudovce prisilil k umiku. Kot je dejal Fenichel v svojem poslovilnem predavanju v Pragi, se politični freudovci morajo umakniti in ohraniti klasično psihoanalizo; to je bilo največ, kar je čas dovoljeval. Položaj v Združenih državah je okrepil to razsipavanje energije; razmere politični freudovcev niso vzpodbujale k razvijanju bolj družbene in angažirane psihoanalize. Šibkost verodostojnega marksizma, relativna novost psihoanalize, geografska razpršenost analitikov in ranljivi legalni status imigrantov — vse to je učinkovito delovalo proti politični psihoanalizi. Poleg tega je medikalizacija najhitreje potekala v Združenih državah ter spodkopavala kulturne in politične implikacije psihoanalize." (RP,s.120)

Če pustimo ob strani tudi nekatere druge okoliščine, ki jih Jacoby še navaja, je ravno profesionalizacija v smislu medikalizacije zadala v Ameriki smrtni udarec politični psihoanalizi in s tem tudi odprla vrata popolnemu praznjenju Freudovih kategorij ter konformizmu analitikov. Ta razvoj je bil nadalje povezan tudi z institucionalizacijo (v inštitute in klinike), ki je ukinila pomen posameznih analitikov. Zadnja Fenichelova izgubljena bitka je bil boj za obrambo laične analize, pri čemer mu tudi sklicevanje na Freuda žal ni pomagalo.

„Zgodovinsko psihoanalizo pogosto razlagajo kot zgodovino podrejanja Freudu. Vendar so na vprašanju laične analize zdravniki porazili Freuda. Pogosto je bilo tako, da bolj ko so bili analitiki ortodoksni, bolj so se borili proti Freudu. Freud ni bil dvoumen, njegov poraz je ogrozil psihoanalizo. Ameriške resolucije proti laični analizi je imenoval 'poskus potlačitve'. Zdravniki potlačitve so potlačili svojo vedo." (RP,s.146)

V takšnih razmerah je Fenichelovo prizadevanje po vztrajanju na „klasični psihoanalizi" doživelo polom. V položaju, ko se je moral podrediti pravilom, če je hotel obdržati pravico do analitske prakse, je moral opraviti internistični staž. Pri opravljanju napornega stažiranja v bolnišnici *Cedars of Lebanon* je Fenichel v šestih mesecih umrl.

Ob znani usodi psihoanalize v ZDA, ki je imela prav tako znane posledice v vsem civiliziranem svetu, se vsiljuje vprašanje, kako to, da se pripadniki Frankfurtske šole niso vdali tako kot politični freudovci:

„Ne zdi se čisto naključje, da je teoretik Frankfurtske šole — Marx Horkheimer — priklical radikalni duh, ki je prežemal delo Fenichela in Simmela; kajti v dekadah po njuni smrti je Frankfurtska šola ohranjala pri življenju psihoanalizo, še zvesto družbeni teoriji. Ko so se politični freudovci razpršili, je Frankfurtski šoli uspelo, da je dobila javno identiteto šole, ki brani Freuda pred freudovci." (RP,s.135)

Za razliko od neformalne skupine posameznikov, kar so bili politični freudovci, je Frankfurtska šola razpolagala s fondi, izdajala revijo in financirala vrsto publikacij. Poleg tega je ključnim teoretikom omogočila, da so ostali skupaj in sodelovali. Toda že dejstvo, da teoretiki te šole sami niso bili analitiki (in so tudi svoje pristope k psihoanalizi podnaslavljali kot filozofske in sociološke poglede), je vplivalo na vtis, da so njihove intervencije „zunanje" psihoanalizi kot stroki, ki se je v ZDA razgubila v medicini oz. v psihologiji. Nekaj podobnega v še večji meri velja za vpliv psihoanalize na literarno teorijo in literaturo v Ameriki v času pred in po vojni.

Končno pa še poskusimo na kratko oceniti pomen Jacobyjeve knjige, ki smo ji skušali slediti v njenih poglavitnih točkah. Glede na prejšnji Jacobyjevi deli se RP zdi veliko deskriptivnejša. Toda ali to pomeni, da gre za relativno manj pomembno delo v teoretskem pogledu? Na to vprašanje je mogoče odgovoriti zanikujoče. Kajti gre za to, da v historiografskem in biografsko profiliranem delu Jacoby nazorno demonstrira v polju historične konkrecije fundirano spoznanje o tem, da v družbeni kontekst naravnana psihoanaliza (pri čemer je zlasti pomemben notranjeteoretski aspekt te naravnanosti) lahko edino funkcionira kot teorija (in konsekventna praksa) na ravni lastnih principialnih zahtev, dokler zadošča zahtevi po specifičnem reflektiranju kulture in civilizacije. In Jacoby je prepričljivo pokazal, da redukcija vede na izključno klinično stroko nujno pomeni regresijo od teorije s kritičnim nabojem v konformistično „vejo psihologije oz. psihiatrije". Glede na to pa je samo vprašanje razmerja psihoanalize in marksizma z ozirom na vlogo, ki ga je v zgodovini odigralo, predvsem historična ilustracija. Projicirati današnjo problemskost tega razmerja v Fenichelovo epoho bi najbrž bilo napačno, kajti niti marksizem niti psihoanaliza nista neobeležena z vpisom njune historične „usode" v njuno sedanjo profiliranost. Zasluga Jacobyjevega podvzema je potemtakem dana s tem, da posreduje optiko za branje tekstov tistih nadaljevalcev Freuda, ki jih je poraz nasproti institucionalizaciji, profesionalizaciji ter medikalizaciji psihoanalize potisnil v neupravičeno pozabo. Glede na smotrno distanco pri obdelavi Fenichelovega dela pa Jacobyjevo delo implicitno sugerira metodološka izhodišča za razumevanje tega avtorja. Ne gre namreč za to, da bi ocenjevali „v čem se je Fenichel motil in v čem je imel prav" ampak za uvidenje vmeščenosti njegovih spisov in rezultatov njegove analitske prakse, ki se je odvijala na ravni tistega „neposrednega" odnosa s Freudovo teorijo, kakršen spričo regresije v psihoanalizi (ki je tudi še danes delujoča) in ne nazadnje spričo premikov v „zunaj"-analitskem teoretskem kontekstu danes ni več mogoč. Teoretsko relevantni napredek psihoanalize je možen samo še z naporom „vrnitve k Freudu."

Darko Štrajn

1.) Russell Jacoby je eden redkih sodobnih piscev, ki so doživeli hiter izid kakšnega svojega dela v slovenščini. Njegova *Družbena amnezija* je izšla l. 1981 pri Cankarjevi založbi. Izredno instruktivni prikaz te knjige pa je v *Problemih* št. 4-6 (1982) prispevala prevajalka tega dela Jelica Šumič-Riha. Jacoby je sicer razen te in tukaj obravnavane knjige (l. 1981) izdal še razpravo *Dialectic of Defeat(Contours of Western Marxism)*.

2.) Članice Fenichelovega kroga so bile Edith Jacobson, Annie Reich (prva Reichova žena), Kate Friedländer, Barbara Lantos, Edith Ludowyk Gyomröi in Berta Bornstein — poleg samega Fenichela pa je bil član še George Gero. Jacoby posebej opozarja na dejstvo, da so si vsi člani kroga generacijsko blizu, saj so bili-e rojeni-e bodisi ob koncu 19. stoletja, bodisi ob začetku 20. stoletja; sam Fenichel je bil rojen l. 1900. „Člani Fenichelove skupine so bili vsi v najstniški dobi ali v ranih dvajsetih letih starosti, ko so prva svetovna vojna in povojne revolucije dokončno zaključile 19. stoletje." (RP,s.25)

3.) Razen dela, ki je proglašeno za najpomembnejšega) o nevrozi (v srbohr.: *Psihoanalitička teorija neuroze*, Medicinska knjiga, Beograd, 1961), je sicer še objavljeno Fenichelovo delo ostajalo manj znano in brez vidnejšega vpliva. Njegovi *Collected Papers* so izšli l. 1954 v New Yorku, veliko popolnejša nemška izdaja *Aufsätze* I, II pa je v obdelavi Klausa Laermanna izšla pri Ullsteinu v juniju in juliju 1985 (!). Oseminštirideset študij, člankov, referatov s psihoanalitskih kongresov itn. na skupno več kot osemstotih straneh nudi bogato dodatno ilustracijo k Jacobyjevi knjigi ter verjetno obeta, da bo Fenichel z gledišča sodobne psihoanalize dobil tisto mesto v zgodovini vede, ki mu gre.

4.) Manj znano in historiografsko neobdelano je dejstvo, da je evropski *Jugendbewegung* odmeval tudi v Ljubljani. Avtorju teh vrstic je malodane naključno (v okviru opravljanja poklicne novinarske zadolžitve) uspelo izvedeti, da je del najeminentnejše generacije slovenskih komunistov — v letih, ko je nastajal SKOJ — bil zainteresiran za Freuda, Junga in Adlerja, vendar pa se je kasneje (verjetno po partijski direktivi) odrekel „malomeščanskemu obravnavanju problemov seksualne svobode", s katerimi pa so se menda še nekaj časa ukvarjali nekateri neorganizirani mlajši intelektualci.

5.) Peter Gay: *Freud, Jews and Other Germans/Masters and Victims in Modernist Culture*, Oxford University Press, 1979; s. 69.

6.) Jacoby opozarja, da je Ferenczijeva nastavitev na budimpeštanski univerzi bila prva akademska pozicija v psihoanalizi — trajala pa je tako dolgo kot Madžarska sovjetska republika. (Cf.: RP, s. 65/66)

7.) S. Freud: *Vorwort*, v: *Zehn Jahr Berliner Psychoanalytisches Institut*, Internationaler Psychoanalitischen Verlag, Dunaj, 1930; s. 5.

8.) Na enem izmed potovanj v SSSR je Fenichel obiskal zapor za mladinske prestopnike Bolševo, kjer je tako kot Gide, Laski itn. za nekaj časa podlegel izredno ugodnemu vtisu, ker pač ni mogel vedeti, da so „mladinski prestopniki" v vzorni „delovni koloniji" nastavljeni agenti.

[9] Značaj Fenichelove „političnosti" jasno kaže citat iz recenzije zgodnjega Frommovega teksta *Naloge analitske socialne psihologije* (cit. RP, s. 72): „Če kdo ugovarja, da ni mogoče, da bi sociološko 'nevtralni' psihoanalitiki enostransko sprejeli 'še vedno diskutabilni' historični materializem, je treba postaviti nasprotno vprašanje: kako je družbeno psihoanalitisko delo možno brez družbenega položaja?"

[10] To seveda velja predvsem za tiste člane berlinskega inštituta, ki so bili Židje. Inštitut namreč ni prenehal obstajati tudi po l. 1933, vendar pa se je v nekaj letih izkazalo, da pod nacizmom psihoanalize ni bilo mogoče povsem ohraniti — n.pr.: vse Freudove knjige in knjige preostalih židovskih avtorjev so bile odstranjene z inštituta.

[11] O zapletih z jezikom priča v Jacobyju povzeto Grotjahnovo poročilo o Fenichelovem predavanju, ko je Fenichel hotel govoriti o „penis envoy" (—poslanik), kar pa ni zvenelo dobro in Grotjahn je sugeriral „penis ivy" (—bršljan). Izraz „penis envy", ki ga je setoval neki tretji imigrant, sta Fenichel in Grotjahn zavrnila in tako je ostalo pri „envoy". „Fenichel je predaval tako, da so ga vsi spoštovali, razumel pa ga ni nihče." (RP, s. 119)

ANALITIČNI PRISTOPI K LITERATURI UMETNOSTI

DVOUMNOST IN PONAVLJANJE

„Repeter ce n'est pas retrouver la meme chose."
Lacan, *Logique du fantasme*, 16. nov. 1966.

V literarnem tekstu je nekaj, kar se upira in izmika interpretaciji, kar ostaja kot nekakšen residuum pojasnitve. Temu ostanku, izvržku interpretacije bomo rekli literarnost ali — če si sposodimo Močnikov izraz — neprebavljivost literarnega teksta. V Lacanovem spisu „D'un dessein", ki sicer ne govori o literaturi, najdemo stavek, ki bi nam lahko pomagal razumeti, kaj je literarnost nekega teksta:

„Freudovsko odkritje pokaže, zakaj literarnost slehernega teksta, ne glede na to, ali je svet ali posveten, strukturno narašča hkrati s premagovanjem tistega, kar v njem kljubuje resnici, in sicer natanko s tem, kar resnica, ki jo prinaša, namreč resnica nezavednega, dolguje črki govorice, temu, čemur pravimo označevalec." (Lacan *Ecrits*, Pariz 1966, str. 364)

Ta zagata, v katero se interpretacija zaplete tako rekoč po strukturni nujnosti, se sami interpretaciji kaže kot dvoumnost interpretiranega teksta. V pričujočem spisu bomo poskušali pokazati, kako se interpretacija spopada z dvoumjem nekega določenega teksta in kaj samo to dvoumje pomeni, kaj prikriva.

Za zgled smo vzeli Jamesov *The Turn of the Screw* (citirali bomo po slovenskem prevodu: *Obrat vijaka*, MK Ljubljana 1982). Zgodba je sicer splošno znana, vendar jo bomo na kratko obnovili, da bi bilo mogoče slediti interpretacijam, na katere se sklicujemo.

Mlado dekle iz zakotnega župnišča v Hampshiru odide v London in sprejme ponudbo mladega, samskega gentlemana, da bo za vzgojiteljico njegovima osirotelima nečakoma, Flori in Milesu, ki živita v Blyju, na njegovem podeželskem posestvu. Vzgojiteljica ima popolno avtoriteto, je najvišja oblast v hiši, toda pod pogojem, da svojega delodajalca nikdar z nobeno pretvezo ne nadleguje z blyjskimi zadevami. Z vsemi težavami se mora spopadati sama. Ta pogoj, natančneje, ta prepoved je vzgojiteljico spravila v zadrego, ko je dobila ravnateljevo pismo — pismo je bilo naslovljeno na Milesovega strica, a ta ga je neodprtega poslal vzgojiteljici z naročilom, naj sama opravi z zadevo — ki je sporočil, da so fanta izključili iz šole, ne da bi pojasnil, kaj je zagrešil. Zaradi tega skrivnostnega pisma postane Milesovo na videz nedolžno vedenje nenadoma sumljivo. Še bolj pa vzgojiteljico vznemirijo nenadne prikazni neznanca in neznanke, ki ju je gospa Grosova, oskrbnica, prepoznala na podlagi vzgojiteljičinega opisa kot nekdanja služabnika, Petra Quinta in gospodično Jessel; oba sta umrla v nenavadnih okoliščinah in sta za svojega življenja po mnenju gospe Grosove kvarno vplivala na otroka, zlasti zato, ker sta bila zapletena v nedovoljeno ljubezensko razmerje. Vzgojiteljica je prepričana, da se duhova vračata zaradi otrok, ki ju hočeta „spriditi", postopoma pa spozna, da sta otroka že sprijena, saj ne dvomi o tem, da se za njenim hrbtom sestajata s prikaznima. Pred zlom ju lahko reši le njuno priznanje, ki ga vzgojiteljica večkrat poskuša izsiliti. Floro je nekoč skupaj z gospo Grosovo zalotila v družbi gospodične Jessel, toda ne le da Flora zanika, da bi se na skrivaj sestajala z gospodično Jessel, pač pa tudi gospa Grosova, ki je bila doslej vzgojiteljičina edina zaupnica, prizna, da ni videla duha gospodične Jessel. A četudi prikazni ni videla, verjame vzgojiteljici, ker jo preseneti Florino nenadno sovraštvo do vzgojiteljice. Potem ko se vzgojiteljici ni posrečilo rešiti Flore, ki je padla v nekakšen delirij, skuša rešiti vsaj Milesa, ki ji pod pritiskom prizna svoj „greh", zaradi katerega je bil izključen iz šole. Med tem zasliševanjem vzgojiteljica zagleda na oknu Petra Quinta in prepričana je, da ga vidi tudi Miles, saj izgovori njegovo ime, toda v trenutku, ko vzgojiteljica že slavi moralno zmago nad duhovoma, začuti, da drži v naročju Milesovo truplo.

Obrat vijaka (v nadaljevanju OV) nedvomno sodi med tiste Jamesove pripovedi, ki so zaradi svoje dvoumnosti že ob svoji objavi polarizirale kritike. Da se je okoli interepretacije tega teksta bila pravcata bitka, priča izredno ilustrativen *A Casebook on Henry James's The Turn of the Screw* (v nadaljevanju *A Casebook*), ki ga je leta 1959 uredil in izdal Gerald Willen in v katerem ponatiskuje kar petnajst študij, vključno z znamenito interpretacijo Edmunda Wilsona „The Ambiguity of Henry James" iz leta 1934. Teh petnajst bolj ali manj prepričljivih, druga drugo izključujočih interpretacij nastopa v okviru temeljne opozicije „freudovskega" in „antifreudovskega" branja OV: „freudovci" vidijo v OV psihološko študijo o primeru nevroze ali kar norosti,[1] za „antifreudovce" pa je James čisto preprosto napisal ghost story.[2] Že E. Pound je v OV videl „a freudian affair", „freudovci" pa tudi samega Jamesa štejejo k „Freudovim predhodnikom" (O. Cargill) in bralca vabijo, naj se postavi na „freudovsko gledišče" (E. Wilson), saj se jim bo pravi smisel OV odprl šele iz te perspektive. „Antifreudovci" pa, narobe, dokazujejo, da je pretiravanj in netočnosti, ki

so jih po njihovem zagrešile „freudovske" interpretacije, krivo prav opiranje na Freuda, še več, OV je zanje tisto „polje, na katerem je Freud doživel popoln poraz" (K.A. Porter). Vendar nas v tej ostri polemiki najprej zbode v oči to, da je obema bojujočima si stranema — prav nenavadno — nekaj vendarle skupno, namreč to, da je bil v nasprotju z Jamesovo dvoumnostjo „resnični smisel" Freudovega nauka povsem enoumen in jasen za obe strani. Presenetljivo je namreč to, da nasprotujočima si taboroma ne gre toliko za to, da privlečeta na dan edini pravi smisel OV, pač pa je „zastavek" v tem spopadu predvsem to, kako dokazati ali spodnesti upravičenost in pravilnost „freudovske" interpretacije. Paradigma branja OV je torej opozicija med „freudovskim" in „antifreudovskim" gledíščem, pri čemer se „antifreudovska" interpretacija kot goli nasprotek oziroma negacija „freudovske" že giblje v okviru, ki ga je določila ta interpretacija. Nas pa zanima, na kakšen način je „freudovska" interpretacija začrtala teren za vse poznejše, tako da že Freudovo ime deluje kot demarkacijska linija, ki razdeli interpretacije na dva nezdružljiva tabora.

V čem je bila torej novost in produktivnost prve in najznamenitejše „freudovske" interpretacije? Njen avtor, Edmund Wilson, vidi v OV zgodbo o spolno frustrirani vzgojiteljici, zaljubljeni v gospodarja, svojega delodajalca in strica njenih gojencev, vendar ni zmožna pri(po)znati svojih spolnih želja, zato jih projicira v druge. Zlo vidi zunaj sebe, v otrocih in v halucinirani podobi duhov. A bistveno ni to, da vidi Wilson v vzgojiteljici, ki nam pripoveduje zgodbo, „nevrotični primer spolne represije", v duhovih, ki seveda niso resnični duhovi, pa „vzgojiteljičine halucinacije" (*A Casebook*, str. 115), temveč to, da svojo interpretacijo zakoliči v *dvoumnosti* Jamesove pripovedi, saj v OV ni stavka, kot pravi Wilson, ki ga ne bi bilo mogoče brati v obeh smislih: kot potrditev pravcate zgodbe o duhovih ali kot pričevanje o vzgojiteljičini nevrotičnosti. A prav zato, ker je pripoved dvoumna, jo je po Wilsonu treba brati „freudovsko", samo s tega gledišča se namreč pokaže, da se zadaj za zgodbo o duhovih skriva resnična zgodba o spolno frustrirani vzgojiteljici.

Shoshana Felman v izvrstni interpretaciji interpretacij *Obratna vijaka* „Henry James: Folie et interpretation" upravičeno kritizira Wilsonovo „vulgarnost", ker dvoumnost, iz katere izhaja, reducira na en sam pomen, na spolnost, vendar je v svoji kritiki premalo radikalna. Za Felmanovo je Wilsonova interpretacija zaradi svoje „dobesednosti in vulgarnosti" redukcionistična in hkrati v nasprotju z intenco samega teksta (OV, str. 8), ki se ravno upira temu, da bi jasno in enoumno odgovoril na bralčeva morebitna vprašanja. Očitati „freudovski" interpretaciji Wilsonovega tipa, da dvoumnost, ki jo zazna v Jamesovi pripovedi, z istim gibom tudi zatre, saj vidi odgovor na vsa vprašanja v spolnosti — prav to namreč počne Felmanova — pomeni ostati na ravni gole „deskriptivne" kritike, ki je resda deloma upravičena in pravilna, a hkrati tudi pomanjkljiva, kolikor ni zmožna pokazati, zakaj je izhodiščna teza „freudovske" interpretacije kljub redukcionizmu in naivnosti vendarle pravilna.

Obrat vijaka ni dvoumen že kar na sebi — kot bi se na prvi pogled dalo razbrati iz interpretacije Felmanove —, pač pa je dvoumen za natanko določeno gledišče, za Wilsonovo „freudovsko" gledišče, še več, dvoumnost je proizvod „freudovske" interpretacije. Neposredno vzeto ni dvoumnost nič drugega kot neka povsem arbitrarna, na sebi nesmiselna poteza v Jamesovi pripovedi, na katero se je „freudovska" interpretacija obesila in ki ji je omogočila razdelili 'realnost' OV na površino zgodbe (vzgojiteljičina interpretacija dogajanja) in njeno pravo grozljivo bistvo (vzgojiteljičina norost). S tem da dvoumnost artikulira kot opozicijo videz/resnica, jo v resnici že reducira na en sam pomen, na resnico zgodbe. S tem pa „freudovska" interpretacija onemogoči „nedolžno", neposredno branje OV, saj je za poznejše interpretacije vzgojiteljičina pripoved že posredovana s „freudovsko" interpretacijo. Nobena interpretacija ne more zaobiti „freudovske" zato, ker je predmet interpretacije dan le skoznjo, skratka, ker je stvar sama zgubljena. In narobe, prav zato, ker je stvar sama zgubljena, se predmet interpretacije proizvaja hkrati z njenim sistematičnim razmejevanjem od „freudovske", obstaja le skoz to diferenciacijo in v njej. S tem smo povedali le to, kar velja za vse diskurzivne predmete, da so namreč produkt delovanja samorefleksivnih mehanizmov.

Rekli smo, da je dvoumnost differentia specifica „freudovske" interpretacije in vendar ni zgolj subjektivna iluzija tega gledišča, marveč obstaja, če smemo tako reči, tudi objektivno. Da je OV res dvoumen, nas prepriča že množica med sabo sprtih interpretacij. Še več, dvoumnosti nam sploh ne bi bilo treba neposredno dokazovati na Jamesovem tekstu, pač pa bi nanjo lahko sklepali že iz neskladja njegovih interpretacij. Sama Wilsonova izjava, da je OV dvoumen, je v trenutku izjavljanja povsem nevtralna glede svoje resničnosti oziroma neresničnosti, ker je nepreverljiva, ker ni nobenega zunanjega merila, glede na katero bi merili njeno ustreznost ali neustreznost, ker je zgolj avtoreferenčna izjava brez opore v kaki zunanji predmetnosti. „Freudovska" interpretacija izhaja iz dvoumnosti, vendar jo redukcionistično zatre, kot je opozorila Shoshana Felman, torej je protislovna. Rezultat, do katerega pride, protislovje med izhodiščem interpretacije in njenim koncem, je potrditev izhodiščne dvoumnosti, ki ni več neposredna, marveč je že posredovana z nasprotjem med dvoumjem in enoumjem, in te dvoumnosti ni mogoče več ne posredovati ne reducirati, pač pa vztraja v svoji radikalni nesmiselnosti. Sama „freudovska" interpretacija proizvede neko realno nemogoče, dvoumnost kot razcep smisla, ki je šele pogoj produkcije smisla in s tem tudi pogoj interpretacije, a prav kot pogoj interpretacije ostaja v interpretaciji nespoznan in spregledan.

Razcep smisla, ki ga proizvede „freudovska" interpretacija in v katerem „freudovska" interpretacija sploh obstaja, je za poznejše interpretacije nemogoč in nevzdržen. Izmikajo se mu na dva načina: prvič tako, da opozarjajo na dvo-smiselnost in več-smiselnost OV, pri čemer ta pluralizem pomenov ravno zastre temeljno brezpomenskost, v kateri je OV dan interpretacijam, potem ko ga je prežela „freudovska" interpretacija; in drugič s konfliktom interpretacij. S tem, da morajo interpretacije „obračunati" s „freudovsko", saj šele po tej poti pridejo do svojega predmeta, se razcep hkrati potrjuje in mistificira. Potrjuje se tako, da so vse poznejše interpretacije prisiljene pristati na okvir, ki ga je zarisala „freudovska", sprejeti njen smiselni horizont, njena vprašanja, se pravi, da jo morajo ovreči na njenem lastnem terenu in z njenimi lastnimi sredstvi. S tem „freudovski" interpretaciji na tihem priznavajo, da je OV šele naredila razumljiv, dostopen za interpretacijo. Toda „freudovska" interpretacija za svoje nasprotnice ravno ne obstaja v tej goli performativni „stvarateljski" gesti artikulacije, pač pa kot napačna interpretacija, ki popači pravi pomen OV. Ne gre namreč le za to, da „freudovska" interpretacija, ko OV opredeli kot dvoumen, vpelje razcep v stvar samo, razcep, ki se nato popačeno prikazuje kot medsebojno izključevanje interpretacij, kot opozicija med „freudovskim" in „antifreudovskim" branjem. Interpretacija je resda izničenje stvari same, a to ne pomeni, da je zdaj interpretacija stopila na mesto te manjkajoče stvari. Kar koincidira s svojim lastnim izostankom, je prav sama „freudovska" interpretacija. Za razliko od poznejših interpretacij ne izhaja iz neke vnaprejšnje interpretacijske mreže, pač pa je ona sama ta mreža, ona je tista, ki naredi OV berljiv za vse druge interpretacije, a hkrati zanje obstaja čisto objektivno kot napačna, stvari sami neustrezna interpretacija. Kako je mogoče, da interpretacija, „freudovska" interpretacija, deluje hkrati kot pogoj interpretacije in kot njena ovira? Izhajamo iz tistega, kar je „resnica" „freudovske" interpretacije, namreč iz dvoumnosti. Dvoumnost kot tisto, kar je proizvedlo protislovje med izhodiščem in rezultatom „freudovske" interpretacije, ni nič drugega kot možnost pomenjanja, a prav zato ne more imeti noben določen pomen. Prav zato lahko rečemo, da je paradoksni označevalec brez označenca S_1, ki za vse druge označevalce reprezentira neskladje med vsem (univerzalnostjo pomena) in ničem (ni mu mogoče fiksirati pomena, je prav nič pomena). V luči dvoumnosti se pokaže, da tudi opozicija med „freudovsko" in „antifreudovsko" interpretacijo ni opozicija dveh simetrično dopolnjujočih se členov, pač pa gre za paradigmatsko opozicijo znotraj same „freudovske" interpretacije, kjer „antifreudovska" interpretacija ne nastopa kot zrcalni nasprotek „freudovske", marveč zakriva to, da je „freudovska" interpretacija soočena s svojo lastno odsotnostjo.

Prelom s paradigmo „freudovskega" in „antifreudovskega" branja nakaže šele branje, ki svojo epistemološko pozicijo opredeli kot refleksijo predpostavk branja, in sicer tako, da pokaže, prvič, kako je sama interpretacija že vpeta v interpretirani tekst, kje jo interpretirani tekst že pričakuje, in drugič, na kakšen način je interpretacija eksistenčni pogoj svojega predmeta. Značilni in zanimivi sta dve različici takega branja: „strukturalistična", zgled zanjo je „The Structural Analysis of Literature: The Tales of Henry James" Tzvetana Todorova (angleška inačica njegovega francoskega članka „Les fantomes de Henry James"),[3] in „lacanovska", ki sta jo razvila O. Mannoni s člankom „Le tour de vis" in Shoshana Felman z daljšo razpravo „Henry James: Folie et interpretation".[4] Seveda naj takoj opozorimo, da ne gre za enakovredni interpretaciji, saj se bomo na Todorova oprli le tu in tam, prizadevali pa si bomo slediti predvsem lacanovski interpretaciji, ki je po našem zanimiva zato, ker ji — za razliko od drugih interpretacij — ne gre za to, da najde opravičilo in jamstvo za svojo pravilnost v sami Jamesovi pripovedi in s tem razreši in odpravi protislovja prejšnjih (napačnih) interpretacij, pač pa je edina, ki nam s svojim konceptualnim orodjem omogoča pojasniti nujnost vedno novih interpretacij, lahko bi rekli celo delirij interpretacij, in jo utemeljiti v prisili k ponavljanju.

Naša naloga je pokazati, kako sama struktura Jamesove pripovedi implicira vračanje, refleksijo vase, in odkriti, v kakšni obliki se v OV kaže tisto, česar interpretacija načelno ne more prebaviti in predelati, kar se zaradi tega lahko le ponavlja v neskončnem nizu interpretacij. Ob dvoumnosti, ki jo je proizvedla „freudovska" interpretacija smo poskušali nakazati, da načelno odprt niz interpretacij ne pomeni, da pomenskega bogastva teksta ne more izčrpati ne kaka posamezna interpretacija ne vse skupaj, pač pa je prej posledica neskladja ali nihanja med dvoumnostjo kot brezpomenskim pogojem pomena in njenimi vsakokratnimi, neustreznimi, napačnimi pomenskimi aktualizacijami. To neskladje implicira ponavljanje (neskončen niz interpretacij) v svoji dvojnosti: kot ponavljanje neuspeha v vseh prihodnjih interpretacijah in kot iluzijo, imanentno neskočnosti tega niza, iluzijo, da je ukinitev neskladja možna v neki nedoločni prihodnosti. Drugače rečeno, ponavljanje konstitutivno prikriva, da je neskladje neukinljivo, da je ono samo pogoj interpretacije.

Nekaj namigov o tem dobimo že od samega Jamesa, in sicer v njegovem „Predgovoru k *The Aspern Papers*":

„Bil je (namreč OV, op. J.Š.R.) izlet v kaos, ne da bi bil, tako kot nista tudi Sinjebradec in Pepelka, kaj drugega kot anekdota, čeprav razširjena in močno poudarjena anekdota, ki se vrača sama vase, tako kot se vračata vase tudi Pepelka in Sinjebradec. Komaj da je potrebno še dodati, da gre za zgled čiste in preproste ingenioznosti, hladne umetniške preračunljivosti, *amusette, v katero naj bi se ujeli tisti, ki jih ni lahko ujeti* (kajti

ujeti zgolj naivne je vendarle kaj malo zabavno), ravnodušni, brez iluzij, izbirčni." (James, „Predgovor k *The Aspern Papers*": *A Casebook*, str. 105, podč. J.Š.R.)

Past, o kateri govori James, na prvi pogled ponuja alternativo med naivnim in inteligentnim branjem, a jo v istem hipu tudi odpravi, saj je eksplicitno nastavljena prav nenaivnemu bralcu, ki je inteligenten prav zato, ker jo zna odkriti in ker se ne pusti vleči za nos. Naivno branje je seveda tisto, ki verjame vzgojiteljici na besedo (religiozno, moralično, alegorično branje), bralec, ki ne nasede, pa vzgojiteljico sumniči in jo seveda tudi razkrinka. Takšen bralec je nedvomno tudi Wilson, saj svojo intepretacijo celo začne z opozorilom, da je v tekstu past:

„Razpravljanje o dvoumnosti pri Henryju Jamesu se lahko prav ustrezno začne z analizo *Obrata vijaka*. Ta zgodba (. . .) skriva nemara drugačno grozo zadaj za tisto, ki je očitna. To, da so mračni liki prikazani z dozdevno laskavim opisom, ni ravno redka *zvijača* pri Jamesu in *nas ne bi smela prevarati*." (Wilson, op. cit., str. 115, podč. J.Š.R.)

Past je torej v prvi vrsti namenjena tistim, ki razkrijejo prevaro, to pa so ravno „freudovski" interpreti, ki ne opazijo le hotenih zank, pač pa se ne pustijo zapeljati niti pisčevemu nezavednemu. Wilson, ki je pred navalom kritik popustil in priznal, da je na podlagi pozneje objavljenih Jamesovih pisem in dnevnikov povsem nedvoumno, da je bila „Jamesova *zavestna namera* (. . .) napisati *bona fide* ghost story" (op. cit., str. 145, podč. J.Š.R.), je vendarle vztrajal, da je njegova interpretacija pravilna, trdeč: „Prisiljeni smo sklepati, da v *Obratu vijaka* ne vara sama sebe le vzgojiteljica, pač pa *se* glede nje *vara tudi James*." (Op. cit., str. 147, podč. J.Š.R.)

A ta želja, ki vodi Wilsonovo interpretacijo, ne pustiti se prevarati, vodi tudi vzgojiteljico. Tudi vzgojiteljica noče biti prevarana ne pusti se zazibati v „občutek gotovosti" (OV, str. 21). Wilson odkriva v Jamesovi narativni tehniki zvijače, strategije varanja in „trike", a tudi vzgojiteljica vidi za nedolžnim videzom in vedenjem otrok „igro . . . spletko in prevaro" (OV, str. 66). Wilsonova interpretacija črpa svoj zagon in navsezadnje tudi svoje opravičilo iz temeljne dvoumnosti Jamesove pripovedi, a tudi vzgojiteljičini poskusi razumeti, kaj se v resnici dogaja v Blyju, nenehno zadevajo ob dvoumnost, zlasti dvoumnost sogovornikovih odgovorov: „Ne vem, kaj, toda nekaj v kratkosti tega odgovora mi je zazvenelo *dvoumno*" (OV, str. 19, podč. J.Š.R.), kar naprej se ji dozdeva, da je gospa Grosova, oskrbnica in hkrati njena edina zaupnica, rekla *več*, kot je nameravala, ali pa *manj*, kot bi ji lahko povedala: „. . . vtis, da ji je po naključju ušlo *več*, kot je nameravala povedati" (ibid., podč. J.Š.R.).

Če Wilsona žene strast dešifriranja, razreševanja dvoumnosti in iskanja skrivnih pomenov, potem zato, ker natanko ista želja nosi tudi vzgojiteljico. Ta paralelizem vzgojiteljičinega in Wilsonovega interpretacijskega postopka nas napeljuje k sklepu, da je za past, o kateri govori James, ta ponovitev vendarle nujna: sumničavi in inteligentni bralec lahko vzgojiteljico razkrinka le z njenimi lastnimi sredstvi.

Avtomatizem ponavljanja, se pravi, to, da se izvirna scena, če smemo tako reči, ponovi v branju, implicira prvič, da se je bralec (Wilson) znašel v identičnem položaju kakor pred njim vzgojiteljica, oba namreč interpretirata, in drugič, da je že sama interpretacija nekaj prisilnega in ponavljajočega se. Kako je torej konstruirana jamesovska 'realnost', da jo subjekt (vzgojiteljica in bralec) doživlja kot dvoumno, natančneje, kot v sebi podvojeno, razcepljeno na varljivi 'nedolžni' videz in njegovo hrbtno, grozljivo resnico? Ta podvojitev oziroma razcep realnosti se na ravni interpretacije kaže tako, da se začetna dvoumnost, ki požene interpretacijsko gibanje, sprevrže v neko opozicijo: za vzgojiteljico opozicijo med resničnostjo in neresničnostjo njenega videnja, za bralca (Wilsona) pa med verodostojnostjo in neverodostojnostjo njene pripovedi. Toda tudi ta opozicija je zgolj navidezna, lažna opozicija, saj je na ravni izjavljanja en člen tako rekoč že vnaprej zgubljen: za vzgojiteljico možnost, da bi bili duhovi zgolj njene halucinacije, za Wilsona pa resničnost duhov. Interpretacija torej že ponavlja opozicijo lažno/resnično, ki strukturira že samo realnost. Kako si potem pojasniti, da „antifreudovci" na ravni interpretacije, gospa Grosova pa na ravni pripovedi ne vidijo nič sumljivega, skratka, da dvoumnost zanje ne obstaja? Dvoumnost obstaja torej le za neko privilegirano gledišče. Na podlagi česa je to gledišče za razliko od 'naivnega' gledišča „antifreudovcev" in gospe Grosove zmožno ločevati lažni videz, slepilo, do resnice? To privilegirano gledišče je gledišče želečega bitja, čigar želja je prav to, da hoče videti = vedeti vse. In če delirij interpretacije sproži neka nepomembna podrobnost,

„pravzaprav je bil med temi zgodnjimi vtisi edinole eden, ki bi mi bil mogel zbuditi zaskrbljenost — namreč okoliščina, da se me je moja sodelavka tako zelo razveselila" (OV, str. 13),

potem zato, ker njen pogled že vodi želja vedeti vse, kar drugi že ve.

Če je za bralca avtor subjekt, za katerega (se) predpostavlja, da ve, pa vzgojiteljica pripisuje vednost o skrivnostih, ki jo vznemirjajo, gospe Grosovi, predvsem pa otrokoma. Vzgojiteljica izhaja iz svoje lastne nevednosti: „On je — bog mi pomagaj, če vem, kaj je?" (OV, str. 31), a hkrati predpostavlja, da Drugi že ve: „Tedaj ga poznate?" (ibid.) Drugi ve, toda svojo vednost taji in prikriva:

„. . . Zakaj pri vsej svoji zaslepljenosti nisem mogla niti najmanj dvomiti o tem, da je deklica videla najino obiskovalko (namreč prikazen gospodične Jessel, op. J.Š.R.) prav tako, kot sem jaz videla gospo Grose, in

da *me je hotela prav zato, ker jo je videla, prepričati, da ni videla ničesar*, obenem pa tudi, ne da bi mi karkoli pokazala, uganila, da sem jo videla tudi jaz!" (OV, str. 47, podč. J.Š.R.)

Skratka, vednost je že tu, treba jo je le iztrgati tistemu, ki jo pozna: „Pod pritiskom mi je košček za koščkom že veliko povedala" (OV, str. 47 sl.), ga prisiliti, da se izpove, da prizna: „Zakaj mi ne bi torej *odkrito priznala*" (OV, str. 57, podč. J.Š.R.); *„moraš mi povedati vso resnico"* (OV, str. 63, podč. J.Š.R.). Vzgojiteljičino in Wilsonovo izhodiščno pozicijo bi lahko opredelili takole: izhajata iz tega, da sama ne vesta, v čem je skrivnost oziroma past, a hkrati predpostavljata, da nekdo (Drugi) že ve. Če še ne vesta oziroma če ne moreta zvedeti, potem zato, ker ju ta, ki ve, namerno zavaja. Tu se vsekakor kaže paradoksna intersubjektivna narava vednosti. Če vzgojiteljica in Wilson ne vesta, potem ne zato, ker jima Drugi noče priznati te vednosti, pač pa zato, ker v resnici ne ve, ker je vednost, za katero se poganjata vzgojiteljica in Wilson, vednost, ki jo onadva pripisujeta Drugemu, skratka vednost, o kateri Drugi sam bržkone nič ne ve. Vednosti se zmeraj drži neka iluzija, zato, ker je vedeti mogoče le, če je vnaprej predpostavljeno, da je mogoče vedeti, toda ta vnaprejšnja predpostavka vednosti se subjektu zmeraj že uteleša v neki zavajajoči fikciji: do vednosti sploh ne bi mogli priti, če nam nekdo ne bi že utelešal subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve.

„Če nas je nezavedno česa naučilo," je napisal Lacan, „potem nas je v prvi vrsti naučilo, da nekje v Drugem ono (ça) ve. Ono ve zato, ker se opira prav na tiste označevalce, ki konstruirajo subjekt. (...) Status vednosti kot tak implicira, da vednost je, in sicer, da je v Drugem in da jo je treba vzeti (a prendre). Prav zato je vednost v učenju (apprendre)."[6]

Za vzgojiteljico in za bralca Wilsonovega tipa se torej vse vrti okoli vprašanja, kako iztrgati ali vzeti vednost tistemu, ki sta mu jo v resnici sama pripisala. Šele zdaj, ko je v odločilno vprašanje vednosti vključen Drugi, se lahko vrnemo k problemu ponovitve. Funkcija ponovitve, tj. to, da bralec ravna natanko tako kakor pred njim vzgojiteljica, ni le v tem, da bralec na lastni koži izkusi vzgojiteljičino usodo, niti ni v tem, da eksplicira strukturo, ki bi bila v sami vzgojiteljičini zgodbi zgolj implicitna, pač pa v tem, da se jamesovska past vzpostavi in ujame bralca prav s tem, da bralec, ki naj bi past razkril, konstitutivno spregleduje, da je vanjo že vnaprej ujet, da je on sam, da je njegovo iskanje skrivnosti tisti neogibni pogoj, skoz katerega past šele deluje.

Bralec je vsekakor pred nemogočo izbiro, naj verjame vzgojiteljici ali naj ji ne verjame, v obeh primerih bo nasedel: ali se pusti vzgojiteljici vleči za nos in postane žrtev njene (samo)prevare — Wilson namreč nikjer ne pravi, da nas vzgojiteljica zavestno vara —, kar bi pomenilo, da se je James motil o njegovi inteligentnosti, ali pa razkrinka vzgojiteljico, s tem pa čele zares stopi v Jamesovo past, ker ne vidi, da jo lahko razkrinka le tako, da ravna natanko tako kot ona. Sumničavi bralec torej ne stopi v Jamesovo past in ne ponovi vzgojiteljičine interpretacijske operacije kljub svoji inteligentnosti, marveč je njegova inteligentnost konstutivni pogoj za učinkovitost pasti. Ve, da mu je nastavljena past, a kljub temu stopi vanjo prav zato, ker je vedel vanjo in ker se ji je hotel ogniti. Poskusiti ogniti se pasti je torej prav način, kako ji nasedeš. A jamesovsko past je že vračunano, da bo bralec napačno razumel, v čem je past. James zavaja bralca s tem, da mu zbuja prepričanje, da se za pastjo nekaj skriva, da je videz, duhovi, zgolj površina, ki prikriva grozljivo resnico. Past, v katero padeta vzgojiteljica in bralec, ni v tem, da napačno interpretirata (nerazumljivo Milesovo izključitev, nenavadno obnašanje gospe Grosove, duhove), marveč to, da sploh vidita motnje, ki silijo k interpretaciji. Na pot samoprevare stopita v trenutku, ko začneta prežati na drobna znamenja, na vsako podrobnost, zato lahko rečemo, da ima vsakdanja realnost, ki jo vzgojiteljica in Wilson dojemata kot goli, lažnivi videz, ki prikriva resnico, natanko isto funkcijo kot Parrasijevo zagrinjalo: je trompe l'oeil, vendar ne zato, ker bi prikrivala neko grozljivo skrivnost, pač za zato, ker zbuja vtis, kakor da se za njo nekaj skriva, drugače rečeno, vara s tem, da nič ne prikriva oziroma, da prikriva nič, praznino.

Za jamesovsko past je torej bistveno, da subjekt, ki naj bi past razkril, ne vidi, da je vanjo že vračunan, ujet. Jamesov komentar k OV („Predgovor k AP) zato lahko razumemo kot rudimentarni zaris teorije transferja, čigar mehanizme je izrabil na dveh ravneh. Pogoj za past je, da se vzpostavi transfer: 1) na ravni samega komentarja, kjer James požgečka bralčev narcizem — vsak bralec je namreč o sebi prepričan, da je dovolj inteligenten, da bo spregledal avtorjevo past — a prav s tem ga histerizira, saj ga prisili, da preži na najsubtilnejše namige v tekstu, ki naj bi mu razkrili skrivnost pasti. Prav zato, ker je bralec tako rekoč že vnaprej potisnjen v položaj tistega, ki naj bi razkril past, mora avtorja postaviti kot manipulatorja in preračunljivca, kot varajočega Drugega, ki bralcu ne dovoli spregledati igre. Tu seveda ni pomembno, ali tudi avtor v svoji spontani artistični ideologiji verjame, da je res on tisti, ki ima „vse niti v rokah" — za Jamesa vemo, da je bil žrtev te ideologije — bistveno je, da je v to vlogo potisnjen neodvisno od svojega intimnega prepričanja, saj lahko bralcu edino v tem položaju jamči, da obstaja ključ do skrivnosti, da je mogoče priti do resnice pasti, ker je ta resnica nekomu že znana. 2) Na ravni same pripovedi, za katero lahko rečemo, da avtorjev „manipulativni" postopek, ki ga pri Jamesu nikakor ni mogoče zanikati, da subtilni tehnični prijemi, za katerimi se skriva in ki jih očitno nosi želja voditi bralca (za nos), niso nujni le za transferno razmerje med avtorjem in bralcem, pač pa jih izsilijo same strukturne zakonitosti pripovedi, še več, so njena resnična téma.

Drugi, na katerega se sklicujeta vzgojiteljica in bralec, je varajoči Drugi, ki pa sam ne sme biti prevaran, saj jima edino kot tak lahko jamči za resnico. Ta Drugi, ki jima uteleša funkcijo subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, zakriva tisto, kar je za vzgojiteljico in bralca neznosno, namreč to, da Drugi ne bi vedel. V tej vlogi Drugega, ki ne ve in ki tudi noče vedeti, nastopata tako vzgojiteljičin delodajalec kakor tudi pisec. Če Gospodar (delodajalec in pisec) noče nič vedeti, potem je subjekt vržen nazaj nase, kar ne pomeni drugega kakor to, da zgubi vsakršno oporo in jamstvo, skratka da dobi sam *avtoriteto*. Vzgojiteljica ima avtoriteto kar v dveh smislih: 1) gospodar ji zagotovi, da bo najvišja oblast v hiši (OV, str. 10), se pravi avtoriteto ima kot vzgojiteljica, in 2) avtor ji da avtoriteto kot pripovedovalki (*A Casebook*, str. 99). Toda James potisne v isti položaj tudi bralca: interpretacija, pravi, je popolnoma odprta, ne da mu nobenega ključa zanjo, skratka, za interpretacijo je odgovoren izključno bralec sam, saj so pisčeve vrline, kot pravi James, „zgolj v belinah" (*A Casebook*, str. 101). A ravno temu hoče ubežati, namreč svoji lastni avtoriteti, drugače rečeno, brezopornosti, in sicer tako, da se požene iskat odgovor na nemogoče vprašanje: Kaj Drugi = Gospodar (zares) hoče? Vir subjektove histerizacije je torej v Gospodarjevi odsotnosti. James se skrije za svojimi pretanjenimi prijemi, vzgojiteljičin delodajalec pa prekine vsakršno komunikacijo z Blyjem. Z Gospodarjevo odsotnostjo se v intersubjektivni strukturi odpre luknja, praznina, ki za nazaj določa vso to strukturo, a prav taka „strukturirajoča" praznina je svojevrstna za jamesovsko pripoved, kar je „detektiral" in dovolj natančno opisal T. Todorov v že omenjenem članku.

Jamesovska pripoved je po Todorovu oprta na iskanje „absolutnega in odsotnega vzroka" (op. cit., str. 74). Ta vzrok je seveda lahko kar koli: oseba, dogodek ali kak predmet. Vzrok mora biti *absoluten*, saj je celotno dogajanje odvisno od njega, hkrati pa mora biti tudi *odsoten*, saj je njegova odsotnost pogoj za iskanje, je sprožilec fikcijskega dogajanja. Tretji pogoj je ta, da mora biti odsotni vzrok tudi *neznan*, biti mora skrivnost. Pripoved torej motivira iskanje tega skritega, neznanega vzroka. Drugače rečeno, „skrivnost" Jamesove pripovedi je sam obstoj neke bistvene skrivnosti, ki večinoma tudi ostane skrivnost. Skrivnost je v samem obstoju skrivnosti, a prav kot taka je raison d'etre pripovedi, ravno zato skrivnosti kot take ni mogoče ne razkriti ne utemeljiti. To, da skrivnost ostane skrivnost, omogoča tudi dejstvo, da je pripoved povedana z vidika določene osebe, še bolje pa je, če je funkcija pripovedovalca, tako kot v OV, posredovana. „Resnice" o nekom ali nečem ne zvemo neposredno (če jo sploh kdaj zvemo), pač pa skoz (trikrat) posredovano percepcijo. To „posredno videnje", ki ga je James tako celo cenil, ne kaže dogodkov ali oseb takšnih, kakršni v resnici so, tj. neposredno, pač pa takšne, kot se kažejo v X-ovi perspeciji Y-ove percepcije, ki jih je bodisi sam videl ali pa zgolj poroča o videnju nekoga drugega. Pred nami je torej zgolj vizija, videnje nečesa, nikdar pa „stvar sama" v svoji neposrednosti. Nesmiselno se je torej spraševati, ali je objekt percepcije resničen ali imaginaren, nas pa zanima, kako se status tega objekta problematizira, če kot perceptum nastopi duh?

Za jamesovsko strategijo gotovo ni nepomembno, da je vzgojiteljičina pripoved v prvi osebi, toda James je funkcijo prvoosebnega pripovedovalca še dodatno zapletel, saj je vpeljal še dve posredniški instanci: anonimnega prvoosebnega pripovedovalca („Jamesa"), ki nas vpelje v zgodbo, v katero sam ni bil vključen, saj mu jo je povedal prijatelj Douglas, ta pa je spet samo obnovil (prebral), kar mu je zaupala vzgojiteljica, ki je hkrati junakinja in zapisovalka zgodbe. James resda ponudi bralcu s prvoosebnim pripovedovalcem oporo za identifikacijo, saj ve, da se bralec tako rekoč samodejno „vživlja" v gledališče, od koder je prikazano dogajanje, vendar mu to oporo — ne da bi bralec to opazil — s trojnim razcepom pripovedovalca tudi izmakne, s tem ko subvertira tradicionalno vlogo pripovedovalcev — posrednikov kot tiste instance, ki jamči za verodostojnost vzgojiteljičine pripovedi. Subvertira pa jo tako, da sam prenos-transfer pripovedi utemelji v transferju, natančneje, v njegovem učinku, v ljubezenskem razmerju med pripovedovalcem in poslušalcem/bralcem: med vzgojiteljico in Douglasom, med Douglasom in „Jamesom" ter med „Jamesom" in nami, bralci: Pripovedovalec lahko svojo zgodbo pove le, če ima poslušalca rad. „Ko me ne bi imela rada", pove Douglas o vzgojiteljici, „mi ne bi bila povedala. Nikomur drugemu ni" (OV, str. 7). Če je vzgojiteljica zaupala edino Douglasu, se tudi Douglas s svojo pripovedjo obrača pravzaprav samo na „Jamesa": „Z lahkoto boste presodili . . . *Vi* boste" (ibid. podč. James). Pripovedovalec torej ne govori občinstvu nasploh, temveč predvsem nekomu, ki je zato, ker ga ima rad, vreden njegovega zaupanja, torej govori privilegiranemu poslušalcu, če smemo tako reči. Komunikacija med jamesovskimi liki ni nikdar preprosto enoumna, pač pa lahko poslušalec pravilno razume govorčevo sporočilo, se solidarizira z njegovim gledališčem le, če ga govorec zapelje s tem, da ga interpelira kot prav tistega poslušalca, ki mu je sporočilo namenjeno, zato James poudari osebni zaimek: *Vi* boste, torej, vi ste edini, ki boste razumeli, kar vam pripovedujem. Če se govorec obrača na poslušalca z „Vi (ste tisti, ki) boste", potem nagovorjencu ne preostane nič drugega, kakor da se temu pozivu ukloni in se postavi na kraj, kamor ga je govorec že postavil, se pravi, da nima nobene izbire. To, da recipročna komunikacija temelji na govorčevem zapeljevanju poslušalca, podpira tudi srečevanje pogledov dvojice:

„Ko me ne bi imela rada, mi ne bi bila povedala. Nikomur drugemu ni. Pa ne, da je ona tako trdila: preprosto vedel sem. Bil sem prepričan, lahko sem *videl*. Ko boste slišali, boste sami z lahkoto presodili, zakaj . . . *Vi* boste . . . Prenicljivi ste. Da, ljubila je. Točneje, vzljubila je. Prišlo je na dan — ne bi bilo mogoče povedati

zgodbe, ne da bi prišlo na dan. *Vedel/videl sem, in ona je vedela/videla, da vem/vidim.* (I saw it, and she saw I saw itw); vendar nisva ne ona ne jaz nikoli spregovorila o tem." (OV, str. 7, podč. J.Š.R.).

Recipročna komunikacija, ki se opira na srečevanje pogledov in na interpelacijo, torej na zapeljevanje, je učinek transferja in kot taka iluzorična, imaginarna opora intersubjektivnosti in s tem tudi past za bralca, saj se mu vloga naslovnika vzgojiteljičinih in Douglasovih izjav nekako samodejno ponuja kot točka, kamor naj se umesti tudi sam. Toda OV nas vendarle ne pusti pri tej iluzorični točki vzajemnosti. Vprašati se moramo namreč, kdo je pravi naslovnik vzgojiteljičine pripovedi, saj vemo, da je ni pisala za Douglasa. Za vzgojiteljico se lahko na kraj tistega, ki (naj) ve, lahko postavi le tisti, ki ga ljubi, torej ravno zmeraj odsotni Gospodar.[7] Razmerji med vzgojiteljico in Douglasom ter med Douglasom in „Jamesom" sta že ponovitvi in hkrati modifikaciji razmerja med vzgojiteljico in Gospodarjem, razmerje med piscem, ki je nam, bralcem, nastavil past, in nami pa je homologno prvemu razmerju. Obe razmerji sta, strogo vzeto, nerazmerji, saj ostaja mesto Gospodarja (tako za vzgojiteljico kakor tudi za nas) vseskoz prazno. Douglas in „James" sta tu zato, da vskočita na Gospodarjevo prazno mesto, da „držita mesto" pravega naslovnika. V resnici njun položaj ni identičen gospodarjevemu položaju, saj sta glede na govorca v podrejenem položaju, pač pa je identičen (podrejenemu) položaju, v katerem sta vzgojiteljica glede na Gospodarja in Douglas glede na vzgojiteljico. To se pravi, da je razmerje med vzgojiteljico in Douglasom ter med Douglasom in „Jamesom" imaginarno, dualno oziroma spekularno razmerje v nasprotju z razmerjem z odsotnim Gospodarjem, in ta odsotnost je pogoj možnosti preseženja imaginarnega razmerja, vprašanje pa je, kako sta vzgojiteljica in bralec to priložnost izrabila.

Toda tudi srečevanje pogledov, opora recipročne komunikacije, temelji na nekem kratkem stiku, kjer pomeni: videti = vedeti, in narobe: ne videti = ne vedeti. Vednost, ki vznikne iz nemega srečanja pogledov, je prav vednost, ki je ni mogoče ubesediti, ker je preveč grozljiva. Toda ta vednost, ki je zavita v molk, ker zanjo ni mogoče najti pravih besed, se prenaša — če že ne z izmenjavo besed — pa z izmenjavo odsotnih besed, s *pismi:* od skrivnostnega ravnateljevega pisma, ki sporoča, da je bil Miles izključen iz šole, ne da bi pojasnil, zakaj, prek pisem otrok stricu, naj se vrne v Bly, ki jih je prestregla vzgojiteljica, pisma, ki ga je nepismena oskrbnica hotela dati napisati gospodarju, a jo je od tega odvrnila vzgojiteljica z obljubo, da mu bo sama pisala, do samega vzgojiteljičinega pisma delodajalcu, ki ga je prestregel in uničil Miles. Ta nenavadna pisma so bodisi nenapisana, bodisi pomanjkljiva, lakunarna in skrivnostna, bodisi prestrežena in uničena. So dobesedno neberljiva. Če paradoksni, nesimbolizabilni vednosti ni mogoče pripisati nobenega označevalca, ki je vsekakor mogoče pripisati pismo kot prazen list, pismo kot odsotnst sporočila, se pravi, manko označevalca kot označevalec manka.

Pisma se neposredno kažejo kot zaporedje lukenj, praznin, ki so med seboj povezane z nitjo: o-o-o-o-, kar je ravno topos evropske pripovedi, zato lahko rečemo, da so pisma kot taka metafora pripovedi. Shema pripovedi kot nadaljujočega se, ponavljajočega se dogajanja je ravno tako -o-o-o-o-. Toda pisma se v OV vključujejo tudi metonimično. Od kod prisila k ponavljanju pisem? Značilno je, da pisma v OV, ki so vsa naslovljena na odsotnega gospodarja, nikdar ne dosežejo svojega naslovnika, temveč se kot bumerang vrnejo k svojemu odpošiljatelju. Pot, ki jo opisuje neberljivo pismo, pismo kot prenašalec manka, je torej cirkularna. Pismo kroži. V bistvu gre za kroženje enega samega pisma. Pisma namreč porajajo drugo drugega zaradi svojega neuspeha sporočiti gospodarju, kaj je manjkalo v prvem, ravnateljevem pismu. Če pisma ne prenašajo drugo kot molk, odsotnsot sporočila, potem odsotno vsebino sporočila nadomesti kroženje. Krožno vračanje pisma pa hkrati razkrinka tudi pravo naravo komunikacije, saj Drugi ne obstaja, obstaja le En, ki tako rekoč komunicira sam s sabo in ki se mu lastno sporočilo vrne v preobrnjeni obliki. obliki.

Toda kroženje pisma artikulira tudi specifično gibanje pripovedi. Kaj je skupno gibanju pripovedi in ponavljajočemu se vračanju pisem? Ponavljanje zadeva nekaj travmatičnega, neznosnega, česar ni bilo mogoče psihično predelati. To travmatično, nesimbolizabilno in zato tudi neponovljivo kot tako utemeljuje ponavljanje v nekem časovnem zaporedju. Serija nedoločnih ponovitev pa je prav poskus 'osmisliti' travmatično jedro, natančneje, ga zabrisati, čeprav neuspešno, saj se njegova sled vpisuje v same ponovitve.

Kaj se lahko naseli v to luknjo, v to praznino, ki jo prek pripovedi prenašajo ta nenavadna pisma? Če je skrivnostni, odsotni, toda predpostavljeni vzrok tisti, ki poganja naprej pripoved, potem ta „zmeraj odsotni vzrok, če postane kdaj navzoč, *mora* biti *duh,*" pravi Todorov (op. cit., str. 82). Drugače rečeno, odsotnost, skrivnost, resnica, ni nikdar „navzoča, razen takrat, ko je duh, se pravi, kadar je odsotnost par excellence" (op. cit., str. 83). Po eni strani imajo duhovi nedvomno strukturno funkcijo. Ni jih mogoče interpretirati, niso utemeljeni v sami pripovedi, saj so šele oni „razlog" pripovedi. Njihova vloga je, da prezentificirajo samo odsotno gonilo pripovedi.

Toda James jih izrabi še na neki drugi ravni: prav za to gre, da so prezenca odsotnosti, da so neznosni in da zbujajo grozo, ker niso nič drugega kot evokacija praznine, niča. Samo Jamesovo besedilo nas napeljuje k tej razlagi, saj poudarja predvsem to, da je že sama njihova prezenca moreča: „He was absolutely, on this occasion, a living, detestable, dangerous *presence*" (TS, str. 59), ali pa: „The hidious plain *presence* . . ." (TS, str. 100, podč. J.Š.R.).

Iz priapovedi je razvidno, da duhovi obstajajo samo za vzgojiteljico, njihova eksistenca je odvisna od njenega pogleda: „On je bil tam ali pa ga ni bilo: ni ga bilo, če ga nisem videla." (OV, str. 29). Na tej ravni ne moremo reči, da so preprosto njene halucinacije, kot je zatrjevala „freudovska" interpretacija, saj je edino gledišče, od koder so nam predstavljeni duhovi, prav vzgojiteljičino. Nobene zunanjosti ni, nobenega objektivnega pričevanja, po katerem bi lahko sodili o objektivni eksistenci duhov. Tako kot ne smemo že vnaprej verjeti vzgojiteljici na besedo (kot to počne „antifreudovska" oziroma religiozno-moralična interpretacija), tudi ni dovoljeno reči, da je vzgojiteljica nora in da duhov ni.

James je omahoval med dvema čerema: „pravo" zgodbo o duhovih, ki je po Jamesu ni bilo več mogoče pisati, in „psychical case", ki bi bil po njegovem mnenju zgolj karikatura te literarne oblike, saj bi z znanstveno pojasnitvijo (duhovi so le halucinacije) odstranili vso nenavadnost in dražljivost nekdanjih ghost stories, značilnosti, ki ju je James hotel ohraniti. Svojo „ghost story" nameni prav nenaivnemu, kultiviranemu bralcu, ki ne verjame v duhove, in ravno tega bralca hoče ujeti v past. Past pa ni v tem, da začne verjeti v duhove, marveč v tem, da ga spravi na lažno sled — za nejevernega bralca so duhovi red herring — s tem ko ga spodbudi k pravemu detektivskemu odkrivanju ključev (clues), kjer bi se pokazalo, kako se je sama vzgojiteljica nehote in nevede izdala, o čemer lahko bralec, ki mu je na voljo le njeno pričevanje, sklepa po njenih spodrsljajih, po napol ali preveč izrečenem njene lastne pripovedi.

Zgodba o dveh majhnih otrocih, ki se jima prikazujeta duhova služabnikov, je pri Jamesu le pretveza, saj je deloval ta motiv, reduciran na stereotip, kot „popolnoma očiščeno polje" („Predgovor k AP", str. 96), ki naj bi s pomočjo preračunanega tona „sumničenja in dvoma, ki ju občutimo pred kako nerazložljivo in nedoločno grozo" (op. cit., str. 98), spodbudilo „zavestno in kultivirano verovanje" (ibid.). James vidi svojo nalogo v tem, da preračunano izoblikuje situacijo zla. Zlo mora biti zgolj sugerirano, nikakor ne prikazano, saj bi s tem pripoved padla v vulgarnost:

„Samo da je bralčeva splošna vizija dovolj intenzivna (. . .), pa mu bo njegovo lastno izkustvo, njegova lastna domišljija, njegovo lastno *sočutje* (do otrok) in *groza* (pred njunimi lažnimi prijatelji) oskrbelo dovolj podrobnosti. Naj misli (na) zlo, naj ga domisli sam, in osvobojen bo (namreč avtor, op. J.Š.R.) šibkih specifikacij." (op. cit., str. 101).

Kaj torej sproži sočutje in grozo, ki sta temeljna afekta za tragedijo, in v čem se ta afektivni naboj sprosti, kako se od njega očistimo? Za grozo, pravilneje bi bilo reči, za tesnobo, ki jo občuti bralec, ni toliko bistvena sama navzočnost „nadnaravnega", pač pa prej omahovanje med naravno in nadnaravno razlago, napetost med ghost story in psychical case. To omahovanje pa je posledica tega, da nenavadni, „nenaravni" element nastopi sredi znanega, domačega, vsakdanjega konteksta in ne v nekem okviru, ki bi že sam bil čudežen. Funkcijo „madeža", ki vse dogajanje potuji, imajo vsekakor duhovi, čeprav za vzgojiteljico drugače kakor za nejevernega bralca. Duhovi obstajajo edino za vzgojiteljico, saj je edina, ki (prizna, da) jih vidi. Bralčeva groza torej ne izvira iz tega, da se solidarizira z vzgojiteljico, saj dvomi o resničnosti njene vizije. Tu lahko opazimo tudi odmik od tradicionalne fantastične literature, kjer je grozljivi učinek posledica tega, da bralec skupaj z likom — pripovedovalcem omahuje med naravno in nadnaravno razlago „madeža"[8]. Za vzgojiteljico pa je značilno, da ravno ne niha, ne dvomi, ves dvom je prenesen na bralca. Vzgojiteljice resda ne dvomi o resničnosti duhov, vendar vseeno rabi gospo Grosovo kot oporo verovanja. Gospa Grosova je resnično opora verovanja, o čemer priča vrsta religioznih in moralističnih interpretacij, saj so se ti interpreti postavljali prav na gledišče gospe Grosove, torej na kraj, kamor vzgojiteljica na tihem že postavlja naslovnika svoje pripovedi. Otroka pa nista opora verovanja, vsaj neposredno ne, saj jima vzgojiteljica očita, da se srečujeta s prikaznimi, a tega nočeta priznati. Če jo je na začetku še mučilo vprašanje, ali otroka vidita duhove, tako kot jih vidi sama, jo na koncu o tem prepriča prav to, da molčita in se vedeta, kot da se nič nenavadnega ne dogaja.

Groza nenaivnega bralca se torej loči od groze naivnega, ki se solidarizira z vzgojiteljico in čigar vzrok tesnobe in napetosti se tako kot pri vzgojiteljici premesti s samih duhov na izprijenost, večvednosti otrok:

„Najteže se mi je bilo znebiti krute misli, da sta, naj sem jaz videla karkoli, Miles in Flora *videla več* — strahotne, nepredstavljive reči, ki so izvirale iz grozljivih dogodkov njihovega razmerja v preteklosti" (OV, str. 72, podč. J.Š.R.).

Toda tudi naivni bralec se ne pusti preprosto voditi vzgojiteljici. Kritični trenutek nastopi, ko Flora — ki naj bi jo vzgojiteljica skupaj z gospo Grosovo zasačila v družbi gospodične Jessel — zanika, da bi videla prikazen: „Ne vem, kaj hočete reči. Nikogar ne vidim. Ničesar ne vidim. Nikdar nisem ničesar videla." (OV, str. 99) in ko tudi gospa Grosova ne vidi prikazni: „Kje pod milim nebom kaj vidite?" (ibid.). Ob tem prizoru doseže bralčevo pričakovanje — to velja tako za naivnega kakor tudi za nenaivnega bralca — klimaks, saj vse kaže, da bo vzgojiteljica razkrinkana, da se bo pokazalo, da so duhovi zgolj njene halucinacije. Toda tu nastopi obrat: gospa Grosova ji ver-

jame, čeprav temu nasprotuje njeno lastno (ne)videnje. In prav to presenetljivo, na prvi pogled neutemeljeno verovanje gospe Grosove je opora verovanja naivnega bralca. Na čem torej temelji njeno verovanje? To je mogoče pokazati ob enem ključnih prizorov, prizoru prepoznanja prikazni, katerega „dokazna" vrednost se pokaže šele ob tem poznejšem prizoru.

Prizor prepoznanja je ključen za interpretacijo, saj se je okoli njega bil boj za verodostojnost vzgojiteljičine pripovedi. „Freudovci" so njeno verodostojnost spodbijali, toda tega prizora le niso mogli zadovoljivo pojasniti. Po nekaterih naj bi vzgojiteljica od drugih zvedela za Petra Quinta, po drugih pa naj bi bil Peter Quint zelo podoben delodajalcu in vzgojiteljica naj ne bi opisala služabnika, ki ga seveda ni mogla videti, pač pa gospodarja, o katerem je tik pred prvim srečanjem s prikaznijo sanjarila. Bistveno pa je to, da tudi „freudovci" ne dvomijo o točnosti njenega opisa, čeprav si ga razlagajo z raznoraznimi nakljkučji. „Antifreudovci" pa so ravno v tem prizoru videli neizpodbitni dokaz za to, da vzgojiteljica ni nora in da duhovi niso zgolj njene halucinacije: kako bi sicer lahko opisala človeka, ki ga prej ni videla in ki ga tudi ni mogla videti, saj je bil že lep čas mrtev? Tudi vzgojiteljica se zaveda dokazne vrednosti te identifikacije:

„Kako bi mogla — če bi bili dogodki izmišljeni — podati od obeh oseb (Petra Quinta in gospodične Jessel), ki sem ju videla, prav tisto, kar je do zadnje podrobnosti razodevalo njune posebne lastnosti; portreta, po katerih ju je ona (gospa Grosova), ko sem ju bila predstavila, nemudoma prepoznala in ju imenovala" (OV, str. 46).

H.C. Godard[9] je bil nedvomno prvi interpret, ki je prepričljivo pokazal (že v dvajsetih letih, to je, še pred prvo „freudovsko" interpretacijo), da vzgojiteljica nikakor ni dala tako nadrobnega opisa prikazni, da bi ju lahko gospa Grosova prepoznala. O gospodični Jessel pove le to, da je „ženska v črnem, bleda in grozljiva" (OV, str. 41) in da je „nadvse čedna" (OV, str. 43). Toda oskrbnica ji je že prej povedala, da je bila prejšnja vzgojiteljica čedna, a to, da je bila bleda, oblečeno v „žalno črnino — precej ubožno in ponošeno" (ibid.), niso ravno specifični atributi gospodične Jessel. V resnici je ni prepoznala oskrbnica, kot je zatrjevala vzgojiteljica, pač pa jo je namesto nje in zanjo prepoznala ona sama: „Otrok jo pozna. In *vi* jo poznate . . . Moja predhodnica — tista, ki je umrla" (OV, str. 42, podč. James).

Prepoznanje ženske prikazni je sledilo prepoznanju Petra Quinta, bilo je čisto preprosto vzgojiteljičina dedukcija iz prejšnjega prepoznanja in dodatne informacije, da sta imela nedovoljeno razmerje. Prepoznanje Petra Quinta je nekoliko bolj zapleteno, čeprav gre v bistvu za isti mehanizem. Oskrbnica je kljub „natančnemu" opisu omahovala, preden je prikazen imenovala, njeno prepoznanje pa se opira zgolj na dva šibka indica iz vzgojiteljičinega opisa, in sicer z začetka (nima klobuka, OV, str. 31) in s konca (ni gentleman, spominja na igralca in nosi obleko nekoga drugega, OV, str. 33), vmesni podrobni opis (rdeči lasje, tanke ustnice, bledi obraz) — mimogrede rečeno, značilni atributi hudiča — pa je oskrbnica čisto preprosto preslišala. Njen identifikacijski postopek je vseskoz imaginaren: na skope, netipične označevalce, ki jih ponuja vzgojiteljičin opis, se obesi imaginarna podoba Petra Quinta (zmikavt, pretvarja se, da je gentleman, čeprav je le služabnik, pozablja na svoj položaj). Toda njeno prepoznanje je šele naknadno prepoznanje vzgojiteljičinega prepoznanja, ki pa ni imaginarno, ampak simbolno, kajti vzgojiteljica je iz obnašanja gospe Grosove in iz njenih spodrsljajev uganila, da je v Blyju moral biti poleg gospodarja še drugi moški, o katerem pa je bilo iz nepojasnjenih razlogov prepovedano govoriti. Vzgojiteljica je tako rekoč *za* gospo Grosovo vnaprej prepoznala Petra Quinta po njeni slabi vesti in občutku krivde. Zato ni presenetljivo, da je bilo prepoznanje gospe Grosove pravilno, čeprav je bil sam identifikacijski postopek nepertinenten: če je bil za gospo Grosovo Peter Quint vir strahu, potem je bila lahko grozo zbujajoča podoba, ki jo je slikala vzgojiteljica, samo podoba Petra Quinta.

Nekateri interpreti, in sicer tako „freudovci" kakor tudi „antifreudovci", so že opozorili, da tega prizora, pa tudi OV v celoti ni mogoče razumeti, če ga ne umestimo v okvir romantičnih ljubezenskih zgodb, prepredenih z „gotskimi" elementi, zgodb, značilnih za „žensko" literaturo 18. stoletja, naš namen pa je pokazati, kako James to literarno podlago subvertia.

Kako se torej nedolžna pripoved o mladi in neizkušeni vzgojiteljici, zaljubljeni v svojega delodajalca, sprevrže v nekaj resnično grozljivega? Jamesov postopek je takle: za pretvezo vzame zgodbo, kakršno so pisale A. Radcliffe ali sestre Brönte, skratka, literarni motiv, ki je bil že na začetku 19. stoletja v tolikšni meri trivializiran, da se ga je satirično lotila že Jane Austin v *Northanger Abbey*. Neizkušeno, mlado in ne posebno lepo dekle, revno, nižjega socialnega izvora, se zaljubi v aristokrata, ki ji zaupa težavno in nevarno nalogo. V to podobo sodi tudi vzgojiteljičin delodajalec, saj je bil po Douglasovem opisu „mlad, samski gentleman uglednega vedenja, podoba, kakršno so oči vznemirjenega in preplašenega dekleta iz zakotnega župnišča v Hampshiru dotlej videle samo v *sanjah* ali v kakem *starem romanu*" (OV, str. 9, podč. J.Š.R.). V teh starih romanih, na katere namiguje Douglas, se ta moški, ki se sprva zdi nedostopen, na koncu z dekletom poroči, seveda ne prej, preden dekle ne opravi svoje naloge.

Zasuk, ki ga ta zgodba doživi pri Jamesu, sta omogočili dve operaciji: prvič, lik Rochestra je odmaknjen in po dveh srečanjih z vzgojiteljico, o katerih zvemo od Douglasa, povsem zgine s prizorišča. Drugič pa to, da je vzgojiteljičin odnos do gospodarja že prikazan v določeni „literarni per-

spektivi", še več, sama vzgojiteljica skuša doumeti svoj položaj prav iz okvira gotskih romanov, o čemer priča vrsta aluzij med njeno pripovedjo. Torej tudi vzgojiteljičina ljubezen do gospodarja

— ki v nasprotju s tem, kar so zatrjevali „freudovci", ni bila nič potlačenega, saj o njej odkrito govori Douglas že v prologu in celo da vedeti, da vzgojiteljičine zgodbe ni mogoče razumeti, če ne upoštevamo njene ljubezni, in v pogovorih z gospo Grosovo jo med vrsticami prizna tudi sama vzgojiteljica — ni bila nič spontanega, pač pa prej samodejni ali celo neogibni učinek položaja, v katerega je bila potisnjena in ki ga je sama dojemala kot položaj junakinj, denimo, iz *Jane Eyre, Amelie* ali pa *The Mysteries of Udolfo.*

Na prvi pogled se zdi, da se v OV sekata skrivnost (zakaj je bil Miles izključen iz šole, kaj sta počela Peter Quint in gospodična Jessel, da ju nihče ne omenja) in njen osebni problem, kako si pridobiti gospodarjevo pozornost kljub izrecni prepovedi, naj ga ne nadleguje. Ključ je seveda v sami prepovedi. Šele prepoved je zbudila željo kršiti jo. Od tod najprej vzgojiteljica uravnava svoj položaj po nekem že pripravljenem scenariju, skratka, živeti hoče v skladu z likom, kakršnega je izoblikovala „ženska" literatura. Kaj omogoči in kako se zlomi vzgojiteljičin skrivni načrt — zakaj ne bi mogli reči, da je načrt zavesten — živeti v skladu s fantazmo, ki jo je skoval črni roman?

Gospodarjeva prepoved je vzrok vzgojiteljičine želje, njeno realizacijo pa omogoči prav to, da se s to prepovedjo, ki je prepoved komunikacije, gospodar umakne, zaradi česar dobi avtoriteto vzgojiteljica. Toda vzgojiteljica hoče svojo željo uresničiti prav kot Gospodarjevo željo, saj svojo nalogo vidi v tem, da reši njegova nečaka pred zlom. Če je bila začetna negotovost glede gospodarjene želje — in ne šele ravnateljevo pismo ali pa nenavadno obnašanje gospe Grosove — razlog, da se ji začne vse dozdevati sumljivo, ji zdaj duhovi omogočijo, da se realizira njena lastna želja, ne da bi jo mogla v tej obliki prepoznati.

In tako kot spravi njo v negotovost to, da ne ve, kaj hoče od nje gospodar, tako tudi sama spravi v negotovost otroka, ko od njiju zahteva, naj ji priznata vso resnico. Od tod tudi občutek zgrešenega srečanja v vseh prizorih „zasliševanja", saj vzgojiteljica ne zve, kar bi rada vedela, otroka pa čutita, da je s svojimi odgovori nista zadovoljila. Slutita, da ju vzgojiteljica hoče slaba, zato ponoči vstajata, se ji skrivata, skratka, ustreči hočeta njeni zahtevi, dokler Miles v končnem prizoru ne spozna, da zahteva vzgojiteljica, naj ji prizna, da je vir njegove izprijenosti v prikazni Petra Quinta, ki ga ne vidi, saj vzgojiteljico sprašuje, kje je:

„Peter Quint — *ti zlodej!*" (podč. J. Š. R.). Njegov obraz se je spet obračal z izrazom krčevitega rotenja. „*Kje?*" (podč. James) (OV, str. 120).

Miles umre, ko spozna, da je ta zlodej sama vzgojiteljica, ona je utelešenje zla, ki ga je prek duhov projicirala vanj in v Floro.

Presenetljivo je, da bralec na koncu OV občuti zgolj nelagodje, frustracijo, ki je ni zmožna odpraviti nobena interpretacija, nobena se mu ne zdi dovolj prepričljiva: temu, da bi verjel vzgojiteljici na besedo, da bi v duhovih videl resnične duhove, se upirata njegova kultivirana nejevera in sumničavost, a prav tako ni zadovoljen s „freudovsko" interpretacijo, ki vidi ključ do skrivnosti v vzgojiteljičini norosti — temu se upira prepričljivost njene pripovedi, pristna groza, ki mu jo zbuje ta pripoved. Zgodba ga zadene v živo, ne da bi se na koncu očistil od tesnobe in nelagodja. Če bi šlo le za to, da se realizira jamesovska past, bi bil zgolj jezen. Vendar na koncu ne občuti jeze, pač pa prej nekakšno praznino, zgubo tal pod nogami. Vprašanje, ki nas zanima, pa je, kako je nemožnost katarze, očiščenja od sočutja in groze, motivirana s samo pripovedjo.

Konec OV ostane v znamenju nerazrešene travme, ne vzpostavi se pomirjujoče ravnotežje, ki bi bralca očistilo od nelagodja. Zato se moramo vprašati, kakšno vlogo imata duhova. Kaj je tisto, kar duhova kot inkarnaciji zla, groze — ne glede na to, ali sta zgolj vzgojiteljičine haluacinacije ali ne — s svojo masivno prezenco zastreta? Lahko bi rekli, da zastreta tisto, kar se še preveč očitno kaže: da spolno razmerje ni mogoče. Kot je pravilno opozorila Jane Nardin[10], lahko OV beremo kot zgodbo o treh frustriranih, blokiranih ljubezenskih zvezah: med vzgojiteljico in gospodarjem, med vzgojiteljico in Douglasom ter med Petrom Quintom in gospodično Jessel. Toda ta tri razmerja niso postavljena na isto raven. Da se spolnega razmerja drži nekaj travmatičnega, zvemo že iz prologa, kjer Douglas prizna, da je bil zaljubljen v vzgojiteljico (deset let po dogodkih v Blyju) in da je prepričan, da je tudi ona imela rada njega, vendar zveza ni uspela. Če bi uspela, potem OV najbrž ne bi bil mogoč in narobe, prav zato, ker ni uspela, je bil OV mogoč. Neuspeh tega razmerja je pogoj možnosti same pripovedi in hkrati ponovitev dveh neuspešnih zvez, o katerih pripoveduje vzgojiteljičina zgodba: vzgojiteljičine zveze z gospodarjem in zveze zdaj že pokojnih služabnikov, Petra Quinta in gospodične Jessel. Če bi se zveza med Douglasom in vzgojiteljico uspešno realizirala, potem bi za nazaj razrešila travmo zaradi neuspeha prejšnjih dveh, zato jo postavljamo na simbolno raven. Zveza med vzgojiteljico in gospodarjem je zgolj njena željna fantazija, torej ostaja na imaginarni ravni. Ključna pa je tretja, edina realna, realizirana zveza, to je, zveza med Petrom Quintom in gospodično Jessel, ki je bila — kot zvemo iz same zgodbe — zanjo smrtonosna. To razmerje je bilo ne le realizacija neuspeha spolnega razmerja v realnosti, pač pa tudi nekaj, o čemer je bilo prepovedano govoriti. Večina interpretov se strinja, da je bil Mi-

les izključen iz šole zato, ker je govoril o tej zvezi. A to, kar je bilo izključeno iz simbolnega, se vrača v realno kot duh. Par duhov, ki se vzgojiteljici ne prikazuje nikdar kot par, zmeraj se sooča le z enim ali drugim, že s samim načinom svojega prikazovanja prezentificira neuspeh in nemožnost spolnega razmerja in hkrati realizira vzgojiteljičino fantazmo, grozljivo, narobno stran njenega razmerja z gospodarjem.

Je neki strukturni element, ki omogoča, da se štiri glavne osebe, vzgojiteljica, gospodar, gospodična Jessel in Peter Quint, razporedijo po parih. Ta element, ki je v sebi sicer podvojen, ne da bi bil zato tudi spekularizabilen, zalog, za katerega gre in opora dualnega ljubezenskega razmerja, sta osirotela otroka. Zaradi otrok se nastopajoče osebe skoraj po strukturni nujnosti vzpostavijo kot nadomestni starši. Iz pripovedi gospe Grosove zvemo, da sta si Peter Quint in gospodična Jessel — po njenem neupravičeno in v nasprotju s svojim družbenim položajem — lastila vlogo adoptivnih staršev. A tudi vzgojiteljica je postavljena v vlogo adoptivne matere in nosi poleg tega še vse atribute posesivne matere, kot ugotavlja Muriel G. Shine[11], otroka si povsem prilašča, Milesu ne dovoli vrniti se v šolo, skratka, blokira njun normalni spolni razvoj. Toda vzgojiteljica lahko nastopi v tej vlogi zato, ker je očetovska funkcija suspendirana, ker je gospodar, ki je tudi njun skrbnik in ki bi lahko bil nosilec Zakona kot pomirjujoče instance, odsoten. V to praznino se umesti vzgojiteljica kot nosilka nekega poslanstva. Otroka ne rešuje pred zlom iz lastne koristi ali pa zato, ker bi si obetala kako korist v prihodnje, pač pa iz dolžnosti. Opravljanju te dolžnosti se popolnoma preda: neusmiljeno preganja otroka in jima hoče za vsako ceno izsiliti priznanje. Vzgojiteljičina začetna pozicija, ki bi jo lahko opredelili kot pozicijo histeričarke, ki ne ve, kaj hoče, in ki se iz te stiske obrača na gospodarja, postopoma zdrsne v sadistično. Ona sma se spremeni v golo orodje izpolnjevanja dolžanosti, svojo nalogo jemlje strogo etično, saj izrecno pravi, da sta uspeh njenega podjetja in celo njeno duševno ravnotežje odvisna od tega, ali lahko „vijak navadne človeške vrline privije še za en obrat" (OV, str. 110). Ceno za obrat „navadne človeške vrline" oziroma morale v zakon, v dolžnost, ki jo je treba brezobzirno izpolnjevati, plačata otroka: Flora z delirijem, Miles pa s smrtjo. Univerzalno zlo ni v duhovih in v tem, da hočeta spriditi otroka (iniciacija v spolnost), proti čemur se bojuje vzgojiteljica, pač pa je zlo v sami morali, vzpostavljeni kot univerzalni moralni zakon. Sama morala, prignana do svojega pojma, do zakona, je smrtonosna, je inkarnacija zla.

Kaj bralcu onemogoči videti, v čem je pravi obrat vijaka? Vzroke za to moramo iskati v samem okviru, interpretaciji, skozi katero je prikazano dogajanje. Rekli smo, da ima vzgojiteljica avtoriteto tudi kot pripovedovalka. V odgovor na kritike, da je nezadostno opredelil svojo glavno junakinjo in pripovedovalko, je James napisal, da je „déjà très-joli, da se v zapisu našega dekleta tako jasno kristalizirajo tolikere nenavadne in mračne reči, s tem pa nikakor ne mislim, da so že pojasnjene, to je že druga zadeva. Zato sem jo lahko prikazal le v teh razmerjih (z drugimi liki, op. J.Š.R.), eno od teh razmerij pa je prav razmerje do njene lastne narave. Njene narave imamo toliko, kolikor je lahko požremo, ko gledamo, kako se v njej zrcalijo njeni strahovi in njeno sklepanje" („Predgovor k AP", str. 99).

Za Jamesa je torej nujno, da ima popolnoma anonimna vzgojiteljica (nikdar ne zvemo, kako ji je bilo ime, tako kot tudi za gospodarja ne) „avtoriteto" (ibid.). Če bi namreč stopila iz svoje sence, bi zgubila vsa svoja sredstva, svojo verodostojnost, in razglasili bi jo za noro. Vzgojiteljica ima kot pripovedovalka avtoriteto zato, da bralec, ki se nehote, samodejno, vživlja v njeno perspektivo, pristaja na njen pogled na dogajanje, zato ne vidi, da je sam ta pogled, okvir, v katerem je prikazano dogajanje, nori, zlobni pogled. Zlo ni v stvari, ni nekaj, kar bi bilo mogoče „objektivno" opazovati od zunaj, pač pa je sam pogled, je „samo opazovanje zlo" — kot nas je na predavanju o Heglu opozoril naš Predsednik.[12] In groza, ki jo odzrcaljajo obrazi njenih sogovornikov (otrok in gospe Grosove) in s tem še krepijo njeno prepričanje, da res vidi duhove, je zgolj odsev njenega norega pogleda. Če so duhovi tisti madež, ki kot past lovi bralčev „pogled", potem prav zato, da ga odvrnejo od tega, da ne vidi, da je „pravi" madež sama vzgojiteljica. Ne vidi, da je sama vzgojiteljica past in vir kontradiktornih interpretacij, ker s svojo anonimnostjo deluje kot prazen ekran, kamor bralec naseljuje najrazličnejše fantazme, dvome in omahovanja pod krinko dvomov o verodostojnosti njene pripovedi. Ker je vzgojiteljica „v senci", ker je prazna, se nehote pridružujemo njenim sumničenjem in obtožbam otrok, preden opazimo, da nam James s svojo vzgojiteljico drži *prazno* zrcalo, v katerem gledamo svoj lastni, demonično spačeni obraz. Tako kot bralec projicira v vzgojiteljico svojo lastno norost in svoj lastni sadizem, tako že vzgojiteljica ni vedela, da v grozljivo spačenih obrazih drugih gleda svoj lastni obraz. Gonilo pripovedi je igra zrcal, recipročnost pogledov, za katero ostaja prezrto zgrešeno srečanje: med očesom in pogledom ni koincidence, temveč slepilo. Vzgojiteljica in bralec se soočata s sabo prav v strmečem, fasciniranem pogledu duhov.

Jelica Šumič-Riha

---

[1] Edna Kenton, „James to the Ruminant Reader: The Turn of the Screw", Harold C. Goddard, „A Pre-Freudian Reading of *The Turn of the Screw*", Edmund Wilson, „The Ambiguity of Henry James", Oscar Cargill, „Henry James as Freudian Pioneer", John Silver, „A Note on the Freudian Reading of *'The Turn of the Screw'*" John Lydenberg, „The Governess Turns the Screw". Naštete interpretacije so zbrane v *A Casebook on Henry James's The Turn of the Screw*, ed. Gerain Willen, New York 1959.

[2] Nathan B. Fagin, „Another Reading of *The Turn of the Screw*", „A Radio Symposium: K. A. Porter, A. Tate, M. Van Doren, James: 'The Turn of the Screw'", Robert Heilman, „*The Turn of the Screw* as Poem", Glenn A. Reed, „Another Turn on James's 'The Turn of the Screw'", Oliver Evans, „James's Air of Evil: *The Turn of the Screw*", Charles C. Hoffman, „Inocence and Evil in James's *The Turn of the Screw*", Alexander E. Jones, „Point of View in *The Turn of the Screw*". Tudi te interpretacije so natisnjene v *Casebook*. Odmevnejši „antifreudovski" interpretaciji sta tudi: Krishna Baldev Vaid, *Technique in the Tales of Henry James*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1964 in Dorothea Krook, *The Ordeal of Consciousness in Henry James*, Cambridge University Press 1967.

[3] Tzvetan Todorov: „Les fantomes de Henry James" v: *Poetique de la Prose*, Seuil, Pariz 1977 in „The Structural Analysis of Literature: The Tales of Henry James" v: *Structuralism. An Introduction*, Ed. David Robey, Oxford 1972.

[4] O. Mannoni: „Le tour de vis" v: *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*, Seuil, Pariz 1969 in Shoshana Felman: „Henry James: Folie et interpretation" v: *La folie et la chose littéraire*, Seuil, Pariz 1978.

[5] Henry James, *The Turn of the Screw and Other Stories*, Penguin Modern Classics, 1980.

[6] J. Lacan, *Encore*, Seuil, Pariz 1975, str. 89.

[7] „V tistih trenutkih je bilo prijetno čutiti v sebi mir in vedeti, da ravnam pravilno; seveda pa je bilo prijetno tudi premišljevati, da sem s svojo uvidevnostjo, s svojo mirno razsodnostjo in z doraslostjo svoji nalogi — če je sploh kdaj pomislil na to — *v zadovoljstvo njemu*, na čigar poziv sem bila prišla tja. Delala sem tako, kot je on iskreno upal in brez ovinkov zahteval od mene, in da kljub vsemu zmorem tako delati, mi je bilo celo v še večje veselje, kot sem pričakovala. Upam si reči, da sem si sebe predstavljala kratko malo kot izredno sposobno mlado žensko, *in vera, da bo to postalo znano tudi svetu*, mi je dajala poguma . . . Ena od misli, ki so me spremljale . . . , je bila, da bi bilo očarljivo kot očarljiva zgodba, ko bi nenadoma koga srečala. Nekdo bi se prikazal tam nekje . . . postal pred menoj in se odobravajoče smehljal. Več kot toliko nisem zahtevala — hotela sem samo, da bi *vedel* (podč. James); in da ve,bi me prepričala samo prikazna luč, ki bi jo videla na njegovem čednem obrazu" (OV, str. 22, podč. J.Š.R.).

[8] „Najprej je potrebno, da tekst prisili bralca, da vidi svet (literarnih) likov kot svet živih oseb in da *omahuje med naravno in nadnaravno razlago prikazanih dogodkov*. To omahovanje je lahko lastno tudi literarni osebi; vloga bralca je na ta način, da tako rečemo, dodeljena določeni literarni osebi, hkrati pa je omahovanje prikazano, je ena od tem dela. V primeru naivnega branja se realni bralec identificira z literarno osebo. Nazadnje je pomembno, da bralec zavzame določeno stališče do teksta: odreči se mora tako alegorični kakor tudi 'poetični' interpretaciji. Te tri zahteve niso enakovredne. Prva in tretja zares konstituirata zvrst, druga lahko ostane neizpolnjena, vendar pa so v večini primerov izpolnjene vse tri." (T. Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Seuil, Pariz 1970, str. 37., podč. J.Š.R.).

[10] Jane Nardin, „The Turn of the Screw: The Victorian Background", MOSAIC, A. Journal for the Comparative Study of Literature and Ideas. Published by the University of Manitoba Press, št. XII/1, jesen 1978, str. 131—143.

[11] Muriel G. Shine, *The Fictional Childern of Henry James*, The University of North Carolina Press 1968. Da je sprijenost otrok, ki naj bi jo zakrivila Peter Quint in gospodična Jessel, seksualne narave, je iz teksta povsem nedvoumno razvidno: „Otroka *vesta* — pošastno je: vesta, vesta! (. . .) To, kar veva medve — in nebesa vedo, kaj vse še?" (OV, str. 41, podčrtal James).

[12] G. F. W. Hegel, *Philosophie der Religion*, TWA, zv. I, str. 257.

THE REAL THING

Če — izhajajoč iz Descartesovega *Nauka o lomu svetlobe* — zaznava duša in ne telo, to se pravi duša, kolikor je vezana za naše telo, in če duši za to, da bi zaznavala, ni treba preudarjati podob, ki bi bile podobne stvarem, ki jih sama zaznava (podob, ki bi bile v celoti podobne stvarem, ki jih predstavljajo, pravzaprav ni, zakaj v nasprotnem primeru med objektom in njegovo podobo ne bi bilo nikakršne razlike), tedaj je na dlani, da je popolnost podob odvisna prav od tega, da svojim objektom niso podobne do tiste mere, kot bi lahko bile; kar namreč podobe konstituira kot podobe, je natanko tisto, kar besede konstituira kot besede in znake kot znake — seveda ne gre za to, da za podobe zadošča, da so svojim objektom podobne v nečem, besede in znaki pa stvarem, ki jih označujejo, v ničemer, temveč — nasprotno — za to, da morajo podobe zato, da bi bile prav kot podobe popolnejše, da bi potemtakem svoj objekt bolje predstavile, od le-tega nujno odstopati. (Descartes, *La Dioptrique IV, Des sens en général; V, Des images qui se forment sur le fond de l'oeil.)*

Za dojetje natančnega teoretskega dometa Descartesove teorije podobe — pazimo, Descartes na tem mestu pove več kot ve —, zadošča, da obrnemo red izpeljave: nezvedljiva razlika med objektom in njegovo podobo namreč prerašča konstitutivno odstopanje podobe od njenega objekta, to se pravi čisto, generativno razliko, ki podobo vselej šele omogoča; prerašča jo prav v tem, da ta razlika ni tisto, kar podobi manjka do njenega objekta, temveč — nasprotno — necelost samega objekta, stvari same, ki nam kot taka nikoli ni neposredno dostopna. Tega, da stvar

sama nikoli ne more nastopiti kot lastna paradigma, da se nam — čeprav vselej na dosegu rok — nenehno izmika, da nam je konec koncev dostopna zgolj v svoji odsotnosti, se naučimo ob izkušnji tistega slikarja — junaka sijajne kratke zgodbe H. Jamesa: *The Real Thing* —, ki mu nikakor ne uspeva, da bi napravil uspelo risbo kraljevskega para, čeravno mu kot model nastopa plemiški par nadvse odličnega videza. Jasno je kajpada, da risbe ne uspevajo prav zato, ker model nastopa v vlogi samega sebe, to se pravi natanko zato, ker stvar sama — nevzdržno — nastopa kot lastna paradigma: slikar je namreč s svojo risbo uspel šele tedaj, ko sta mu kot model nastopila služkinja in služabnik, to pa spet ne zato, ker bi bila kakorkoli podobna kraljevskemu paru, temveč — nasprotno — zato, ker s svojo prostaško držo in povsem povprečnim videzom nista podobna kraljevskemu paru, ker potemtakem nastopata v vlogi samih sebe, to se pravi v vlogi kraljevega manka.

Z drugimi besedami, slika kraljevskega para je tedaj vselej slika v ogledalu.

Miran Božovič

HAMLET

On ne fait pas d'hamlet sans casser des oeufs.

I

Ne samo, da bo treba kaj žrtvovati, če naj dospemo do Hamleta — tudi v primeru, ko gre vendarle samo zato, da kolikor je pač mogoče verno posnamemo neki teoretski dogodek, si utegnemo razbiti glavo. Moj primer je — žal je tako — privilegiran, saj me naslov — po homonimiji, ki se v slovenščini izgubi, pa ni zato nič manj nasilna — obvezuje. Hamlet je tako vselej povezan z uspehom ali neuspehom teoretskega podjetja — oziroma s tem, kar je v njem žrtvovanega, namreč možnost vpogleda v njegov domet, v tisto, kar je z njim ustvarjeno.

Prav zato je lahko Hamlet tudi za teorijo svojevrsten preskusni kamen — tako kot je to za odrsko prakso, vse od njegovega nastanka sem; izziv je toliko večji, kolikor predstavlja, za teorijo in za prakso, zvečine nepremagljivo oviro. Tudi v tem je Hamlet, po vsej pravici, prva — in nemara tudi edina legitimna — tragedija moderne dobe.

Svetovna literatura pozna le malo del, v katerih bi bila želja matere tako izbrano ponazorjena kot v „Pismih" Madame de Sevigne. Seveda gre za pisma, ki jih je bila pisala svoji hčeri, poročeni de Grignan. Pravzaprav so ta pisma pravi cvetober — izvrsten dokument svojega časa; dva momenta pa sta tista, ki nas morata posebej zanimati:

— moment žalovanja subjekta, ki zadeva izgubo objekta ljubezni v simbolnem ter je lahko do izgube v realnosti (npr. ob smrti) povsem ravnodušen;

— želja matere, ki se v pismu Mme de Grignan, z dne 1.4.1671, takole izrazi:

„Ljubim vas, mislim na vas, vsak trenutek me gane bolj kot bi hotela, ukvarjam se z vašimi opravki, pretehtavam vaše misli, v duhu občutim vaše skrbi in bremena; želim si, da bi jih, če bi le bilo mogoče, prenašala namesto vas; vse, kar vam je nadležno, bi vam rada pregnala iz srca, kakor sem izganjala iz vaše sobe nadležneže, ki sem jih videvala v nji; skratka, duša moja, živo občutim, kaj se pravi *'ljubiti nekoga bolj kot samega sebe'* (podč. IS): vidite, tako je z mano. To je nekaj, o čemer se veliko govori tjavdan; ljudje zlorabljajo ta izraz. Jaz pa ga ponavljam, ne da bi ga sploh kdaj skrunila, *scela ga občutim sama na sebi in to je resnica* (podč. IS)." (Mme de Sevigne, Gospe de Grignan/Pariz, sreda, 1. aprila 1671; slov. prevod: „PISMA", CZ. Ljubljana 1973. str. 70 /14. pismo/)

V čem je pomen tega „bolj kot samega sebe" — do tega bi se morali sčasoma dokopati. Vsekakor pa ima Mme de Sevigne prav, če reče, da ljudje ta izraz zlorabljajo; ali bolje: povsem ustrezno nam sugerira, kako je v razmerju materinske želje do njenega objekta vsebovano nekaj, kar terja zlorabo. To nekaj — kar recimo: objekt petit a — zbuja tesnobo, implicira spregled, indiferentnost objekta te ljubezni nasproti njenemu subjektu — kako naj si sicer razlagamo popolno ravnodušnost Mme de Grignan ob smrti svoje matere, ko se ji ni zdelo vredno priti niti na pogreb?

Seveda to še zdaleč ni vse. Zgled za to bomo našli kar na dosegu roke — slovenska literatura namreč pozna tudi take, danes povsem pozabljene, po krivici pozabljene spise, kot je denimo, Josipa Matejeva (sinonim J. Debevca) „Ljubezen do mamice". Tu to nekaj, kar terja zlorabo, objekt materinske ljubezni požene v smrt: trenutek, ko je želja matere realizirana, izpolnjena, je trenutek izginitve, smrti objekta; junak romana, Peter — prav zavoljo ljubezni do mamice se je bil izučil za učitelja — si je za trenutek izpolnitve želje prihranil takole poslednje volilo:

„Ker najbrže ne bodem več ozdravel, povedati hočem svoje misli popolnoma prosto.

Dasi nimam bogastva, vendar se mi vidi potrebno svoje mnenje povedati.

Naj bode kratko!

Vse, kar imam: dota, pohištvo, obleka in knjige, kratko rečeno: Kar imam, zapuščam svoji *ljubi mami*." (Josip Matejev, Ljubezen do mamice; Izd. in zal. „Družba sv. Cirila in Metoda", Ljubljana 1893, str. 73)

Ta „kar imam" ni tu zato, da bi preprosto povzel navedene štiri primere zemeljske ničevosti — gre takorekoč za čiste primere, za stvari kot take; iz povesti ni nikjer razvidno, da bi bil Peter kdajkoli sploh lahko prišel do kake izmed stvari, reven je ko cerkvena miš — in jih uvaja „vse, kar imam" z začetka stavka. „Vse", kakor se tu dodaja temu „kar imam", zastira in deformira to, kar Peter zapušča svoji ljubi mami, opravlja skratka podobno funkcijo kot jo ima anamorfoza v slikarstvu (cf. J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*; CZ, ed. „Misel in čas" Ljubljana 1980, str. 116 in dalje). Bistvenega pomena je trenutek, ko Peter pristane na žrtvovanje iz ljubezni do mamice — to je seveda trenutek, ko umre oče, odslej bo Peter svoje hotenje usodno vseskoz pripenjal na tisto, kar od njega pričakuje Drugi. V tej smrti očeta ne gre preprosto za vpeljavo zakona, za naznačitev tega, kar smrt očeta prinaša kot učinek simbolne kastracije, pove nam še, da se tega, čemur se subjekt odpove, polasti mati. Tisti „kar imam", ki ga Peter v poslednjem volilu zapušča materi, je ta pospravila že na začetku. Prav zato je stavek „ljubim te bolj kot ljubim samega sebe" čisti obrat, z negativnim predznakom, z vektorjem, ki kaže v nasprotno smer, od stavka „ljubim te, ker pa v tebi nepojasnljivo ljubim nekaj bolj kot sebe — objet petit a, te pohabim". Vendar s temle bistvenim dodatkom: smer izjave in njen učinek se razhajata, pohabljenje se nanaša na samo mesto izjavljanja. In v tem smislu moramo željo matere pojmovati kot perverzno željo — kolikor

„perverzijo dejansko karakterizira to, da je v fantazmi akcent scela postavljen na soodnosnik, ki je imaginaren v strogem pomenu besede, na *a*." (J. Lacan, *Hamlet;* Ornicar 26-27, str. 12)

Seveda je to le en pol problematike in niti ne posebej odločilen — vrača pa nas k temu, kar Peter iz „Ljubezni do mamice" svoji materi privošči v poslednjem volilu; „požri svoj nič", ji pravi — in to je natanko tisto, kar preostane tudi Gertrudi — kraljici danski ter Hamletovi materi — ko v zaključnem prizoru tragedije izpije kupico, pripravljeno za primer, če bi načrt, po katerem mora Hamlet umreti od zastrupljenega rapirja, spodletel.

„It is the poison'd cup! it is too late", pravi Claudius — v trenutku, ko se zanka, ki jo je bil nasnoval, da bi vanjo ujel Hamleta, zadrgne — na njegovem vratu. In ne samo na njegovem:

„Take up the bodies — de Fortinbras prav na koncu igre — such a sight as this /Becomes the field, but here shows much amiss./ Go, bid the soldiers shoot.„

Igra se konča tako kot se je tudi začela — z žalovanjem.

II

In kakor je nenavadno: v tragediji žalovanja, ali v igri o žalovanju, so vsa žalovanja opravljena nekako na hitro, mimogrede; za prvo pravi že Hamlet (I/2)

„Thrift, thrift, Horatio! the funeral bak'd meats/Did coldly furnish forth the marriage tables."

Drugo — ob smrti Polonija — se je obšlo ali zamolčalo iz političnih razlogov in tretje — ena izmed ključnih scen Hamleta, na pokopališču, pokop Ofelije — bo okrnjeno, običaj in strogi predpisi glede pokopa v posvečeni zemlji tako zahtevajo, po sredi je sum samomora.

Zavoljo enostavnosti in pa preglednosti bom skušal tisto, za kar v Hamletu gre, situirati okrog teh treh žalovanj, ali raje, glede nanje. Ob tem bi si vendarle kazalo zapomniti nekaj biografskih podrobnosti, ki jih je, v zvezi z nastankom Hamleta, podčrtal že Freud, Lacan pa bolj ali manj zvesto povzel.

— Shakespeare naj bi Hamleta napisal — tako shakespeareologija v svojih različnih obdobjih — med l. 1600 in 1602. No, Brandes ga je situiral v l. 1601 in povezal njegov nastanek s smrtjo Shakespearovega očeta; Hamlet bo, po Brandesu, napisan neposredno zatem in kot dodaja Freud,

„that is under the immediate impact of his bereavement and, as we may well assume, while his childhood feelings about his father had been freshly revived." (S. Freud, *The interpretation of dreams*; The Pelican Freud library 1977, vol. 4, str. 368)

— Enemu izmed Shakespearovih sinov, ki je umrl kot otrok, je bilo ime 'Hamnet' — kar je identično z imenom 'Hamlet' (cf. Freud, op.cit., na isti strani)

— in končno bo Hamlet sodil v serijo iger, v katerih prihaja do izraza gnus do seksualnosti /„distaste for sexuality" — J. Strachey/ „l'aversion pour les actes sexuels" — Lacan:

„The same distaste which was destined to take possession of the poet's mind more and more during the years that followed,and which reached its extreme expression in Timon of Athens. For it can of course only be the poet's own mind which confronts us in Hamlet." (ibid.)

Zadnja opomba ni čisto brez zveze s prvim velikim freudovskim tekstom o Hamletu, objavljenim l. 1910 v Journal of American Psychology — z Jonesovim „The OEdipe Complex: an explantion of Hamlet mystery". Jones sije, v kratkem — tu povzemam po Lacanu — gotov, kako nikakor ne bi smeli popustiti v tem, da bi ne govorili o Hamletu kot o realni sebi, onkraj katere bomo, če smo dovolj vztrajni in natančni v analizi, naleteli na avtorja. Po drugi strani pa bo Jones dodal tudi tole — namreč, kako so

„Pesnik, junak in gledalstvo globoko pretreseni z občutenji, ki se jih tičejo mimo njih vednosti (ne da bi vedeli/„a leur insu")." (J. Lacan, *Hamlet*: Ornicar? 25, str. 27 — odslej: O? z ustrezno številko in stranjo)

Poudarek je s tem premeščen — na sam dramski diskurz; in Lacan posebej poudarja, kako je postopek, po katerem nas neko delo kar najgloblje zadeva, torej na ravni nezavednega, vselej stvar razporeditve, njegove kompozicije — junak bo potemtakem „striktno identičen besedam teksta". (o?25,27)

Nemara bi res lahko sklepali, da predstavlja Hamlet obrat v Shakespearovem opusu — je nekaj indicov, ki napeljujejo v to smer: očetova smrt, takratna negotova politična situacija na Otoku etc. — toda

„iskati v delu kake sledove, ki nas obveščajo o avtorju, ne pomeni analizirati dometa dela kot takega." (O?25,27)

Literarna zgodovina si je — kar zadeva domet Hamleta — za svojo rabo, najbolj intenzivno v času okrog romantika, pa tudi kasneje, vse do danes, izumila podobo renesančnega princa, ki si je glavo natrpal z znanjem, humanista „po srcu in duhu", modernega človeka in prav na rovaš tega „modernega občutja" obesila tisto splošno znano Hamletovo nezmožnost za delovanje; Hamlet in očitanje vesti, ki terja od njega odlaganje izvršitve naloge, kot mu jo nalaga očetov duh, v funkciji nezmožnosti dejstvovanja — tri velika, navezujoča se obča mesta literarnega diskurza o Hamletu, dokler ni Freud opazil nečesa, kar je pravzaprav evidentno: da je namreč Hamlet še kako dejstvujoč; najprej takrat, ko tako priročno in natančno — skoz tapiserijo — zabode Polonija, drugič takrat, ko v slogu prekanjenega, drznega in spretnega cortigiana, pošlje v smrt Rosencrantza in Guildensterna. Zato moramo, pravi Freud, pozornost prenesti na posebno naravo naloge, ki mu jo nalaga očetov duh. Hamlet je

„able to do anything — except take vengeance on the man who did away with his father and took that father's place with his mother, the man who shows him the repressed wishes of his own childhood realised." (Freud, op. cit., str. 367)

Z eno potezo, ki njegovo dejstvovanje bistveno opredeljuje kot histerično: kadar dejstvuje, je to vselej prenaglo, prekmalu. In kdaj se to zgodi?

„Ko se zdi, da mu neko znamenje v dogodku, onkraj njega samega, njegove odločitve, znenada ponuja ne vem kakšno dvoumno odprtje, kar je natančno tisto, kar, za nas analitike, uvaja razsežnost dovršitve, perspektivo, ki jo imenujemo beg v izgovor." (O? 26-27,20)

Vendarle: prav kot lahko izbrkljamo poteze, ki Hamletu dajejo podobo histerika, ga moramo vtakniti tudi v odevo, v kateri bo videti kot obsesionalec; gre za past, ki je podobna tisti z avtorjem, ko ga skušamo, skoz analizo dela, izvleči na površje. Zato se bomo tule zadovoljili z opombo — ki je vrh vsega povsem legitimna — češ da Hamlet ni obsesionalec, preprosto zato, ker je poetska kreatura, ker nastopa kot ponazorilo nevroze in to je — tako Lacan (cf. O?25,41) — nekaj zelo različnega od nevroze same.

To, do česar bi morali priti, kar ostaja slejkoprej bistvena dimenzija tragedija o Hamletu, je nekaj, kar je Lacan označil z izpeljanko iz angleščine: prokrastinacija / „la procrastination" — gre pa za označitev, po kateri z nekim dejanjem odlašamo, pa odlagamo, si izmišljamo nove in nove ovire, da bi zadržali njegovo dovršitev in — dopolni se mimo naše volje, ne da bi sami hoteli.

Hamlet je torej zmožen storiti vse, razen — ta razen nas obvezuje; ko Freud v „Interpretaciji sanj" analizira Sofoklejevega „Ojdipa", analizo zaključi tako, da uvede „Hamleta" — drugo izmed velikih tragedij, ki ima iste korenine kot „Ojdip kralj". Razlike, ki so na površini obeh iger seveda povsem očitne, bo Freud pripisal na rovaš dveh tendenc, ki vendarle nista drugega kot niansiran izraz znotraj dveh ideoloških univerzumov v njuni heterogenosti:

„Changed treatment of the same material reveals the whole difference in the mental life of these two widely separated epocha of civilization: the secular advance of repression in the emotional life of mankind."

„In the Edipus the child's wishful phantasy that underlies it is brought into the open and realized as it would be in a dream. In Hamlet it remains repressed; and — just as in the case of neurosis — we only learn of its existence from its inhibiting consequences." (S. Freud, op.cit., str. 336)

Pet ali šest let kasneje bo Freud tema dvema dodal še eno razlikovalno potezo, ki pa — za razliko od prejšnjih dveh — učinkuje na ravni dramatskega diskurza — zadeva njegovo kompozicijo; gre za obrat iz psihološke v psihopatološko dramo, ko

„the source of the suffering in which we take part and from which we are meant to derive pleasure is no longer a conflict between two almost equally conscious impulses but between a conscius impulse and a repressed one." (S. Freud, Psychopathic Characters on the Stage; Standard Ed., vol.7, str. 308)

Hamlet bo seveda privilegiran primer junaka-psihopata na sceni — vendar z dodatkom: ni psihopat kar tako in od spočetka, to postane v teku dramskega dogajanja/„he becomes psychopathic in the course of the action of the play".

Kaj je tisto, kar Hamleta nareja za privilegiran primer junaka psihopatološke drame? Nič drugega kot to, da ve, da je oče mrtev in da je prav oče — njegov duh — tisti, ki mu pove, kako in čemu je moral umreti. Če sta tako Ojdip kralj kot Hamlet tragediji, katerih bistvena dimenzija je prokrastinacija, moramo vendarle računati s tem, da dramski material, kakor se nasnavlja okrog tega votka, producira različne učinke; v prvem primeru je prokrastinacija v funkciji odlaganja pomena samega dogodka, ki — off the stage, zanj zvemo prek glasnika — sproži dramsko dogajanje — funkcija prokrastinacije je nekako dvojno previhnjena, opisuje zaprt krog — v tem se očituje usodnostna razsežnost Ojdipove tragedije. In v drugem primeru: prav Hamletova vednost o očetovi smrti sproži odlaganja izvršitve maščevanja, ki se mu nalaga skoz to vednost; to, kar je v umoru očeta tako strašno, da tako rekoč vpije po maščevanju, pri Hamletu zbuja — očitke vesti /„les scrupules de conscience". Skratka: tej vednosti, ki od Hamleta terja maščevanje, ki ga zavezuje k temu, da zanjo kaj stori, nekaj manjka; odgovor, ki se ponuja na zavestni ravni in v funkciji odlaganja izvršitve dejanja, je v očitanju vesti, je

„konstrukcija na zavestni ravni, izraz tega kar ostaja nezavedno v duši junaka." (O?24,10)

Očitanje vesti kot simptomatska predelava, stvorjena v namene obrambe, vendarle ustreza nečemu v nezavednem. Lacanov odgovor: ni Drugega Drugega/„il n'y a pas d'Autre de l'Autre".

III

Že Coleridge je v svojih „Lectures and Notes on Literature" (cf. S.T. Coleridge, *Selected Poetry and Prose,* Reinehart Press 1971, str. 460 in dalje), predvsem, v „Lecture XII", opazil nenavadno podrobnost, ki zadeva prikazen Hamletovega očeta: da namreč ne gre kar za navadnega duha, plod Hamletove sprevržene domišljije, ni blodnja, temveč nekaj, kar potrjuje tudi izkustvo drugih — kot vemo, ga je Horatio lahko celo nagovoril, ne da bi prikazen to kaj prida vznemirjalo — narava tega duha bo, po Coleridgu, empirično dokazljiva, je skratka iz reda realij. Nič zlosrčnega in krivotvornega ni v tej Coleridgeovi potezi — če vemo, da je bil Shakespeare za romantiko avtor, ki je, dvesto let prezgodaj v svojih delih realiziral tisto, za kar ji je šlo — toda Coleridge je bil ob tem zanemaril sloviti prizor Hamletovega srečanja z materjo: malo po tistem, ko je bil Hamlet tako posrečeno prebodel Polonija — mimogrede: Shakespeare Polonijevo vlogo prvega kraljevega komornika striktno zvaja na najbolj poceni špicljanje in upravljanje ter spletanje vohljačarske mreže med podaniki; tako je to, kar kdo v igri reče, zmeraj za ušesa Drugega, izdaja tisto, kar je, v tem ko kaj pove, hotel reči — se duh spet prikaže. Le da je tokrat duh samo za Hamleta, materi in verolomni ženi ostane prikrit; ali bolje: zanjo nastopi v spremenjenem, spačenem Hamletovem mletovem obličju in predvsem — v njegovem pogledu: mati vidi natančno tisto, kar pogledu manjka; neko temeljno odsotnost, ki jo ponazarja praznina, okrog katere — in pa tudi čeznjo, kolikor jo, v funkciji ekrana zamaši (cf.J.A. Miller, *Montre a Premontre*; Problemi 12, 1984, str. 4-5) — se oblikuje, empirično preverljiv, kot smo bili videli, duh Hamletovega očeta, kot izzveni v pretresenem kraljičinem

„Alas! how is't with you, /That you bend your eye on vacancy/.../Whereon do you look?" (Hamlet III/4)

In Hamlet? — „On him, on him! Look you how pale he glares".

Coleridge se torej ni motil, ko je zatrjeval, da Shakespearov duh očeta nikakor ni zgolj sinova blodnja. Po tej plati prizor v materini sobi, kjer pride do srečanja med Hamletom in kraljico, dodaja (izkustveni realnosti) zgolj oporo. Kar pa je bistveno: materi in verolomni ženi ostane duh prikrit preprosto zato, ker je tisto, kar ga žre, odkoder vznikne kot podoba, že vseskoz pri njej, v njeni lasti. In zares bo kraljica, vsej realnosti navkljub, samo nemarno zamahnila z roko, češ saj gre zgolj za izmišljotino — ali bolje: skovanko — tvoje norosti/„This is the very coinage of your brain" — pravi Hamletu; duh je na vpogled le tistim, ki žalujejo.

Kot pravi Lacan — drama o Hamletu, to je srečanje s smrtjo/„c'est la recontre avec la mort". (O?25,id) Tri smrti so, smo rekli, ki bistveno skandirajo dramsko dogajanje in vselej jim sledi na hitro opravljeno, celo grobo prekinjeno žalovanje. Dodajmo še sklepni prizor — kdaj bo Hamlet vendarle dovršil tisto, kar mu nalaga očetov duh, namreč maščevanje? Med eno in drugo smrtjo, če lahko tako rečem; medtem, ko mu Leartes zada smrtno prasko z zastrupljenim rapirjem in ko se zgrudi — tu vmes nastopi njegov čas, odgovor na vprašanje: kaj je to, ubiti človeka?

„Čas, v katerem rečemo *ena*„/„Le temps de dire *one*". (O?25,39)

Natančno takrat, ko v zvoniku zazvoni *ena*/„The bell then beating one". (H.I/1) nastopi očetov duh, smrt. Hamlet pa ji bo brezobzirno odšel naproti. In kaj bo odnesel iz tega srečanja? Svojo

nalogo, ki se jo odpravi izvrševat po bližnjici, kar poprek, kot vsak pravi študent — tako da pohajkuje, se potepa, se medtem dela norega za tiste, ki ga obkrožajo. To, da Hamlet zganja norčije z drugimi, je zgolj refleks tega, da ve in mu drugi, ki ga obkrožajo, nastopajo kot grožnja. Že pri Saxu Gramaticusu — ki je v svoji „Gesta Danorum" (3. in 4. knjiga) štorijo o Hamletu prvič objavil — in pri Belleforestu, v „Histoires tragiques" (knjiga je izšla v Parizu, med l. 1570 in 1582, medtem ko je „Gesta Danorum" s konca 12. oz. začetka 13. stol.), ki štorijo bolj ali manj zvesto posname po viru, je štos v tem, da Hamlet ve, kako je, za svoje nasprotnike, preslaboten — in zato z njimi zganja norčije. Seveda ni mogoče Hamletovo norenje scela stlačiti pd formulo zganjanja norosti, vendar zares ne gre za nič več kot za to: da namreč ve, kaj ima za bregom — in Lacan bo dodal:

„Ta, ki ve, je dejansko v tako ogroženem, za poraz in žrtvovanje določenem položaju, da ga ta žene v zganjanje norčij, celo, kot pravi Pascal, v zganjanje norčij z drugimi. Delati se norca je tako ena izmed dimenzij tega, kar bi lahko imenoval politika modernega heroja." (0?26-27,16)

Toda to le mimogrede. Hamletovo pohajkovanje, ko ob zganjanju norčij ubira bližnjico proti svojemu cilju — kako spraviti v sklad takšno potrato časa z dejanjem, ki je tako pereče, ki naj bo izvršeno na hitro in na kratko? To je vprašanje, ki si ga je prvi zastavil Freud in hkrati nakazal odgovor:

„Ker je o tem treba najprej povedati, je to, da to dejanje pri Hamletu zadene na oviro želje." (0?25,39)

Freud nam pove še nekaj: da namreč ta želja ni kar tako, temveč je zanjo bistveno — to je paradoks, za katerim velja stopiti — da je želja za materjo/c'est le desir pour la mere". Večpomenskost, ki se v francoščini drži besedice „*pour*" in se v slovenščini žal izgubi, nam že daje slutiti, v čem je srž paradoksa Hamletove želje: „pour la mere"/„v korist, ali na ljubo materi" — s tem smo problemu že precej bliže; po Lacanu bo „Hamlet" tragedija želje, ali tragedija o želji, medtem ko smrt nastopa kot stožerna točka komand/„Le point-pivot de la piece".

S smrtjo tule vendarle še nismo opravili. Eno je namreč trenutek, ko se smrt dogodi in drugo, ko ta nastopi, ali pa pride z njo do srečanja. Troje je pri tem odločilno: čas med enim in drugim trenutkom je čas vselej prekratkega, omejenega žalovanja; nastop smrti, srečanje z njo, je vsakič bolj ali manj nasilno, smrt na sceno vdira, jo zavzame takorekoč v naskoku. Pojdimo po vrsti: prva smrt — umor Hamleta-kralja — se dogodi off the stage, Hamleta bo srečanje z očetovim duhom od žalovanja odvrnilo k izvrševanju maščevanja; druga smrt — dogodi se v kraljičini sobi, Hamlet prebode Polonija in ga skrije v kot pod stopnicami. Ko Polonija končno najdejo, je z žalovanjem opravljeno, ali je to vsaj odrinjeno, kot smo videli, iz političnih razlogov; tretja smrt — Ofelijin samomor in srečanje prav posebne vrste, s katerimi so prekinjene pogrebne svečanosti ob njenem pokopu, že tako ali tako ostrgane do najnujnejšega. In drugič bo Hamlet iz vsake izmed teh smrti nekaj potegnil zase: iz prvega srečanja s smrtjo se izcimi njegove vednost o tem, kako in čemu se je bil umor dogodil; iz drugega nastopa smrt — ko pod stopnicami najdejo Polonija — bo Hamlet izbarantal — kaj? Obsodbo na smrt, ki se ji je — to že vemo — spretno in duhovito izognil, toda medtem je v svoj žep pospravil še eno, odločilno srečanje: na ravnini, tik pred vkrcanjem na ladjo, ki naj ga ponese v Anglijo, kar je toliko kot smrt, je bil naletel na vojsko mladega Fortimbrasa, ko je ta maršírala nad Poljake, da bi se zravsala za ničvredno in zanikrno zaplato obmejnega ozemlja. Temu srečanju se Hamlet odzove v enem izmed velikih shakespearijanskih monologov — Lacan ga imenuje meditacijo o objektu človeškega ravnanja/„la meditation d'Hamlet sur l'objet de l'action humaine". Najprej pade v oči izjemno pretanjenost shakespearjanskih označitev:

„On, ki nas je napravil s tako — ali pa nemara zaradi njega — obširnim diskurzom"/„le discours concret". (0?26-27,21)

In takoj nato — „Now, whe'r it be bestial oblivion"/„živalska pozaba" kot ena izmed ključnih označitev dimenzije Hamletovega žitja v tragediji.

Vsa veličina monologa izhaja iz primerjave: na eni strani „živalska pozaba" pred izvršitvijo dejanja, ki se kaže za še kako pomenljivo, na drugi žrtvovanje — preliti kri zavoljo nekega plemenitega razloga, zavoljo časti. Za čast gre Fortimbrasu, za nič drugega — za jajčno lupino/„for an eggshell", pravi Hamlet, žene vojsko na spopad in takoj nato nadvse ustrezno označi čast samo: biti angažiran od besede „etre engage par sa parole"/„to find qarrel in a straw" — za to gre. V tem darovanju, pravi Lacan, nam ne bo težko naleteti na tisti „ne biti prizadet z njegovim pomenom"/„ne pas etre saisi de son poids", in s tem imamo nekako sklenjeno to, kar nam monolog hoče reči, kar nam omogoči: zaključiti krog funkcij objekta v želji.

To, s čimer imamo v tej Hamletovi meditaciji opraviti, kar nam daje v zajetje, je imaginarni kratki stik med željo in med tem, kar ji je nasproti, namreč fantazma. Na hitro si oglejmo to, kar Lacan imenuje splošna struktura fantazme — takole izgleda: $ ◊ a. Ker zares le ponavljam znane stvari, samo nekaj občih opomb, ki fantazmo zadevajo: $ pač ne potrebuje posebne razlage, lahko bi nanizali celo vrsto lacanovskih označitev te okrajšave. Vsekakor ostaja odprto, kako je sam $ afektiran s temi označitvami, za našo rabo bo dovolj, če vemo, da gre za subjekt kolikor govori, torej kolikor je podvržen temu, da se usodno sestaja z objektom. Posebej pa si velja — tudi za naprej — zapomniti, da je $ subjekt v svojstvu neizprosne prizadetosti z označevalcem/„le sujet en tant qu'irréductiblement affecté par le signifiant". Kam nas torej vodi prečna, ki naznačuje to prizadetost subjekta? K označevalcu, ki je prikrit, k tistemu, ki Drugemu kot mestu označevalca,

„ni na razpolago in ki vas resnično zadeva ter ga lahko prepoznate povsod, kjer je prečna". (0?25,44)

— ◊ naznačuje relacijo, ki jo subjekt vzdržuje z neko priliko, ki je v svojem bistvu imaginarna. — *a* je v fantazmi drsnik/„le curseur", raven, na kateri se vmešča to, kar je pri subjektu želja; prav to je zanj bistveno: ne gre za objekt želje, temveč za objekt v želji, ki v $ ◊ *a* najde svojo oporo, svojo podlago, svojo imaginarno naravnavo/„son reglage imaginaire". Iz grafa je lepo razvidno, kako se želja, ki se situira na črti od A k ($ ◊ D), ne da bi ji mogli določiti neko fiksno mesto, temeljno je nedoločna, naravnava glede na svojo oporo. Prav tu zmanjka Hamletu tal pod nogami, kolikor je namreč pogubil pot svoje želje.

Vendar nam zdaj ne gre za to, še vedno smo pri Hamletu, ki meditira o objektu človeškega ravnanja. Ta objekt pušča odprta vrata temu, čemur Lacan pravi „vse partikularizacije, ob katerih se ustavljamo" (na katere se oziramo, pri katerih vztrajamo)/„toutes les particularisations auxquelles nous nous arretons". (0?26-27,22) In kaj omogoči, da nek posamičen bjekt postane objekt želje, kar označuje $ ◊ *a*? Odtegnitev subjekta nečemu, kar je v osnovi njegovo — življenje samo — in korenini v njegovem razmerju do označevalca, črpa pa svojo veljavo iz tega, da ga — namreč subjekt — priključi na označevalec v Drugem; z drugimi besedami: „označevalec njegove označevalne odtujitve"/„le signifiant de son aliénation signifiante", (0?26-27,23) natančno tisti, ki v A manjka; z drugimi besedsami: falos.

„So that resolving to do everything, he does nothing but resolve", pravi Coleridge o Hamletu (cf.ibid., str.466) — do semle: do tega monologa je Hamlet nemara res ves v diskurzu in nič v dejanjih — ali bolje: v dejanjih ravna kot norec — tu pa mu uspe najti svojo usodo kot se ta artikulira v členih čistega označevalca. Je neki nivo subjekta, pravi Lacan, za katerega to lahko rečemo in Hamlet je podoba te ravni. (cf.O?26-27,7-8)

In tretjič — Ofelijin pokop. Hamlet se je tik pred tem izmuznil smrti, se vrnil na Dansko in zdajle, skrit za nagrobnikom, opazuje dogajanje. Obred se približuje koncu, Laertes bi, preden grob zasujejo, še enkrat objel svojo sestro. Skoči v grob in — tu pride Hamlet na svoj račun: planil bo iz skrivališča — „to sem jaz, Hamlet Danski"/„this is I, Hamlet the Dane" (H, v/1) — in skočil za njim.
Še nikoli doslej Hamlet ni imel sebe za Danca, pljuval je po Dancih, zdaj pa se znenada, z bojnim krikom „Hamlet the Dane" požene — svoji usodi naproti. Do te nepričakovane identifikacije pride, kolikor je $ v nekem določenem razmerju z *a* in od tu naprej lahko rečemo, da je Hamlet odkril svojo željo v njeni integralnosti. (cf.0?24,31) Če doslej ni vedel, kaj hoče — dobitek, namreč maščevanje, za katerim po bližnjicah ovinkari skoz komad, mu je nedostopen, kolikor zanj objekt želje postane nemogoči objekt — v tem trenutku je znova našel svoj cilj: nemogoči objekt postane zopet objekt želje; zato ne bo presenetljivo, če je lep kos sklepnega prizora posvečen zadevam časti, pripravam na dvoboj, njih podrobnemu opisu. Akt maščevanja — ko Hamlet zabode Claudija — je treba zatorej brati v istem registru kot Fortimbrasovo vojno proti Poljski. Najti dlako v jajcu ter iz tega uprizoriti pokol — „even for an eggshell" — se natančno prilikuje zadnjemu delu sklepnega prizora: dvoboju in temu, kar je po njem ostalo:

„Tak prizor kot je tale, se poda bojnemu polju, tule pa se kaže za hudo neprimernega."/„Such a sight as this/Becomes the field, but there shows much amiss." (H, V/2)

Tretji vidik, ki ga velja upoštevati, je sam moment žalovanja:

Mourning is regulary the reaction to the loss of a loved person, or to the loss of some abstraction which has taken the place of one, such as one's country, liberty, an ideal, and so on." (S. Freud, *Mourning and melacholia;* Standard Ed., vol. XIV, str. 243)

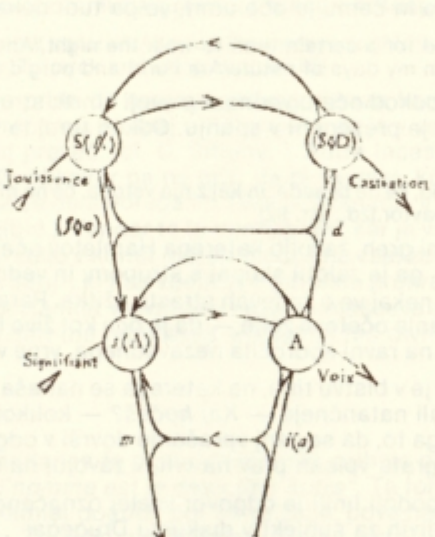
Gre skratka za izgubo objekta, ki za neki določen čas stori to, da se objekt prikazuje subjektu za nemogočega. (cf.ibid., str. 244) Freud tudi že poveže čas, trajanje žalovanja s to izgubo: delovanje žalovanja/„le travail du deuil"/"the work which mourning performs" — razmerja subjekta do zunanjega sveta, do tistega, kar ga obkroža — skandira, denimo za zdaj tako, čas zgubljenega objekta.

Ljubljeno bitje umre ali kako drugače izgine — subjekt se bo kajpak potopil v omotici bolečine; izguba povzroči v njem neko vrzel, glede na katero se bo odzval z žalovanjem. In ta vrzel — je v realnem:

„Kot se to, kar je zavrženo v simbolnem, znova pokaže v realnem, tako vrzel izgube/„le trou de la perte"/ v realnem mobilizira označevalec. Ta vrzel poda prostor, kamor se projektira označevalec-manko, bistven za strukturo Drugega. Gre za tisti označevalec, katerega odsotnost izmakne Drugemu možnost, da bi vam dal odgovor, za tisti označevalec, ki ga ne morete izplačati drugače kot z vašim mesom in vašo krvjo, za tisti označevalec, ki je v bistvu falos pod kopreno"/"le phallus sous le voile". (0?26-27,30)

Toda — kot je res, da označevalec *tu* najde svoj kraj, je res tudi to, da ga *tu* ne more najti, kolikor na ravni Drugega ni artikulizabilen. K temu se sicer vrnemo kasneje, za zdaj to pojasnjuje podobnost med žalovanjem in psihozo — namreč odkod so podobe, iz katerih se dviguje to, kar Lacan imenuje fenomeni žalovanja/„les phénomènes du deuil", prikazni, med katere sodi tudi duh Hamletovega očeta.

In konec koncev — zakaj pa imamo pogrebne svečanosti, če ne zato, da bi s temi fenomeni žalovanja opravila neka intervencija, ki jo mora nositi totalnost označevalca/„la totalité du signifiant", z drugimi besedami: logos in ki naj pokrije to, kar je v delovanju žalovanja zadoščujočega ter ima opraviti z nezadostnostjo označevalnih elementov v njihovem kljubovanju vrzeli, ki vznikne ob smrti ljubljenega bližnjika. Foklora — naj se obrnemo kamorkoli — je tu dovolj zgovorna: če ne bo pomiritve v ritualu, ki mora obseči tako pekel kot nebesa, jo bo duh umrlega želel izterjati. Zato je „Hamlet" še prav posebej komad o žalovanju, kolikor dramsko dogajanje požene v tek duh, ki se je izcimil iz neke nepopravljive razžalitve — in obe smrti, s katerima smo si doslej dajali opravka — namreč uboj Polonija ter samomor Ofelijin — bosta na tej ravni nastopili kot spravni dar, kot znamenje za nepotešeno (ali raje: nepotešljivo) žalovanje.



I

Nemara se bomo prebili, kar zadeva „Hamleta", za kak korak dlje prek ovinka „Julija Cezarja". Tudi ta komad je shakespearologiji vse doslej prizadeval nemalo težav, še posebej po vprašanju njene časovne vmestitve; dandanašnji velja, da je bila napisana l. 1599, toda še Farnivall jo v svoji historični abeli (l.1877) vmešča tik pred Hamleta.

V 1. prizoru II. dejanja „Julija Cezarja" da Shakespeare izgovoriti Brutusu tele besede:

„Odkar me je Casius prvič spodbodel proti Cezarju, /nisem bil spal./ Med odigravanjem strašne stvari/in prvim nagibom je presledek, ki je kot fantazma ali ostudne sanje."/"Since Cassius first did whet me against Caesar,/I have not slept./Between the acting of a dreadful thing/And the first motion, all the interim is/Like phantasma, or a hideous dream." (Julius Caesar, II/1)

Prvi nagib je, kot lahko vidimo, pri stvari za katero mu gre, udeležen po posredovanju tega, kar je v presledku med obema, na stvar samo se zato vselej lepi nekaj gnusobe. Glede na graf želje gre zarotnikom, ko se zbero okrog Brutusa, za to, da mu snamejo kapo. Njihovo sklepanje poteka nekako takole: videz vsemogočnosti Drugega bomo ohranili tako, da se znebimo tistega, kar ga preči, in to je seveda Cezar; samo to hočejo, da bi se ne znašel v položaju S (Ⱥ), ker bo po njihovem s tem ogrožena resnica vsemogočnosti A, kolikor se bo pokazalo, da jamstvo zanjo ni drugega kot s slabostmi obloženo, umrljivo bitje, da torej zunaj nje same zanjo ni nobenega jamstva. Tu pa bodo naleteli — in to je tisto, česar ne vejo, ni dostopno njihovi vednosti — na oviro želje: stvar sama je v vsej svoji auratičnosti dosegljiva le prek presledka fantazme in ostudnost, ki se je drži, se na ravni odigravanja stvari prikazuje za strašno. Z drugimi besedami: tisto, kar mora biti v odigravanju stvari same izničeno, zavrženo — na tej ravni umor Cezarja ni drugega kot spravni dar v korist Drugega — se bo znova pokazalo v realnem kot objekt mali *a*. Na to aludira Brutus v svojem monologu in lahko bi rekli, da je, po Shakespearu, vsa nesreča Rima iz dobe cesarstva v spodletelem štartu: pokazalo se je, da je Cezar zgolj govorilo, nekdo, ki ga je moč ubiti, bitje, godno za zakol.

Polnoč je, čas ko se na terasi Elsinorja zamenja straža. Bernardo, ki prihaja stražarit, zakliče proti stražarskemu mestu „Kdo je tam?"/Who's there?" in Francisko, ki straži, mu odgovarja...

Že otvoritveni prizor, kakor smo ga navedli, nam da slutiti, da v tej igri ni nič na svojem mestu, nekaj je v zraku, grozeče, in to nekaj bo vse presenetljive dramske momente, po katerih je „Hamlet" velik, povezalo v odgovor na enega ključnih problemov človeške subjektivnosti, namreč na vprašanje človeške želje. Hkrati je „Hamlet" drama neke subjektivnosti — svojega glavnega junaka — ki je skoraj ves čas na sceni, več kot katerikoli drugi shakespearjanski junak.

Ko ura v zvoniku odbije eno, se pojavi duh in pomigne Hamletu, naj mu sledi. To je trenutek razodetja: Hamlet poslej ve, kako in čemu je oče umrl, ve pa tudi nekaj več:

„I am thy father's spirit;/Doom'd for a certain term to walk the night,/And for the day confin'd to fast in fires,/Till the foul crimes done in my days of nature/Are burnt and purg'd away." (Hm I½5)

Vrh vsega ni povsem jasno, odkod očetu vednost o svoji smrti: strup, ki ga je zaužil po kaj nenavadni poti — skoz uho — ga je presenetil v spanju. Odkod torej ta vednost? Ali raje: zakaj ga je moral strup ubiti skoz uho?

„Kaj je to, kar je vstopilo skoz uho, če ne beseda, in kaj z njo vstopa, če ne misterij strasti?" (Lacan, Seminaire 1960-61 „Sur le transfert"; neavtor.izd., str. 92)

Lahko bi rekli takole: naglavni greh, zavoljo katerega Hamletov oče ponoči blodi kot duh, podnevi pa ga žge peklenski ogenj, ga je zalotil skupaj s strupom; in vednost, ki jo prenaša na Hamleta, bo potemtakem v tem, da nekaj ve o zadevah strasti, užitka. Paradoks : Hamleta ne vrže s tira njegove želje toliko prepoznanje očetove želje — da je oče kot živo bitje podvržen užitku; ključno je to, da se mu prepoznanje, na ravni sporočila nezavednega, vrne v zanj tako zagonetnem: ubij!

Hamletov izhodiščni položaj je v bistvu tisti, na katerega se nanaša večno vprašanje subjekta — *Kaj je tisto, kar hočem?* — ali natančneje — *Kaj hočeš?* — kolikor se subjektu vselej ponuja v negativni formi; odlikuje pa ga to, da se zanj vprašanje dovrši v odgovoru, ki ga prinaša očetovo razodetje. Zato je Hamlet v grafu vpisan prav na vrh, v zavoju, na mestu — *che vuoi?*.

Kar zadeva odgovor — na spodnji liniji je odgovor vselej označeno Drugega, s (Ⱥ), ki je modul, vsota vseh označitev dosegljivih za subjekt v diskurzu Drugega:

„Podložnost subjekta označevalcu, ki se producira v krožnem letu, ki gre od s(A) k A, da bi se vrnil od A k s(A), je v pravem pomenu krog, zato ker se trditev, ki se s tem uvaja, ne more zapreti na ničemer drugem kot na svoji lastni skanziji, drugače rečeno, od dejanja, v katerem si priskrbi svojo gotovost, ne more biti vržena nikamor drugam kot k svoji lastni anticipaciji v kompoziciji označevalca, v sebi neoznačevalni." (J. Lacan, „Subversion du sujet et dialectique du désir": *Ecrits* 2, anth., 1971, Éd.du Seuil, coll. „Points", str. 166)

Pomembno je pri tem to, da je odgovor s(A) relativen v odnosu na besedo, kakor ta poteka v Drugem in modelira smisel tega, kar hočemo reči. (cf. 0?25,42) Zato subjekt, v svojem vpraševanju po tem, kar ga za subjekt nareja, seže onkraj sistema diskurza, kot se ta utemelji v Drugem,

„na ravni vprašanja kot ga subjekt postavlja sam sebi, *Kaj sem postal v vsem tem*/Qu'est-ce que je suis devenu dans tout cela?/ je odgovor, to sem vam že rekel, označevalec Drugega s prečno — S (Ⱥ). (0?25,42-43)

„V cvetu greha sem bil iztrebljen"/„Cut off even in the blossoms of my sin" — pravi duh Hamletu. Kaj je na tej besedi, v katero se strup sprevrača, ko se izlije v uho, tako ubijalskega, vrh tega pa tistega, ki ga zadene, vselej preseneti obteženega z gnusnim, neodkupljivim grehom?

Tu spet lahko vidimo, v čem je razlika med Ojdipom in Hamletom: medtem ko Ojdipa pričakovanje, ki v očetu vidi potrditev mesta Drugega — resnice resnice/„la vérité de la vérité" — izda prav na koncu, ko se ob izidu tragedije pokaže, da oče ni nič bolj garant resnice kot kdorkoli drugi, da tudi njega prizadeva prečna, se pri Hamletu Drugi takoj na začetku potrdi kot prečrtani Drugi, v položaju S (Ⱥ). V razodetju očetovega duha se od tod za sina vrne dogodek, ki vzbuja tesnobo.

S(Ⱥ) se v grafu situira onkraj Drugega, v diskurzu, ki ni več diskurz za Drugega, ali raje, diskurz v korist Drugega/Discours pour l'Autre", temveč diskurz Drugega v strogem pomenu besede, na razlomljeni liniji označevalcev nezavednega in z njim dobimo raven nezavednega sporočila/„Le niveau du message inconscient". Vrh tega hoče S(Ⱥ) reči tole: da namreč v

„A, ki ni kako bitje, temveč mesto besede, kamor je položena celokupnost sistema označevalcev, torej jezika, nekaj manjka, nekaj, kar ne more biti drugega kot neki označevalec. Ta označevalec je na ravni Drugega odsoten. To je, če lahko tako rečem, velika skrivnost psihoanalize — ni Drugega Drugega/il n'y a pas d'Autre de l'Autre." (0?25,43)

Tegobna, brezupna resnica — za to gre: medtem ko Drugi dobi od subjekta svoje bistvo in svojo bit resnice, pa v vračilo zanjo ne more ponuditi nobene garancije. Onkraj Drugega kot mesta resnice se bo subjekt soočil z ničemer drugim kot s trenutkom resnice/„l'heure de la verité", ki mu pravi — za Hamleta nam gre: ubij!

Pravzaprav nam Shakespeare sam daje napotke, kam usmeriti pozornost v zvezi z besedo, ki se izlije v uho: gre za izraze čistega označevalca/„les termes de signifiant pur", za označevalec manka v Drugem, za falos, kakor pač že temu rečemo:

„but know, thou noble youth, /The serpent that did sting thy father's life/Now wears his crown." (H,I/5)

In kar je največ vredno — kjerkoli v komadu bo Hamlet opletal čez Claudija, bo to počel z očetnimi besedami:

„Ay, that incestuos, that adulterate beast,/With witchcraft of his wit, with traitous gifts. —/O wicked wit and gifts, that have the power/So to seduce! — won to his shameful lust/The will of my most seeming-virtuous queen." (H, I/5)

To pa nikakor ne pomeni, da očetov duh nalaga sinu kakršnokoli ravnanje proti materi; prav nasprotno, posebej skrbno ga bo opomnil na grešnost takega hotenja:

„Taint not thy mind, nor let thy soul contrive/Against thy mother aught: leave her to heaven./And to those thorns that in her bossom lodge,/To prick and sting her." (H,I/5)

Funkcionalnost tega napotila pride do svojega pravega izraza kasneje — v tem, ko se bo duh drugič pojavil. Za zdaj lahko rečemo, skupaj s Sibonijem, da je v vednosti, ki jo Hamlet dobi od duha očeta, nekaj, kar je zanj preveč. (cf. D. Sibony, L'Autre incastrable; Éd.du Seuil, coll. „Le champ freudien" 1978, str. 92). Nikakor pa ne drži, da bi Hamlet, kolikor bi maščeval očeta, postal nor in je ves štos tega, da se dela norega ter tava po komadu, v odložitvi norosti /„et différée cette folie, c'est la simuler". (ibid.). Vendar to le mimogrede; kar je v vednosti za Hamleta preveč, se nanaša na njegovo željo — željo v korist materi; tako smo vsaj že prej prebrali tisti ključni Freudov stavek iz „Interpretacije sanj", ki nas vpeljuje v problem prokrastinacije, kot se ta povezuje z nečim v nalogi, kakršno dobi Hamlet v izvršitev: kako se maščevati stricu, bratomorcu, ko pa je vendar „the man who shows him the repressed wishes of his own childhood realised"?

II

Začnimo pri izrazu, ki je do dandanes že postal žargonski, prihaja pa od Lacana: *človekova želja je želja Drugega/„le desir de l'homme est le desir de l'Autre"*. Ta formula nam sicer ne pojasnjuje, v čem je štos tega, da je Hamlet pogubil pot svoje želje, pove nam le to, da je želja tisto, s čimer si je v laseh ves čas igre. To željo, pa moramo, pravi Lacan

„v komadu upoštevati tam, kjer je. Za to željo ni niti misliti, da bi bila njegova (Ce désir est bien loin du sien). To ni njegova želja v korist materi, temveč želja njegove matere/ le désir de sa mère." (0?25,32)

Za interpretacijo materine želje je ključnega pomena spet prizor v materini sobi — srečanje med Hamletom in materjo, ki je med drugim tudi ena izmed pasti, v katero skuša Polonius, detektivska vest komada, ujeti resnico Hamletovega norenja; honorar za svoje vohljanje bo izterjal, kot smo že videli, prav v tem prizoru. Srečanje uvaja slovita *play scene*, v kateri igralci, Hamletu na voljo in po njegovih navodilih, odigrajo tudi prizor bratomorstva — veren posnetek tega, kar je očetov duh razodel Hamletu kot resnico svoje smrti, sodi pa med zbiranje dokazov v prid Claudijevi krivdi, v bistvu je iz registra prokrastinacije. Tako je, denimo, Otto Rank skušal iz nje izbrskati vse poteze, po katerih bi jo lahko imeli za evokacijo otrokovih prvih opazovanj starševskega parjenja:

„Za to Rankovo pozicijo ne bom rekel, da je brez vrednosti, da je sama zase napačna. Mislim, da je nepopolna in da jo je treba artikulirati v celokupnosti pobude, skoz katero skuša Hamlet proizvesti tisto dimenzijo, ki sem jo nekje imenoval za preoblečeno resnico. Play scene noče biti zgolj učinkovita zvijača. Predstavlja strukturo fikcije resnice/la structure de fiction de la vérité/. In to je tisto, kar je za Hamleta nujno, če naj se preorientira. V tem je nekaj, in Rank je ustrezno pogodil točko, za katero gre, kar zadeva njegovo lastno orientacijo v razmerju do samega sebe." (0?24,28)

Prizor srečanja se začne tako, da kraljica ne ve, kaj Hamlet hoče, kar povsem ustrezno ponazarja njegovo stanje: on sam, to je vse, kar želi. Hkrati pa na svojo željo ne more zadeti, kolikor mu je dobesedno zbezljala, kolikor ni pri njem — na tej ravni je zavezan artikulaciji Drugega, v materi-

nem sprenevedanju je vsebovano sporočilo, ki ni drugega kot odgovor na ravni s(A): sem, kar sem in takšno kot sem, me zanima samo spolnost. V tem oziru je materina želja požrešna, je nenasitna in brezobzirna.

In ker mati ne ve, kaj Hamlet hoče, jo bo odvlekel pred sliki, ki krasita njeno sobo; na eni je upodobljen Hamletov oče, umorjeni kralj,

„See, what a grace was seated on his brow;/Hyperion's curls, the front of Jove himself,/An eye like Mars,to threaten and command, /.../ This was your husband: look you now, what follows. /.../

A murderer, and a villain;/A slave that is not twentieth part the tithe/Of your precedent lord; a vice of kings; /.../ A king of shreds and patches, —" (H, III/4)

Prav v tem: *med dvema objektoma*, ne da bi se opredelila, se prezentira materina želja. V njeni požrešnosti — Lacan jo imenuje nagonska požrešnost/„une voracité instinctuelle" —, ki nikakor ni izbirčna — lahko bi rekli, da se ji v vsakem oziru jebe — je katerikoli izmed obeh objektov zanjo le objekt uživanja, zgolj zadovoljitev neke potrebe in nič več. Ko se Hamlet spravi nanjo s svojimi očitki, se bo njegova gotovost zamajala na tej točki. Odrekanje materi, ki ga je očetov duh naložil Hamletu ob prvem srečanju, se ob tej dimenziji opoteče — in duh se znova pojavi: samo toliko, da priostrim tvojo skoraj otopelo nakano — pravi Hamletu, potlej pa njegovo pozornost obrne proti materi:

„But, look! amazament on thy mother sits;/O! step between her and her fighting soul;/Conceit in weakest bodies strongest works:/Speak to her, Hamlet." (H,III/4)

Prizor v materini sobi z drugim obiskom očetovega duha razpade na dva dela. V prvem delu Hamlet z vso silovitostjo pritisne mater ob zid, očita ji skrunitev zakonske postelje, očita ji umor, ki se je pripetil z njenim privoljenjem, očita ji — vse kar hočete. Vendar ne gre za to — kolikor zadene na materino sprenevedanje glede svoje želje, kolikor se v tem zamaje njegova gotovost, ki se nanaša na odrekanje materi, toliko zanj velja, da ni nikoli na višini svoje volje, kar zadeva izpolnitev naloge — in duh bo znova prišel, da bi ga spodbudil: ne toliko glede maščevanja samega, tu je treba Hamleta samo priostriti; zahteva pa od njega sestop — between her and her fighting soul —, popusti naj glede njene želje: speak to her, Hamlet!

V drugem delu poteka obrat nekako takole: očitki iz prvega dela se najprej sprevržejo v priznanje materine želje, ki za lahko noč deli nasvete o vzdržnosti — vsaj nocoj, jo prosi/„refrain to-night" — in končno v privolitev: nikar ne poslušajte tega, kar vam pravim, naj vas nabrekli kralj znova zvabi v posteljo/„Let the bloat king tempt you again to bed".

V prvem delu Hamletovega srečanja z materjo, z Drugim, se bo do nje obrnil začenši onkraj nje same kot prenašalec očetove volje, kot izvrševalec oporoke, v imenu reda, spodobnosti, sramu itd., da bi v drugem delu zdrknil nazaj na raven Drugega in se mu uklonil: diskurz Drugega postane znova diskurz za Drugega; medtem ko bo duh med obema deloma Hamletu dejal nekako takole: nikar se ne oziraj in obotavljaj, stopi mednjo in njeno bojujočo se dušo, kajti *za tvojo stvar gre*. Hamletov problem torej ni toliko v motoviljenju okrog svojega *kaj je tisto, kar hočem*, kolikor si je najprej in predvsem v zobeh s tistim *odkod želim*/„d'où je désire". Od matere — mu pravi duh in s tem njegovo željo znova vrže nazaj v odvisnost in popustitev Drugemu.

Mater sprva opredeljuje to, da je primarni subjekt zahteve/„le sujet primordial de la demande", kraj, do katerega se subjekt obrne s svojo zahtevo po ljubezni in je v dvojnem registru navzočnosti in odsotnosti — zgled zanjo je igra fort-da — najprej simboliziran; mati postane za subjekt simbol ljubezni, kolikor pride do odtujitve, ki subjekt dejansko zadeva, v pomenu prizadetosti z označevalcem, z Drugim kot njegovim mestom, oziroma z Drugim, kjer se artikulira njegova zahteva. Prav zato lahko rečemo, da je vsemogočnost, ki se vselej pripisuje Drugemu, najprej vsemogočnost primarnega subjekta zahteve in je dejansko mati tista, ki zavzema mesto Drugega.

Vendar pa je Drugi tudi mesto, na katerem se vpisuje zakon in od Ojdipa sem vemo, kako subjekt prav od figure očeta pričakuje sankcioniranje mesta Drugega, ga ima za tvorca zakona, medtem ko ta zanj ne more jamčiti in se konec koncev izkaže za navadnega sleparja, za nekoga, ki zgolj stremi k ustanovitvi zakona/„qui prétend ériger la Loi". (cf.J.Lacan, Subversion du sujet et dialectique du désir; op.cit., str. 175) V tem oziru je vsemogočnost Drugega samo privid vsemogočnosti, figura očeta ni zakon sam, temveč nekdo, ki se na zakon lahko le sklicuje. Prav zato se prepoved, ki jo zakon prinaša, nanese tako na objekt prepovedi — najprej bo ta objekt mati kot primarni subjekt zahteve — kot na zakon sam. Kar mora subjektu, kolikor je govorilo, ostati prikrito, je ta dvolična narava prepovedi, vsebovane v zakonu: po eni strani to, da figura očeta dejansko ne more nastopiti kot garant zakona, kolikor je zgolj ubogi grešnik, ki ga kot vsakega drugega prizadeva prečna, kolikor je kastriran oče/„un père châtré": S(Ⱥ); gre za označevalec, ki Drugemu ni na razpolago, za zastopstvo funkcije (-φ) (minus fi), falične podobe/„l'image phallique" in ga je moč simbolizirati zgolj skoz povezanost (-1) s celokupnostjo označevalcev v Drugem. (cf.ibid., str. 181) In drugič: zakon dodaja materi kot mestu zahteve po ljubezni to, kar Lacan imenuje simbolni falos, ki ga ni moč negitivirati (negativno predznačiti), označevalec užitka/„le phallus symbolique a negativer, signifiant de la jouissance": Φ (veliki fi)) in ga simbolizira to, da (-1) nastopi kot opora (-φ):

„To svojstvo Φ je tisto, ki pojasnjuje tako posebnosti seksualnega zadržanja pri ženski kot tudi to, kar moški spol nareja za šibkega v odnosu do perverzije." (ibid., str. 186)

Hamletu se, ob srečanju z očetovim duhom, razkrije natančno ta razsežnost zakona: mrtvi oče, ki je kot vemo, najboljši, se izkaže za najslabšega in to, za čimer se žene, kaže na mater, oziroma na to, kar ima ona že vseskoz pri sebi; „umreti v cvetu greha" bo, drugače rečeno: umreti od (-1) in zato ne bomo presenečeni, če bo Hamlet, ko od očetovega duha izve za povzročnika svoje smrti, vzkliknil:

„O my prophetic soul! My uncle!" (H.I/5)

Po tem ovinku se lahko vrnemo k vprašanju: *odkod želim*. V grafu se želja vmešča na linijo $\frac{A}{\not A}$ ($S \lozenge D$), ki označuje subjektovo razmerje z njegovo lastno zahtevo, kot se ta artikulira v Drugem, zanjo pa je bistveno najprej to, da je izraz neke potrebe, ali vrste potreb, ki smo jih vajeni pripisovati človeku. Toda: takoj, ko ta človek svojo potrebo kakorkoli izrazi — in drugače ne more — bo to storil skoz odtujitev zahteve v A, torej kot subjekt; zato bo „človekova potreba" vselej že reprezentirana v nekakšni subjektivni neprosojnosti/„une opacité subjective" in ta je

„tako rekoč substanca želje". (J. Lacan, Subversion...; op.cit., str. 174)

„Sama želja se torej vmešča v razdaljo, presledek, ki nastane, ko se zahteva odtrga od potrebe, ki jo izraža — in ta izraz je lahko le brezpogojen — ter s tem odpre nemožnost njene univerzalne zadovoljitve, to, kar imenujemo tesnoba. (cf.ibid., str. 175)

Bistveno pri tem je, da ta presledek ne podlega muhavostim Drugega, najmanj zato, ker je zakon, ki se vpisuje na kraju A produkt želje: skoz sprevrnitev brezpogojnosti zahteve po ljubezni — tu subjekt ostaja podvržen Drugemu — ga preda moči absolutnega pogoja; absolutnega, z drugimi besedami: indiferentnega. Če že za kaj, potlej gre pri tem za to, da nekako opravimo s tesnobo, ki se povezuje potrebo, oziroma nezmožnosti njene zadovoljitve. Zato je ta indiferentnost dosežena že z nadvse bornimi sredstvi: vogal plenice ali pa ostanek cuclja, od katerega se otrok nikoli ne loči. Takšno ničvredno pomagalo seveda ni drugega kot emblem:

„Reprezentant reprezentacije absolutnega pogoja je nameščen v nezavednem, kjer povzroča željo v skladu s strukturo fantazme." (ibid., id)

Zato moramo formiranje želje na ravni nezavednega — torej vselej v onostranstvu Drugega — brati v smeri, ki štarta od sporočila nezavednega ($S(\not A)$), gre proti njegovemu kodu ($\$ \lozenge D$), se vrne do želje (d) in se od tu naravna k fantazmi ($\$ \lozenge a$).

„Hamlet" je pravzaprav neka vrsta izštevanke, s tem da je tisto, kar je izšteto, odloženo v rezervo. Do prvega izpada pride na ravni nezavednega sporočila, $S(\not A)$: sin prejme od očeta neko vednost, nek zalog in ta ima opraviti z materjo; razlog smrtonosnosti besede, ki se Hamletovemu očetu pretoči skoz uho in si ga vzame v cvetu greha, je treba iskati pri njej, gre za njeno podložnost oblasti označevalca užitka — in opora te oblasti je Claudius, bratomorec in skrunilec zakonske postelje. Hamletov vzklik — „O my prophetic soul! My uncle!" — je tisto križišče, na katerem se izrazi kratek stik med tem, kar očetov duh pravi o materi — nje se ne dotikaj, pravi Hamletu, prepusti jo nebu in trnju v njenem srcu — ter med onim, kar kot odmev ponavlja mati sama o sebi:

„O Hamlet! speak no more:/Thou turn'st mine eyes into my very soul:/And there I see much black and grained spots/As will not leave their tinct. /.../ These words like daggers enter in mine ears:/No more, sweet Hamlet!" (H.III/4)

Vendar to še ne zadošča: v točki, kjer se razkrije ničevost z grehi obteženega očeta v položaju $S(\not A)$, znova vznikne tesnoba, ki se veže na nemožnost zadovoljitve potrebe. Rob želje se nekako zvrne v A, po drugi strani pa je s tem subjekt ob oporo v ($\$ \lozenge D$), po kateri se želja v svojem formiranju v nezavednem naravna proti ($\not A \lozenge a$). Ta operacija, ki se seveda zgodi v imaginarnem, nam omogoči zgrabiti dvoje: po eni strani strategijo, s katero Shakespeare skoncentrira v figuri matere na mestu Drugega zastopstva vseh treh gibov, ki bistveno skandirajo pot subjekta — frustracije, privacije, kastracije; po drugi strani izguba želje, ki jo sproži izmaknitev opor na ravni nezavednega, rezultira v premestitvi poudarka, kar zadeva razmerje subjekta do objekta v fantazmi; gre za premestitev, po kateri se subjekt nanese sam nase, bistven moment tega samonanašanja je njegovo razmerje do časa: objekt bo tako rekoč klecnil pod tem, kar za subjekt postane stvar njegove usode, njegove dopolnitve in jo išče v tem, kar Lacan imenuje trenutek resnice/l'heure de la vérité": za objekt nikoli ni pravega časa, nikoli ni ob času; in obratno: subjekt bo glede časa vselej v zmoti: ni še čas, pravi Hamlet — in spet enkrat odloži izpolnitev. Objekt želje postane v tem trenutku nemogoči objekt in za konec bi bilo treba najti vsaj približek odgovora na vprašanje, ki v komadu zadeva status Ofelije; ključni prizor je v tem oziru vsekakor prizor na pokopališču, trenutek, ko Ofelijo položijo v grob in ga je Lacan naznačil kot moment, v katerem Hamlet znova najde svojo željo v njeni integralnosti.

III

V svojem razmerju do čistega označevalca je subjekt dvakrat v položaju izginitve: ko gre za serijo njegovih odnosov s kodom na ravni nezavednega, z aparatom zahteve $\$ \lozenge D$ in takrat, ko gre

za konstitucijo imaginarnega razmerja do objekta *a* v fantazmi $ ◊ *a*. Vendar pa je dejansko tako, da to, kar

„imenujemo relacijo objekta ni razmerje subjekta v fading situaciji z objekti temveč vselej z označevalci zahteve. Označevalni aparat/l'appareil signifiant/ se klinično povezuje z različnimi tipi, oralnim, analnim in drugimi prav zato, ker zahteva ostaja nespremenljiva. Velike sitnosti pa prinaša mešanje tega, kar je razmerje z označevalcem, z onim, kar je razmerje do objekta. Tudi če označevalcem zahteve, oralnim, analnim označevalcem itd., damo vso njihovo primitivno, določujočo veljavo, je objekt, objekt želje v svoji korelaciji s subjektom, ki ga markira prečna, nekaj drugega." (0?26-27,10)

Objekt je torej objekt želje le, če je člen v fantazmi, z drugimi besedami: kolikor se nameša na kraju tistega, čemur je subjekt v simbolnem odtegnjen — kot njegova podoba in hkrati kot raven, na kateri se vmešča v to, kar je pri subjektu želja, oziroma raven njene imaginarne naravnave. Krog formirnja želje na ravni nezavednega se v fantazmi zaokroži, če obsega imaginarno funkcijo kastracije (-) v prikriti obliki in v premestljivosti poudarka na enem ali drugem členu. Objekt *a* nastopi kot podoba te funkcije v trenutku, ko se subjekt znajde v fading položaju, ki ga naznačuje prečna; zato je osnovna situacija v fantazmi vselej tale: fading subjekta, kolikor je postavljen nasproti splittingu objekta/„fading du sujet, en tant qu'opposé au splittting de l'objet". (cf.0?25,48)

Od tod izhaja dvoje: po eni strani perverzni značaj fantazme, po drugi strani pa v nevrozi, pri kateri je težišče razmerja objekta v želji preneseno na subjekt:

„V svojem objektu si subjekt vselej prizadeva brati svoj trenutek", (0?26-27,13)

sam objekt nastopi kot nemogoč ali pa nedosegljiv — odvisno od tega, kako subjekt odčituje svoj trenutek v objektu, oziroma po čem se to odčitavanje ravna.

Natančno tu najdemo tudi Hamleta; in če je prvi moment njegove strukture odvisnost glede na željo Drugega, tj. matere, se s tem dodaja drugi moment: Hamlet je vseskoz odložen v trenutku Drugega/„Hamlet est toujours suspendu à l'heure del l'Autre; ta trenutek ni tudi, ali še ni moj trenutek — formula, ki najbolj ustrezno zajame Hamletovo ravnanje skoz cel komad, v to časovno prvenstvo Drugega Hamlet odlaga svoj zločin; v tem oziru sta najbolj znamenita dva prizora: po play scene skoz fikcijo razkrinkan stric, ki moli ob vznožju svoje postelje, Hamlet ga zaloti, nebogljenega — in trenutek ni pravi, Claudius se je bil ravnokar očedil, kazen ne bo na višini njegovega zločina; v zadnjem prizoru gre Hamlet v dvoboj z Laertom še vedno v funkciji te odložitve. Celo več: v dvoboju takorekoč ščiti interese Drugega, nanj stavi prav Claudius, v dvoboj ga požene ta nemogoča stava — navsezadnje gre vendarle za zadeve časti.

Po srečanju z očetovim duhom Hamlet — sicer off the stage — naleti na Ofelijo; za srečanje zvemo iz njenega pripovedovanja Poloniju. Hamlet je, po Ofeliji, ves spremenjen: bloden pogled, spaka v obraz, zanikrna odeva — to je ljubezenski zanos/„This is the very ecstasy of love", bo z vso gotovostjo vesti, ki ni le detektivska, temveč tudi analitična vest komada, sklenil Polonius in brž dodal podroben kliničen opis tega, kar po njegovem sodi h koreninam te bolezni; najprej svoj prehiter in preoster ukrep, ko je Ofeliji prepovedal vsakršno občevanje s Hamletom.

Votek, okrog katerega se zasnavlja komad, je v tem momentu potisnjen v ospredje; gre za variacijo Hamletovega odnosa do Ofelije, ki od tu dalje odstopa od matrice, kakršno najdemo v verzijah štorije o Hamletu pri Saxu Gramaticusu in Belleforestu. Tudi pri Shakespearu bo Ofelija podoba mladenke, lepota, ki bo pravkar vzcvetela v vsej svoji steki — past, v katero naj se ujame Hamletova norost. Obrat je v temle: Ofelija bo za Hamleta poslej tista, ki bo rojevala grešnike, podoba plodnosti in kot taka je za Hamleta nedostopna, preziranja vredna, treba jo je zavreči. Skrtka: na etimološki ravni kot skoz celo vrsto indicov, ki so v dramskem dogajanju tako ali drugače poudarjeni, je moč imeti Ofelijo za ilustracijo enačbe: Girl = falos (cf.0?25,47) in se v grafu želje situira na ravni črke *a*, vpisane v simbolizaciji fantazme, $ ◊ a. Ofelija se, v Hamletovi izgubi želje, kot objekt ljubezni zanj najprej razkroji, v naslednjem koraku nastopi kot nemogoči objekt, objekt, ki ga je treba zavreči, kolikor Hamletu ni drugega kot simbol označevalca življenja/„symbole signifiant de la vie" in zanj nastopi nekako zunaj tega, kar ga zadeva v brskanju za svojo željo, da bi jo končno, v prizoru na pokopališču, reintegriral v svoj narcističen okvir/„dans son cadre narcissique" — objekt *a* je tu za Hamleta znova osvojen — za ceno žalovanja in smrti/„au prix du deuil et de la mort". (cf.0?26-27, 19)

Po prizoru pokopa Ofelije — pravkar smo bili izvedeli, kako spretno ter predrzno je Hamlet poslal v smrt Guildensterna in Rosencrantza; na Hortievo repliko, češ malo časa vam je, kraljevič, ostalo, bo Hamlet odgovoril:

„It will be short: the interim is mine;/And a man's life's no more than to say 'one'./But I am very sorry, good Horatio,/That to Laertes I forgot myself;/For, by the image of my cause, I see/The portraiture of his: I'll count his favours:..." (H,V/2)

Presledek je moj, pravi Hamlet in pri tem je še vedno v ospredju njegova časovna razsežnost. Vendar pa je poudarek premeščen: „presledek" moramo tu brati v funkciji tistega „all the interim is like a phantasma" iz „Julija Cezarja", le da je Hamletov interim iz reda fikcij; sebe kot želeče-

ga na ravni refleksije lahko zgrabi le, kolikor se kot želeči subjekt, $, ki je člen v strukturi fantazme in si ga torej ni moč zamišljati drugače kot mesto, (cf.J.Lacan, Seminaire 1960-61; op.cit., str. 124) ne more polastiti. Z drugimi besedami: želečemu subjektu je mesto v fantazmi pridržano skoz zasedbo tega, kar se po homologiji situira na spodnjo ravnino grafa, namreč podobe drugega, i(a); sprememba imaginarne meje med subjektom in objektom, ki je tej operaciji lastna, se s tem uvaja v red fantastičnega/„à l'ordre du fantastique":

„Dimenzija fantastičnega vznikne takrat, ko nekaj iz imaginarne strukture fantazme komunicira s tistim, kar praviloma seže do ravni sporočila, namreč podobe drugega, kolikor je moj lastni jaz/en tent qu'elle est mon propre moi." (0?26-27,17)

V grafu je lepo razvidno, kako je pot subjektivizacije v označevalcu — torej konstitucija jaza —, ki je označena z vektorjem i(a).m enosmerna in podvojeno artikulirana, najprej v kratkem stiku na liniji S.I(A); drugič na liniji, ki označuje povratek A.S(A)

V redu fantastičnega nikakor ne gre za to, da bi prišlo do nekakšnega vdora nezavednega na raven i(a), temveč se povezuje z neuravnovešenostjo, ki se producira v fantazmi, ko ta prestopi začrtane meje v nezavednem, se razkroji in v to pritegne podobo drugega. Mimogrede je prav zato, ker je ta situacija patološka, vse, kar od fantazme seže na raven zavesti, zgodovina zametovala med absurdnosti tega sveta.

To je torej pot, po kateri Ofelija kot objekt Hamletova ljubezni postane zanj nekaj nemočnega, nekaj, kar je treba zaničevati in obmetavati s sarkazmi. Vendar pa je ključ do te poti v prizoru na pokopališču, v ravsanju med Hamletom in Laertom za Ofelijino truplo.

Kaj je tisto, kar Hamlet, ob pogledu na izraze Laertovega žalovanja za Ofelijo, ne more požreti? — če ne to, da se v tem izraža nekaj, kar je več kot on sam. Zares, Hamlet Laerta občuduje, o njem se izraža v superlativih,

„I'll be your foil, Laertes; in my ignorance/Your skill shall, like a star i' the darkest night,/Stick fiery off indeed." (H,V/2)

— v terminih grafa bi lahko rekli, da se za $ raven spekularnega odseva izraža v členih I(A), ideala jaza/„d'ideal du moi". (cf. J. Lacan, Subversion du sujet...; op.cit., str. 168/69)

V tem seveda za subjekt ni nič zadovoljujočega, na ravni jaza bo to sprožilo signal tesnobe — mržnja do bližnjika, ki ga občudujemo, ki vzbuja našo agresivnost proti njemu, je reakcija na ta signal in kaže na objekt mali *a*/objet petit *a*:

„Ta ideal, ki je ideal jaza, je, v skladu s hegljansko formulo o nemožnosti sožitja, tudi tisti, ki ga je treba ubiti." (0?26-27, 25)

Iz tega aspekta je prizor na pokopališču čista inverzija tistega, kar postane Ofelija za Hamleta po srečanju z duhom — z ovinkom čez objekt mali *a*, ki podobi drugega vrne njeno konsistenco: v Laertovem žalovanju je za Hamleta neznosno prav to, kako se v narcisistični podobi integrira objekt žalovanja, ta več v njem mu skuša iztrgati kot svoj objekt želje. Drugače rečeno: objekt žalovanja, ki se na ravni *i(a)* integrira kot objekt mali *a*, bo za subjekt S postal objekt v želji — torej kot člen v $ ◊ a — tako, da bo vso svojo pozornost posvetil podobi drugega, oziroma tistemu, kar jo v njej presega. V bistvu gre za to, da poskusimo klobčič, kot se odvije v zadnjem dejanju, zgrabiti na temle presečišču: neki partikularni objekt, ki je objekt ljubezni in se nanaša na imaginarno, se na ravni narcisistične podobe integrira kot objekt mali *a*, ki se nanaša na realno, medtem ko za subjekt ta objekt nastopi kot imaginarni objekt v fantazmi, ki se nanaša na simbolno; gre torej za tri objekte, ki jim pripadajo tri polja in jih bistveno opredeljujejo, medtem ko moramo v presečišče teh treh polj situirati označevalec (-1), označevalec manka v Drugem, za katerim se potika Hamlet vzdolž in počez po komadu, da bi izvršil odredbo očetovega duha.

Cena, ki jo Hamlet plača za svoje rogoviljenje po pokopališču, je dvoboj, v katerem že vnaprej nima nobene šanse: Laertes bo nastopil z zastrupljenim rapirjem, v dogovoru s Claudijem, dvoboj je past, v katero naj se ujame — ne več Hamletovo norenje, temveč njegova čast. V dvoboju stavi nanj Claudius, Hamlet pa se v pretep poda dobesedno na njegov račun — še vedno podvržen trenutku Drugega; v pripravah na dvoboj — mislim na znamenit dialog med Hamletom in bebastim dvorjanom Osricem, ki Hamleta v Laertovem imenu izzove — ni nobenega namiga, po katerem bi lahko sklepali, da Hamlet ve, za kaj bo v dvoboju konec koncev šlo.

Začetek dvoboja: izmed rapirjev, ki so borilcema na izbiro — denimo, da jih je šest, sicer pa njih število ni pomembno —, bo Leartes vzel — ,sedmega, zastrupljenega. Dva spopada sta mimo, premoč je celo preveč očitno na Hamletovi strani in — tu postane vrsten red zelo pomemben, ker gre spet za izštevanko, le da v obratnem vrstnem redu —, po drugem spopadu kraljica izprazni kupico z zastrupljenim vinom, namenjena je Hamletu. Tretji spopad: še vedno nič, nato pa v interimu, ko je spopad že prekinjen, Laertes zaloti ne dovolj čuječnega Hamleta in ga oprasne — dovolj, strup v njem že učinkuje. Naslednji raztežaj: nihče ne ve od kod, ampak naenkrat nastane ravs in kavs, prerivanje na borišču, iz njega bo Hamlet odnesel — zastrupljeni rapir v roki in že je zadet tudi Laertes. Naslednji raztežaj: kraljica omahne, umira — „O my dear Hamlet!/The drink,

the drink; I am poison'd". Zdaj pade Laertes — toda preden uspe izdihniti, bo s prstom pokazal — kam drugam kot na Claudiusa: „The king, the king's to blame."

In šele v tem trenutku, za ceno treh smrti — Hamlet je medtem zvedel tudi za svojo — je Claudius dostopen Hamletu, šele v tem, trenutku je tudi zanj moč reči, da je umrljivo bitje, godno za zakol — v cvetu greha Ko Hamlet poseka Leartesa, mu je s tem — v skladu s formulo „Ljubim te, ker pa v tebi nepojasnljivo..." — odprt dostop do svoje želje, ki je vselej že — ne da se izogniti temu, da to tako izlizano formulo še enkrat ponovim — želja Drugega. Vendar pa — Drugi kot mesto resnice je za Hamleta sumljivo mesto; nič nenavadnega, to je tako rekoč edino, kar je od očeta dobil v dediščino.

Toda to še ne zadošča. Pasti mora še mati na mestu Drugega in šele zdaj bo Claudius kot njena opora dobesedno zabingljal, nemočno izvisel — kot vsako drugo nebogljeno, grešno revše. V bistvu smo se v loku vrnili na začetek „Hamleta", k enigmatičnemu „ubij", s katerim očetov duh pošlje svojega sina križem kražem po komadu: ta „ubij" se vselej nanaša na točko, s katere se izreka, s tem, da je za subjekt realizabilen samo prek svojega lastnega izničenja, prek odpovedi svojemu lastnemu življenju. V zaključku sta si Ojdip in Hamlet, vsem razlikam, na katere sem bil spotoma skušal opozoriti, navkljub, povsem identična.

Iztok Saksida

M

Prvi Langov zvočni film *M* (1931) se prične z zvokom oziroma glasom, otroško pesmijo, ki jo slišimo, preden vidimo sliko otrok, ki jo pojejo. Otroci na dvorišču obkrožajo deklico, ki poje: „Čakaj, čakaj malo, prišel bo črni mož s sekirico in te razsekal" (po francoskem prevodu scenarija, objavljenega v Avant Scene Cinema, št. 39, 1964). Tedaj pokaže s prstom na neko deklico v krogu in ji reče: „Ti si izločena." Deklica se umakne in pesem se znova prične, v *off*, medtem ko kamera zaokroži po kantah za smeti v kotu dvorišča, se vzpenja po zidu bedne stavbe in se ustavi na balkonu, kjer se suši perilo. Na balkonu se pojavi noseča ženska s košaro, se skloni čez ograjo in zavpije na otroke: „Vam nisem že prepovedala peti to grozno pesem!" Otroci ne odnehajo in ženska reče sama sebi: „Zmerom ta prekleta pesem!" Zapusti balkon, medtem ko se v *off*, zunaj polja, nadaljuje otroško petje. Ženska izroča košaro perila gospe Beckmannovi, ki se pojavi na kuhinjskem pragu, in ji z naveličano gesto reče: „Otrokom lahko kar naprej prepoveduješ to grozno pesem o morilcu, pa ti bodo z njo ves dan polnili ušesa... Kot da nimajo dovolj tega morilca." Beckmannova ji odvrne: „Ah, pustite jih, dokler pojejo, vsaj vemo, da so še tu."

Ta uvodna otroška pesem je domala povzetek filma v celoti, saj so v njej zgoščene njegove temeljne razsežnosti: z otroci, ki pojejo o „črnem možu", napoveduje glavno temo filma — temo morilca otrok, kot tudi način morilčevega prvega nastopa — pojavil se bo kot mračna senca, ki sega čez deklico. Morilec otrok je že predmet otroške pesmi, s katero se film prične, kar pomeni, da so grozljivi dogodki, ki so se pričeli že „pred" filmom, zajeti ravno v trenutku, ko so s svojimi učinki strahu prevzeli že vse mesto in ko so prejeli že takorekoč „legendarni" status (o njih poje pesem) oziroma imaginarno in fantazmično vrednost: ljudje vidijo morilca v vsakem „sumljivem" moškem, ki nagovarja tujega otroka, drug drugega ovajajo policiji, se sumničijo itn. Lang je v nekem tekstu zapisal, da ga je zanimala prav ta „fantastična" razsežnost v realnih dogodkih:

„Kadar se pripeti kakšen grozni zločin, se zmerom pojavi nekaj tipičnih spremljevalnih dogodkov: psihoza strahu med prebivalstvom, samoobtoževanje debilov, ovadbe na policijo, v katerih se razbremenjujejo vsa otroštva in ljubosumja, ki so se v ljudeh nakopičila v dolgih letih skupnega življenja."

V tekstu „Zakaj me zanima zločin?" znova potrdi fantazmično vrednost zločina in zložincu celo pripiše vlogo „fantom svobode":

„Zadostuje, da se zločinec pojavi, in že se osvobodi v nas kompleks emocij, ki so bile tako globoko zakopane, da jih silovito zavračamo. A prav to zavračanje je dokaz naše tesnobe, sluteče možnosti, da ob spletu okoliščin, ki zmorejo minirati s stoletji civilizacije naložene prisile, vi ali jaz postanemo zločinci."

Lotte Eisner prav tako ob filmu *M* navaja Langovo idejo, da lahko vsak od nas postane morilec v določenih okoliščinah, in jo skuša še biografsko podpreti s podatkom, da so Langa samega osumili sokrivde pri smrti njegove žene, ki je storila samomor, ko je zagledala v njegovem objemu Theo von Harbou, scenaristko večine Langovih nemških filmov.

Toda vrnimo se k uvodni pesmi: kolikor nakazuje „legendarni" status morilca otrok, bi utegnila prav kot uvodni kader — delovati tudi kot zgolj otroška igra, zato je potrebna njena takojšnja negacija (prepoved), ki zagotovi realnost „črnega moža". Otroci pesem večkrat ponavljajo ter tako očrtujejo „portret" zločinca oziroma njegovo notranjo prisilo k ponavljanju zločina. Ponavljalno petje pesmi pa poteka hkrati kot igra, v kateri otroci zasedajo vlogi žrtve in morilca. In ta krogotok identifikacijske igre na dva načina napotuje k morilcu: s figuro kroga, kajti morilca bodo ujeli tako, da ga bodo obkrožili, mu zaprli izhod, in s figuro imaginarnega zrcaljenja žrtve v krvniku in krvnika v žrtvi. Predstavo tega srhljivega zrcaljenja bi lahko videli v odsevih na šipah: „M" stoji pred trgovino z orožjem, nakar je v protikadru prikazan tako, da je njegov obraz, ki gleda v izložbo, ujet v okvir odsevov nožev na šipi. V istem okviru se nato zrcali podoba deklice, ki se je ustavila v bližini izložbe; „M" opazi ta odsev, to zrcalno podobo, ki ga s fascinantno močjo vabi k sebi, ob kateri mu zastane dih in mora, omotičen, zapreti oči, ki so se prej od groze razprle.

Otroška pesem o morilcu prikliče mater oziroma bodočo mater (nosečo žensko s košaro), ki jo prepove in prekolne. Toda tu je bistvena sama forma prepovedi, ki je naravnost obsesivna („Otrokom lahko kar naprej prepoveduješ...") in kot taka simptomatična: medtem ko je za Beckmannovo otroška pesem jamstvo, da „so še tu", je za nosečo žensko nekaj neznosnega, nekaj, česar ne prenese, a kar jo — vsakič ko jo sliši — prinese, privabi ali prikliče na balkon, da bi jo prepovedala in preklela. Pesem jo torej privablja in odbija hkrati, kar jo ravno določa kot objekt nezavedne želje. Mar tedaj v tej prepovedi, ki zagotavlja realnost „črnega moža", ne gre obenem za realnost želje tega „moža"?

Otroška pesem pa kliče morilca tudi s tem, da napotuje h Griegovi melodiji, ki jo „M" žvižga in ki ga tudi izda: odkrije ga nekdo, ki lahko samo sliši (slepi berač) in ki ga napravi vsem vidnega, ko ga njegov pomočnik zaznamuje z usodno črko „M".

Besedici „čakaj, čakaj" zadostujeta za evokacijo temeljnega afekta, ki bo določal že naslednji prizor: to je afekt pričakovanja, tesnobnega čakanja, temelji afekt fikcije groze.

Gospa Beckmann je v kuhinji in pogleda na stensko uro, ko kukavica zapoje poldne. S petjem kukavice se pomeša *off* zvok cerkvenega zvona. — Na ulici nekaj staršev čaka na otroke pred šolo. Oglasi se zvonec, iz šole pridejo otroci, med njimi deklica z balonom; poslovi se od sošolk in ko namerava prečkati cesto, policist ustavi promet. — Beckmannova v kuhinji pogrinja mizo. — Deklica teče z balonom po pločniku živahne ulice; ustavi se ob stebru s plakatom z mastnim napisom „Kdo je morilec?". Dekličin balon se odbija od plakata, na katerem se pojavi senca moškega s klobukom, in *off* glas deklico nagovori: „Imaš lep balon ", in ko se senca skloni: „Kako ti je ime?" Deklica v *off* pove svoje ime: „Elsie Beckmann." — Beckmannova pripravlja kosilo, vmes veliki plan ure; na stopnicah zasliši korake in hitro odpre vrata. Po stopnicah se vzpenjata dve deklici, ki Beckmannovi odvrneta, da Elsie ni šla z njima domov. Beckmannova gleda za njima, potem se ozre navzdol proti praznim stopnicam. — Moški s klobukom in Elsie stojita pred slepčevo stojnico z baloni; moški požvižguje Griegovo melodijo in kupi deklici balon v obliki lutke. — V kuhinji pozvoni in Beckmannova plane k vratom, kjer se pojavi raznašalec tedenskih revij: ponuja ji novo napeto, ganljivo in senzacionalno nadaljevanje romana. Beckmannova razočarana vzame revijo in vpraša raznašalca, če je videl njeno hči Elsie; stopi na hodnik, se skloni čez ograjo nad praznim stopniščem in v *off* zakliče „Elsie, Elsie!" Vrne se v kuhinjo, kjer ura v velikem planu kaže tri, odpre okno in zaskrbljeno kliče Elsie. Nato se njen klic v *off* razlega po praznem stopnišču, po praznem podstrešju in ob praznem stolu v kuhinji. — Izpod grmovja se prikotali Elsijin balon, medtem ko se njen drugi balon v obliki lutke dvigne v zrak in se zaplete v telegrafske žice, kjer ga veter zvija in končno odnese; v *off* se še zadnjič zasliši materin klic. Zatemnitev.

Zatemnitev je tukaj klasična interpunkcija, ki vse dosedanje prizore zapira v sklenjeno sekvenco, katere otvoritveni in sklepni akt je glas (otroško petje, materin klic), ki vznikne na črnem ekranu in v njem potone, torej glas, povezan z neko odsotnostjo, zgubo. Iz teme se oglasi kot otroško petje, ki kliče „črnega moža", svojo smrt, in prikliče bodočo mater, ki ga prekolne in prepove, kot da bi napovedovala njegov molk. Potem se ta, ki ga je iz teme klical otroški glas, pojavi kot govoreča senca, ki jo gledalec takoj prepozna kot grožnjo, medtem ko Elsie vidi in sliši nekoga, ki je z njo tako ljubezniv, kot da bi bil njen oče. Njen „oče" (v filmu sicer nikoli omenjen) je pravzaprav le toliko, kolikor bi to lahko bil tudi gledalec. „M" stoji zunaj polja in je v kadru navzoč prek sence in glasu. Njegova senca pada na desno stran plakata, ob katerem stoji Elsie, ki gleda navzgor proti zunanjosti polja. To je dialoški prizor, ki je običajno montiran v klasični figuri kader/protikader. Ta figura opisuje izmenjavo govornih mest dveh oseb, praviloma — oziroma vsaj v klasičnem filmu — na ta način, da vsak kader zaporedoma pokaže eno od obeh oseb, ki se predstavi z obrazom proti kameri. Bistvena vloga te montažne figure je v tem, da ureja „igro pogledov", tudi (in predvsem) gledalčevega pogleda: oseba, ki je v prvem kadru pokazana v obraz, gleda v smeri sebi nasprotnega prostora zunaj polja, kar pomeni, da jo gledalec vidi z vidika te odsotne osebe, ki je zunaj polja. Čim se pojavi drugi, ki pokaže sogovornika prve osebe, gledalec pod učinkom spoja na osi pogleda poistoveti svoj pogled s pogledom osebe iz prvega kadra.

Pri Langu je ta figura prava past za gledalca: kadru z Elsijinim obrazom, ki gleda proti možu zunaj polja, ne sledi protikader, ki bi pokazal obraz „črnega moža", marveč je ta kot govoreča senca že navzoč pri prvem kadru. In ta senca je vsaj metaforično tudi gledalčeva, ki se prek Elsijinega pogleda znajde na mestu morilčevega (v *Oporoki doktorja Mabuseja* pa se gledalec že skoraj povsem prevesi na ekran).

„M" je uveden z avro grozljivosti in skrivnosti prav kot govoreča senca, se pravi, kot na pol fantomska figura. Njegove naslednje pojavitve se postopno razkrivajo in karakterizirajo (v nekem trenutku se spakuje pred zrcalom), toda v njih ostaja „M" nem; in medtem ko je bila njegova grozljivost v prvem nastopu učinek tega, da se je pojavil le z glasom in kot senca, je zdaj — ko nastopa kot konkretna podoba — sam le preplašena in zgrožena oseba, psihotična figura, odrezana od sveta, zavita sama vase, spačena v svoji zrcalni podobi. A ta „spaka" je prav psihotični otrok, otrok v „M", ki ga ta z vsakim umorom, s katerim se ga skuša v svojem fantazmatičnem scenariju osvoboditi, v sebi samo globlje utrdi (ni naključje, da je njegov konec povezan s trenutkom, ko mu žrtev uide, ko mu torej „osvoboditev" spodleti). In ko „M" nazadnje (na „sodnem procesu") spregovori, točneje, ko glas, ki je bil sprva grozljiva govoreča senca, prejme telo, oziroma ko telo, ki zgolj kot podoba ni imelo dostopa do besede in se je mešalo s svojimi odsevi in odsevi svoje žrtve, ko torej to telo prejme glas, tedaj je „M" le še navaden in beden smrtnik: nič več grozljiv in nič več psihotičen, kajti svoja dejanja opravičuje in pojasnjuje z norostjo, ki nastopa tudi kot neka figura inverzije. Če je bilo mesto ustrahovano z neznanim morilcem, se zdaj ta sam predstavlja kot žrtev neznanega glasu v sebi; sprva grozljiva govoreča senca, je zdaj sam zgrožen pred glasom v sebi in hkrati pred tistimi, ki so prav tako *off* — glasovi „porote".

Na tistem plakatu, kjer se je pojavila morilčev senca, je bilo z mastnimi črkami zapisano: „Kdo je morilec?" Napis je seveda zavajajoč, saj nikakor ne gre za tip filma, kjer je neznanka storilec. Pri Langu, ki rad — kot sam pravi — že takoj na začetku pokaže karte, je storilec hkrati znan in neznan: znan gledalcu, ki se tako z njim zaplete v identifikacijsko razmerje, in neznan drugim osebam in figurantom pripovedi. S tem je povezana nekoliko drugačna struktura suspenza od Hitchcockovega, ki je sicer prav tako znan po svojem preziru do tipa kriminalk „whodunit" (kdo je storilec), kot ga je sam imenoval. Hitchcocka je bolj zanimal motiv „lažnega krivca" oziroma prenešene krivde, medtem ko je pri Langu — seveda je primerjava preveč površna — poudarek na stigmatiziranju krivca. Stigmatiziranje je predstavljeno kot družbeni proces ter kot osebna usoda ožigosanega: po prvem vidiku (ta je v ospredju v *M* in *Furiji*) gre za določanje neznosnega izvržka, kar seveda pomeni, da je v njem reprezentirano nekaj, kar je v tem občestvu in njegovih članih potlačeno in kar nastopa kot vrnitev potlačenega. Drugi vidik — zločin, krivda kot posameznikova „usoda" — pa je bržkone tisti, v katerem so tako radi videli langovski fatalizem in determinizem in v tej luči interpretirali domala vsak Langov film. Toda s to občo temo „usode" ne dosežemo veliko, če ne upoštevamo tega, kar se dogaja na površini: dejali bi celo, da nas preslepi za vse tiste konkretne oblikovne elemente, ki so lahko še veliko bolj „usodni" kot sama tema „usode".

V *M* je ožigosanje izvržka, „izmečka" takorekoč dobesedno, saj je konkretizirano v gesti, ki pritisne morilcu črko M na hrbet. „M" je markiran, zaznamovan, da bi ne bil ve kdorkoli. Prav to je namreč najbolj neznosno: da je morilec lahko nekdo, ki sedi poleg vas. In tukaj se spet pokaže Langovo mojstrstvo, ki izvleče realne in v svoji realnosti srhljive in groteskne učinke prav iz tega, da nekaj, kar bi morali vzeti le metaforično ali kot „nevtralno" izjavo, predstavi v dobesednem pomenu: Tak je, denimo, prizor, ki učinkovito prikaže vlogo množičnih občil: v kavarni nekdo glasno bere časopis — to branje se oglasi kot podaljšek oziroma nadomestek radijskega glasu iz prejšnjega kadra ter tako nakazuje, da vsi mediji trobijo isto — in ko pride do stavka „Morilca nihče ne pozna. Pa vendar je med nami: tvoj sosed je lahko morilec", že takoj naslednji kader pokaže gospoda, ki sumniči svojega soseda ob kavarniški mizi.

Morilec je torej nekdo iz množice, a dokler ni zaznamovan, določen kot „izjema", je vsa množica zaznamovana z zločinom. Množica postane delirantna, nerazlikovana psihotična masa, kjer pod učinkom medsebojnega sumničenja, obtoževanja in ovajanja poniknejo vse socialne vezi in razlike (berači zalezujejo ugledne meščane, ugledni meščani drug drugega ovajajo policiji ipd.). Situacija je že tako delirantna, da mora celo policija zavrniti sodelovanje javnosti, ker jo ta s številnimi ovadbami zavaja k brezlodnim preiskavam, ki pa seveda za tiste, ki so bili v „postopku", predstavljajo ravno toliko ožigosanj in osramotitev. Ta „nadležni" učinek slepih preiskav pa deluje tudi (in zlasti) v podzemlju, v kriminalnih krogih, ki pa jih to policijsko motenje njihove redne dejavnosti niti ne prizadene toliko kot dejstvo, da policija išče morilca — „to pošast", kot se izrazi šef lopovske „Zveze" Schränker — v njihovih vrstah. V njihovih vrstah ima pač zločin bistveno drugačno vlogo kot v okoljih „poštenih" državljanov: za kriminalce je zločin neke vrste „nesreča pri delu" (Schränker), medtem ko je za „poštene" občane to nekaj, kar sicer nima nič opraviti z njihovo vsakdanjostjo, zato pa prej z nezavedno določenostjo njihovih intersubjektivnih razmerij, kot dokazuje lahkota, s kakšno drug v drugem vidijo zločinca. Če torej neznani morilec med „poštenimi" občani sproži pravi identifikacijski delirij, pa je med kriminalci ravno obratno: oni se ne marajo prepoznati v tem podobniku, ki jim ga policija podtika, z njim nočejo imeti nič

skupnega, on jim ni podoben, marveč je nekaj radikalno drugega — „pošast". In kaj ga v njihovih očeh konstituira kot „pošast"? Prav to, da je po eni strani morilec kakor oni (Schränker je trikratni zločinec), da je njihov človek, njim domač, po drugi strani (in obenem) pa je „tujec" (Schränker), ker mori nesmiselno, ker njegov zločin ni „nesreča pri delu". Lopovska druščina sicer živi v nasprotju z zakonom, kolikor si pač na nezakonit način prilašča dobrine občanske družbe, vendar je kot taka le njen negativni, toda sestavni del, ki mora celo veliko bolj trdo in nevarno delati, da bi prišel do istega, kar ima „pošteni" del (a navsezadnje je lopovska druščina od občanske družbe in države prevzela tudi organizacijsko in hierarhično strukturo, ki se je celo bolj disciplinirano drži kot občani in državljani — od tod tudi njena učinkovitost). Interesi lopovske druščine (oziroma „Zveze") so potemtakem identični interesom občanske družbe, prostitutke in potepuhi pa imajo materinska in očetovska čustva nemara celo bolj razvita kot družinski očetje in matere (tako namreč policistu sugerira dovolj kompetentna oseba — lastnica igralnice in javne hiše).

Ta neznosni moment, ki ga za kriminalno „Zvezo" predstavlja pojav „M", je tedaj v tem, da jo Zakon identificira s to grozljivo senco ter ji tako ruši podobo, ki jo ima sama o sebi: identificirati lopovsko druščino z „norim morilcem otrok, pomeni počistiti jo z nesmiselnim zločinom, z golo destrukcijo, če ne kar s „čistim" zlom, ki se znaša nad poosebljeno nedolžnostjo („otroci"), medtem ko se ta druščina sama vidi z očmi občana, ki le krši zakone in se zločina raje izogiba ali ga jemlje kot „nujno zlo". „M" zato ni le nekdo, ki meče senco na njeno podobo, marveč nekdo, ki jo od znotraj ogroža in razkraja. In prav to ga določa kot tistega, ki mora biti izločen, izničen, žrtvovan, da bi se kriminalna „Zveza" lahko znova zacelila: lopovska druščina se konstituira kot občestvo, ko določi „M" kot izvržek, ki ga mora s svojega telesa odstraniti. Medtem ko je torej pojav neznosnega in nesmiselnega morilca otrok za občansko družbo predstavljal moment njene sprevrnitve v psihotično množico, pa je lopovski druščini pomagal znova najti njeno podobo in družbeno vlogo, v kateri je lahko odigrala tudi partijo Zakona (maskiranega v usnjenega Schränkerja, ki s črno rokavico pokaže na zemljevid mesta).

To priličenje kriminalne „Zveze" zakonski instanci je reprezentirano s paralelno montažo, ki izmenjuje prizore zasedanja lopovskega vodstva s prizori policijskega štaba. Paralelna montaža je primitivna oblika gradnje suspenza, ki je tu prav v sočasnem načrtovanju strategije za izsledite v in ujetje „M", s tem da ta sočasnost — skandirana s podobnimi trenutki zastoja v iskanju rešitev, s podobnimi gestami na eni in drugi strani in končno z gostim cigaretnim dimom, ki zamegljuje obrise figur obeh skupin — proizvede učinek „sorodnosti" med obema stranema. Tako je Lang spet sprevrnil neko klasično montažno figuro: če je namreč v „primitivni" obliki suspenza, doseženega s paralelno montažo, šlo za izmenjavo prizorov z nasprotnimi vektorji (npr. zasledovalec/zasledovani, neka nedolžna družinska scena in nevarnost, ki se pripravlja zunaj hiše ipd.), pa je v tej sekvenci *M* suspenz ravno v vzpostavljanju „sorodnosti", celo prežemanja dveh strani, ki sta si sicer nasprotni. Medsebojno prežemanje obeh strani doseže višek v prizorih, kjer kriminalna „Zveza" organizira „sodni proces" proti „M", medtem ko lahko policija odkrije morilca le s pomočjo kriminalca in prek odpadkov, ki bi nemara lahko veljali za metaforo lopovske kategorizacije „M" kot izmečka. Toda medsebojno prežemanje je možno le na nekem skupnem temelju, ki ga predstavlja obojestranska identifikacija „M" kot brezna negativnosti. Ta identifikacija pa ne implicira le eksterminacijne „M", marveč — in to je bistveno — tudi projekt vsesplošnega nadziranja in zalezovanja, ki med občani oprezuje za vsako gesto, ki bi jih lahko „izdala" oziroma dala prepoznati „blaznega" morilca. Tako je s „koordinirano" policijsko-lopovsko akcijo zajeto vse mesto, vsa populacija, od tiste, ki je zabeležena v kartotekah zaporov in azilov za duševno bolne, pa do vsakdanjih in slučajnih pasantov na ulici.

Toda, mar se s tem teror in strah, ki ga „M" seje med prebivalstvom, ne prenese na drugega nosilca? Mar ni „M" ravno ime za prenosnika ali posrednika, *Mittler*, prek katerega se prav iste vrednosti, ki se v njem artikulirajo (norost, zločin, teror, groza ipd.), porazdeljene zunaj njega in krožijo po družbenem prostoru? „M" še zdaleč ni le nekdo, neka realna oseba, ki mori otroke: „M" je v otroški pesmi in v materinski grozi in želji, je v ovadbah in obtoževanjih, na plakatih in v množičnih občilih, v policijskih preiskavah in zalezovanju mimoidočih, v ministrovem ukazu in končno v zločinskem projektu eksterminacije. Vsa družba je globoko zaznamovana s črko M, kar pomeni, da se s tem, ko vpisuje „M" v svoj normaliziran sistem konfiguracij (v svoja občila, plakate, govore, odredbe, kartoteke itn.), sama figura v „M". Ko določa in odreja norost „M" kot svojo zunanjost in radikalno drugost, kraj terorja in destrukcije, ta družba s svojo zakonsko in zunajzakonsko instanco vzbuja sum, da je norost njeno lastno notranje jedro oziroma da funkcionira kot sistem produkcije in eksploatacije te iste energije terorja in destrukcije, ki jo skuša tako divje zamaskirati in prenesti v „M".

Črka M potemtakem bolj kot domnevna začetnica besede morilec učinkuje kot nesmiselni označevalec, ki s svojim blodnim kroženjem sredi družbene „množice" sprevrže razlike, ki jo konstituirajo, pretrga vezi, ki jo spletajo v vozel, in končno doseže, da se zunajzakonska sfera, sfera zločina, znajde v vlogi Zakona oziroma namestnika Zakona. A ta zamenjava ne pomeni preprosto, da je Zakon nemočen ali nesposoben, marveč prej to, da kot varuh občestva implicira zločin, kolikor se to občestvo zaceli kot celota le tako, da žrtvuje „blazneža", ki reprezentira vse tisto, kar je samo potlačilo.

„M" se tedaj nemara še najbolje ponuja kot začetnica nemške besede *Mal*, ki pomeni znamenje, pa tudi madež. Tukaj bi dejali: znamenje, črka M kot madež, ki pervertira vsa intersubjektivna in družbena razmerja, ki vso površino mesta podvoji z grozljivo sencoin „denaturira" vse njegove elemente — poslovna stavba, kjer lopovi iščejo skritega morilca, se sprevrže v „norišnico", kavarna se spremeni v „avditorij" in hkrati „dramatično predstavo" časopisnega članka o morilcu, izložbe trgovin dobijo simbolične vrednosti, vsaka smet, vsak odpadek postane indic itn. Toda „M" funkcionira kot madež zgolj oziroma natanko do trenutka, ko je M naslikan (nem. *malen)* na morilčevem hrbtu: ta gesta, ki zariše črko M, je za občestvo dejansko „odrešilna", to je neke vrste križno znamenje nad zlom, *malitia* (lat.), madežem, *Mal*, ki se je prav kot neviden razlil čez vse mesto in izzval vidne učinke v obliki ovadb, obtožb, sumničenj, zalezovanj itn. Naslikanje črke M na morilčev hrbet potemtakem pomeni ravno zbris madeža (kar je nakazano tudi v „nedolžni" dekliški kretnji, ki skuša zbrisati to znamenje z morilčevega hrbta), uničenje zla, ki je sprevrglo občestvo v delirantno množico, katere elementi se vrtijo v vrtoglavem plesu zrcalnega odsevanja zla.

Film se sklene z istim materinim glasom v *off*, ki je nekoč klical Elsie, a dosegel le balon ter nato potonil v zatemnitvi. Tedaj je materin klic segel do kraja, kjer ga realno ni bilo mogoče slišati — hčerko je dosegel tam, kjer ga ta ni mogla slišati, tj. na kraju svoje smrti. Materin glas je torej slišan prav tam, kjer bi realno bilo mogoče slišati le šume zločina. Tega pa ni videti ne slišati, da bi bil imaginarno — in zaradi manka videnja toliko bolj grozljivo — navzoč prek tega glasu, ki se — ločen od materinega glasu — širi z magično močjo vseprisotnosti in obvisi v zraku kot to „zračno" telo, balon v obliki punčke, morilčevo darilo, ki je deklici ušlo iz rok in zaplavalo proti materinemu glasu. In nemara je prav v tem srečanju „zračnega" telesa, ki reprezentira hkrati morilca in njegovo žrtev, z magično razsežnostjo materinega glasu vsa grozljivost in tesnobnost odsotnega, nevidnega in neslišnega, toda realnega zločina.

Zločin oziroma morilčevo smrt pa terja tudi „sodni proces", ki ga podzemlje, lopovska „Zveza" priredi proti „M". Najglasnejše so prav ženske, prostitutke, ki se sklicujejo na matere in histerično, „brez milosti" zahtevajo morilčevo smrt. To „maščevalno" furijo sproži „branilčev" predlog, da bi morilca vendarle predali policiji. Ta se nazadnje tudi pojavi, toda tako, da ostane nevidna, zunaj polja. Furija je na višku, vse vpije in kriči, lopovi in prostitutke z vseh koncev planejo proti „M", nenadoma pa otrpnejo in se zagledajo proti vratom kleti. Zaslišijo se žvižgi in klici „Policija! Roke kvišku!" Lopovska druščina počasi dviga roke, nazadnje to prezirljivo stori še vodja Schränker. Sledi kader z „M", ki je zgrbljen ob pregraji, se počasi dvigne in zbegano pogleda okoli sebe; v bližnjem planu se na njegovi rami pojavi roka, ki jo spremlja *off* glas „V imenu zakona". Tu je Lang dal gledalcem priložnost, da zasede nevidno, a mogočno mesto pogleda Zakona, in si deli z njim kratkotrajno in dvomljivo zmago, tako spodnešeno s črnim ekranom in materinim glasom, ki z izjavo „To nam ne bo vrnilo naših otrok" tisto potezo zakona izvotli s strahom. Toda materin glas je v formalnem pogledu, kot *off* glas, enak glasu zakona in glasovom prostitutk. In ti trije glasovi zarisujejo takole linijo: glas prostitutk je „v imenu mater" histerično terjal morilčevo smrt, glas policije je „v imenu zakona" blokiral to zločinsko željo, materin glas pa je iz teme klical „to ni tisto" in afirmiral manko, tesnobo.

Zdenko Vrdlovec

Ernesto Laclau

ONSTRAN POZITIVNOSTI DRUŽBENEGA: ANTAGONIZMI IN HEGEMONIJA +

SOOČENJE S POSLEDICAMI

Napravimo zaključke. Ni res, da je področje ekonomije samoregulacijski prostor, podrejen endogenim zakonom, niti to, da obstaja konstitutivni princip družbenih agentov, ki ga lahko fiksiramo v neko zadnje razredno jedro, niti da so razredne pozicije nujno mesto zgodovinskih interesov. S tega stališča si implikacije hitro sledijo. Od Kautskega dalje je marksizem vedel, da socialistična opredelitev delavskega razreda ne nastaja spontano, temveč je odvisna od političnega posredovanja intelektualcev. Vendar tako posredovanje ni bilo razumljeno kot *artikulacija* — se pravi, kot *politična konstrukcija* iz neenakih elementov. Imelo je epistemološko osnovo: socialistični intelektualci so v delavskem razredu *razbrali* svojo objektivno usodo. Pri Gramsciju je politika končno razumljena kot artikulacija in skozi njegov koncept zgodovinskega bloka je temeljna in radikalna kompleksnost vpeljana v teoretsko dojetje družbenega. Vendar je celo pri Gramsciju skrajno jedro istovetnosti hegemonega subjekta konstituirano na točki zunaj prostora, ki ga artikulira; logika hegemonije ne razkriva vseh svojih dekonstruktivnih učinkov na teoretični teren klasičnega marksizma. Padcu te zadnje utrdbe razrednega redukcionizma pa smo priče, ko sta sama enakost in hegemonija razrednih subjektov razcepljena v niz negotovo povezanih pozicij, ki potem, ko so teze o nevtralnem značaju produktivnih sil pozabljene, ne morejo biti navezane na nobeno nujno točko prihodnje združitve. Logika hegemonije, kot logika artikulacije in naključnosti, zdaj določa pravo identiteto hegemonih subjektov. Iz tega izhaja določeno število posledic, ki predstavljajo prav toliko izhodišče za našo nadaljno analizo.

1. Nefiksnost je postala pogoj vsake družbene identitete. Fiksnost vsakega družbenega elementa v prvih teoretiziranjih o hegemoniji izhaja, kot smo videli, iz trajne povezanosti med hegemonizirano nalogo in razredom, za katerega se je domnevalo, da je njen naravni *dejavnik*, medtem ko je bila v resnici vez med nalogo in razredom, ki jo je hegemoniziral, zgolj dejstvena ali naključna. Toda kolikor je naloga prenehala imeti kakršnokoli *nujno* vez z razredom, je njegova identiteta dana samo z njegovo artikulacijo znotraj hegemone formacije. Tako je njegova identiteta postala čisto relacijska. In ko je ta sistem relacij sam prenehal biti fiksen in stabilen — na ta način so možne prakse hegemonije — se zdi pomen vsake družbene identitete nenehno odložen. Velik trenutek „končnega" šiva nikoli ne prispe. Vendar s tem ne pade le sama kategorija nujnosti, ampak tudi ni več možno utemeljiti odnosov hegemonije v terminih naključnosti, ker je prostor, ki pojasnjuje nasprotje nujno/naključno, razpadel. Ideja, da bi hegemonsko vez lahko teoretično razumeli preko golega pripovednega izvrševanja, je bila očitna iluzija. Vez mora biti namesto tega določena v terminih novih teoretičnih kategorij, katerih status, kolikor skušajo dojeti tip relacije, ki ji nikoli ne uspe doseči istovetnosti s sabo, predstavlja problem.

2. Naj na kratko opozorimo na *dimenzije*, v katerih ta nefiksnost družbenega ustvarja svoje učinke. Prva pripada terenu politične subjektivnosti. Pri Rosi Luxemburg smo videli, da je bila simbolna dimenzija, ki je povezovala različne antagonizme in politične prelome, matrica novih družbenih dejavnikov, ki jih je Gramsci poimenoval „kolektivne volje". Ta logika simbolne konstrukcije družbenega je naletela na morfološkem nivoju na določene meje zaradi vztrajnosti ekonomske koncepcije zgodovine. Ko pa je to enkrat razrešeno, lahko različne oblike družbenega protesta prosto preplavijo razredne meje. (*Prosto*, to je, prosto vsakega a priornega razrednega karakterja bojev ali zahtev — seveda ne v smislu, da je *vsaka* artikulacija možna v dani zvezi). Toda če je to res, potem je za našo analizo možno izpeljati tri pomembne posledice. *Prva* se nanaša na vez med socializmom in konkretnimi družbenimi dejavniki. Pokazali smo, da ni logične in nujne relacije med socialističnimi cilji in pozicijami družbenih dejavnikov v odnosu do produkcije, in da je artikulacija med njimi zunanja, da ne izhaja iz nobene naravne težnje enega, da bi se združil z drugim. Drugače rečeno, njihovo artikulacijo je potrebno jemati kot hegemono relacijo. Iz

socialističnega stališča izhaja, da delavski boj ni konstantno napreden; odvisen je, *tako kot vsak drug družbeni boj*, od svojih oblik artikulacije znotraj danega hegemonega konteksta. Zaradi istega razloga je mogoče različna druga mesta preloma in demokratične antagonizme artikulirati v socialistično „kolektivno voljo" *na enaki podlagi* z zahtevami delavcev. Doba „prevladujočih subjektov" — v ontološkem, ne v praktičnem smislu — proti-kapitalističnega boja je dokončno minila. *Druga posledica* se nanaša na naravo „novih družbenih gibanj", o katerih se je v zadnjem desetletju veliko govorilo. Tukaj sta dve prevladujoči tendenci mišljenja v nesoglasju z našo teoretično pozicijo. Prva se loteva narave in učinkovitosti teh gibanj znotraj problematike prevladujočih subjektov družbenih sprememb: torej veljajo ta gibanja bodisi kot marginalna ali periferna glede na delavski razred (fundamentalni subjekt v ortodoksnem nazoru), bodisi kot revolucionarni substitut za delavski razred, ki se je integriral v sistem (Marcuse). Toda vse, kar smo do sedaj rekli, kaže, da ni privilegiranih točk za socialistične politične prakse; to je odvisno od „kolektivne volje", ki je s trudom zgrajena iz številnih neenakih momentov. Prav tako se ne moremo strinjati z drugo prevladujočo tendenco v diskusiji o novih družbenih gibanjih, ki vztraja na a priorni uveljavitvi njihove narave. Politični pomen gibanja lokalnih skupnosti, ekološkega boja, gibanja seksualnih manjšin ni dan od začetka: odločilno je odvisen od svoje hegemone artikulacije z drugimi boji in zahtevami. *Tretja posledica* se nanaša na model ustvarjanja odnosa med različnimi opozicijami subjekta, ki jih je naša analiza želela de-totalizirati. Toda če bi se razsrediščenje zaustavilo na tej točki, bi nam uspelo uveljaviti le nov model fiksnosti: fiksnost različnih decentriranih pozicij subjekta. Če same niso fiksne, potem je jasno, da logika detotalizacije ne more prosto uveljaviti *ločitve* različnih bojev in zahtev, in da artikulacija ne more biti dojeta zgolj kot povezanost neenakih in popolnoma konstituiranih elementov. Radikalizacija koncepta „naddoločenosti" nam bo tukaj dala ključ za specifično logiko družbenih artikulacij.

3. Zdelo bi se, da logika naše analize pomeni, da bi morali sam pojem „hegemonije" postaviti pod vprašaj. Diskurzivna področja pojavljanja in veljavnosti teh kategorij so bila prvotno omejena na teoretični teren razcepa. Razred, ki se je konstituiral na nivoju esenc, je prišel v nasprotje z zgodovinskimi nalogami, ki so ga prisilila, da sprejme nalogo, tujo njegovi naravi. Toda po eni strani smo videli, da ta razcep ni mogel preživeti zloma razlik med tema dvema ravnema; po drugi strani pa, kolikor je v demokratični smeri obstajal nek napredek, je hegemonizirana naloga spremenila identiteto hegemonega subjekta. Ali to pomeni, da je bila „hegemonija" zgolj prehoden koncept, moment v razkroju esencialističnega diskurza, in nesposobna to preživeti? V naslednjih dveh poglavjih bomo poskušali pokazati, da to ni ustrezen odgovor, in da so napetosti, ki so bistvene za koncept hegemonije, bistvene tudi za vsako politično in, strogo rečeno, za vsako družbeno prakso.

Artikulacija in diskurz

V kontekstu tega razpravljanja bomo imenovali *artikulacija* sleherno prakso, ki vzpostavlja takšno relacijo med elementi, da je njihova istovetnost modificirana kot rezultat te artikulatorične prakse. Strukturirana totalnost, ki rezultira iz artikulatorične prakse bomo imenovali *diskurz*. Diferencialne pozicije, kolikor so artikulirane znotraj diskurza, bomo imenovali *momente*. Nasprotno pa bomo imenovali *element* vsako razliko, ki ni diskurzivno artikulirana...

Če sprejmemo, .. da diskurzivna totalnost nikoli ne obstoji v obliki preprosto *dane in razmejene* pozitivnosti, potem bo relacijska logika nepopolna in prežeta z naključnostjo. Prehod od 'elementov' k 'momentom' ni nikoli povsem izvršen. Tako vznikne nekakšna nikogaršnja zemlja (*no-man's land*), ki omogoči artikulatorično prakso. V tem primeru ni nobene družbene istovetnosti, ki bi bila povsem zaščitena pred diskurzivno zunanjostjo, ki jo deformira in ji preprečuje, da bi postala povsem suturirana + +. Tako istovetnosti kot relacije izgubijo svoj nujni značaj. Relacije kot sistematična strukturalna množica ne morejo absorbirati istovetnosti; toda ker so istovetnosti čisto relacijske, je to zgolj drug način, da rečemo, da ni nobene istovetnosti, ki bi bila povsem konstituirana.

Ker je tako, postane vsak diskurz fiksacije metaforičen: dobesednost je dejansko prva med metaforami.

Tukaj pridemo do odločilne točke našega argumentiranja. Nepopolni značaj sleherne totalnosti nas nujno pripelje do tega, da opustimo kot področje analize premico *'družbe'* kot strukturirane in samoopredeljene totalnosti. 'Družba' ni veljaven objekt diskurza. Ni nobenega posameznega osnovnega načela, ki bi fiksiralo — in s tem konstituiralo — celotno polje razlik. Nerazrešljiva napetost notranjosti/zunanjosti je pogoj sleherne družbene prakse: nujnost obstoji zgolj kot parcialna omejitev polja naključnosti. Na tem področju, kjer nista možni niti totalna notranjost niti totalna zunanjost, se konsituira družbeno. Zaradi istega razloga, zaradi katerega družbenega ne moremo reducirati na notranjost fiksiranega sistema razlik, ni mogoča tudi čista zunanjost. Če naj bi bile entitete *povsem* zunanje druga drugi, bi morale biti povsem notranje v razmerju do samih sebe: se pravi, imeti bi morale povsem vzpostavljeno istovetnost, ki je ne bi subvertirala nobena zunanjost. Prav to pa je tisto, kar smo pravkar ovrgli.

To polje istovetnosti, ki mu nikoli ne uspe, da bi se povsem fiksiralo, je polje naddoločenosti.

Tako nista mogoči niti absolutna fiksnost niti absolutna ne-fiksnost. Zdaj bomo obravnavali ta dva zaporedna momenta, začenši z ne-fiksnostjo. 'Diskurz' smo opredelili kot sistem diferencialnih entitet — se pravi, momentov. Toda pravkar smo videli, da takšen sistem obstoji zgolj kot parcialna omejitev 'presežka pomena', ki ga subvertira. Ker je ta 'presežek' inherenten vsaki diskurzivni situaciji, je nujno področje konstituiranja vsake družbene prakse. To področje bomo imenovali *polje diskurzivnosti*. Ta termin nakazuje obliko svojega razmerja do vsakega konkretnega diskurza: hkrati opredeljuje nujno-diskurzivni značaj vsakega objekta in nemožnost, da bi katerikoli dani diskurz vzpostavil končni šiv. Na tej točki se naša analiza sreča z nekaterimi sodobnimi miselnimi tokovi — od Heideggra do Wittgensteina — ki so vztrajali na nemožnosti fiksiranja zadnjih pomenov. Derrida, denimo, izhaja iz radikalnega preloma v zgodovini pojma strukture, ki je nastopil v trenutku, ko je bilo opuščeno središče — *transcedentalni označenec* v svojih mnogoterih oblikah: eidos, arhé, telos, energia, ousia, alétheia, itd. — in z njim možnost fiksiranja pomena, ki bi bil v osnovi toka razlik. ...

Pojdimo k naši drugi razsežnosti. Nemožnost zadnje fiksnosti pomena implicira, da mora priti do parcialnih fiksacij — sicer ne bi bil mogoč sam tok razlik. Tudi če naj se pomen odlaga, subvertira, mora biti tukaj *neki* pomen. Četudi družbenemu ne uspe, da bi se fiksiralo v inteligibilnih in vzpostavljenih formah *družbe*, pa družbeno obstoji zgolj kot napor, da bi konstruirali ta nemožni objekt. Vsak diskurz je vzpostavljen kot poskus, da bi obvladali polje diskurzivnosti, da bi zaustavili tok razlik, da bi konstruirali središče. Privilegirane diskurzivne točke takšne parcialne fiksacije bomo imenovali vozlišča *(nodal points)*. (Lacan je vztrajal na teh parcialnih fiksacijah s svojim pojmom *points de capiton*, se pravi privilegiranih označevalcev, ki fiksirajo pomen označevalne verige. Ta omejitev produktivnosti označevalne verige vzpostavlja pozicije, ki omogočijo predikacijo — diskurz, ki ne zmore generirati nobene fiksnosti pomena, je diskurz psihotika.)

Saussurejeva analiza govorice jo je obravnavala kot sistem razlik brez pozitivnih členov; njegov osrednji pojem je bil pojem *vrednosti*, v skladu s katerim je pomen nekega člena čisto relacijski in opredeljen zgolj z njegovim nasprotjem do vseh ostalih členov. Vendar pa to izpričuje, da imamo pred sabo pogoje možnosti *zaprtega* sistema: zgolj znotraj takšnega sistema lahko na ta način fiksiramo pomen vsakega elementa. Ko so lingvinistični model vpeljali v splošno polje humanističnih ved, je prevladoval ta učinek sistematičnosti, tako da je strukturalizem postal nova oblika esencializma: iskanje temeljnih struktur, ki tvorijo inherentni zakon sleherne možne variacije. Kritika strukturalizma je vsebovala prelom s takšnim pojmovanjem povsem konstituiranega strukturalnega prostora; toda ker je hkrati zavračala sleherno vrnitev k pojmovanju enot, katerih razmejitev bi bila kot v nomenklaturi dana z njihovo referenco na objekt, je bilo pojmovanje, ki je sledilo iz te kritike, pojmovanje relacijskega prostora, ki se ne more vzpostaviti kot tak — polja, ki ga obvladuje želja strukture, ki je končno zmerom odsotna. Znak je ime razcepa, nemogočega šiva med označencem in označevalcem.

Zdaj razpolagamo z vsemi potrebnimi analitičnimi elementi za specifikacijo pojma artikulacije. Ker je sleherna istovetnost relacijska — četudi sistem relacij ne doseže točke, na kateri bi bil fiksiran kot stabilen sistem razlik — in ker je prav tako vsak diskurz subvertiran s poljem diskurzivnosti, ki ga preplavlja, ne more biti prehod od 'elementov' k 'momentom' nikoli popoln. Status 'elementov' je status plavajočih-lebdečih označevalcev *(floating signifiers)*, ki se ne morejo povsem artikulirati v diskurzivno verigo. Ta lebdeči značaj pa končno prodre v sleherno diskurzivno (t.j. družbeno) istovetnost. Toda če sprejmemo ne-popoln značaj sleherne diskurzivne fiksacije in če hkrati potrdimo relacijski značaj sleherne istovetnosti, potem lahko dvoznačni značaj označevalca, njegova ne-fiksiranost na katerikoli označenec, obstoji zgolj kolikor imamo opraviti z množenjem označencev. Neke diskurzivne strukture ne dezartikulira revščina označencev, marveč nasprotno večznačnost. Ta je tista, ki vzpostavlja naddoločeno, simbolno razsežnost sleherne družbene istovetnosti. Družbi nikoli ne uspe, da bi bila istovetna s sabo, ker je vsako vozlišče vzpostavljeno znotraj intertekstualnosti, ki ga preplavlja. *Praksa artikulacije potemtakem sestoji v konstruiranju vozlišč, ki parcialno fiksirajo pomen; parcialni značaj tega fiksiranja pa sledi iz odprtosti družbenega, ki je s svoje strani rezultat nenehne preplavljenosti slehernega diskurza z neskončnostjo polja diskurzivnosti.*

Vsaka družbena praksa je potemtakem — v eni od svojih razsežnosti — artikulatorična. Ker ni notranji moment samo-opredeljene totalnosti, ne more biti preprosto izraz nečesa že doseženega, ne more biti *povsem* povzeta pod načelo ponavljanja; nasprotno zmerom sestoji iz konstruiranja novih razlik. Družbeno *je* artikulacija, kolikor je 'družba' nemogoča. Preje smo rekli, da nujnost za družbeno obstoji kot parcialno prizadevanje za omejitev naključnosti. Iz tega sledi, da razmerij med 'nujnostjo' in 'naključnostjo' ne moremo dojeti kot razmerij med dvema področjema, ki sta morfološki napovedi — ker naključno obstoji zgolj znotraj nujnega. Ta prezenca naključnega v nujnem je to, čemur smo prej rekli *subverzija*, očituje pa se kot simbolizacija, metaforizacija, paradoks, ki deformira in postavi pod vprašaj dobesedni značaj sleherne nujnosti. Nujnost potemtakem ne obstoji v obliki temeljnega načela, podlage, marveč kot prizadevanje za udobesedenje *(effort of literalization)*, ki fiksira razlike nekega relacijskega sistema. Nujnost družbenega je nujnost, ki je lastna povsem relacijskim istovetnostim — tako kot v lingvinističnem na-

čelu vrednosti — ne pa naravna 'nujnost' ali nujnost neke analitične sodbe. V tem smislu je 'nujnost' preprosto ekvivalent 'sistema diferencialnih pozicij v suturiranem prostoru'.

Zdi se, da takšen pristop k problemu artikulacije vsebuje vse potrebne elemente za razrešitev navideznih antinomij, s katerimi nas je soočila logika hegemonije: na eni strani odprt in nepopoln značaj vsake družbene istovetnosti dopušča njeno artikulacijo v različne historično-diskurzivne formacije — se pravi, 'bloke' v smislu Sorela in Gramscija; na drugi strani je sama istovetnost artikularične sile vzpostavljena v splošnem polju diskurzivnosti — kar odpravi vsako sklicevanje na transcedentalni ali izvir-podeljujoči *(originative)* subjekt.

Antagonizem in objektivnost

Nemožnost zaprtja (t.j., nemožnost 'družbe') smo doslej razvijali kot nestalnost sleherne istovetnosti, kar se očituje kot nenehno gibanje razlik. Zdaj pa se moramo vprašati: mar ne obstoje nekatera 'izkustva', nekatere diskurzivne forme, v katerih to, kar se očituje, ni več nenehno odlaganje 'transcenedentalnega označenca', marveč sama ničnost tega odlaganja, končna nemožnost karšnekoli trdne razlike in s tem kakršnekoli 'objektivnosti'? Odgovor je da. To 'izkustvo' meje vse objektivnosti ima obliko neke natančne diskurzivne prezence, in sicer *antagonizma.*

O antagonizmih se je na široko razpravljalo v zgodovinopisni in sociološki literaturi. Od marksizma do različnih oblik 'konfliktne teorije' se nam ponuja široka pahljača pojasnil, kako in zakaj v družbi vzniknejo antagonizmi. Vendar pa ta teoretična raznolikost razodeva neko skupno tezo: razprava se je osredotočila skoraj izključno na opis antagonizmov in njihovih izvirnih vzrokov. Le redko so se skušali lotiti jedra našega problema: kaj je antagonistična relacija? Kakšno vrsto razmerja med objekti predpostavlja?...

...Najprej se moramo vprašati, če nemožnost asimilacije antagonizma v realno opozicijo ali v protislovje ni nemožnost njegove asimilacije v nekaj, kar je skupno tema dvema vrstama relacij. Zares jima je nekaj skupno, to pa je dejstvo, da sta **objektivni relaciji** — med pojmovnimi objekti v drugem primeru, med realnimi objekti v prvem. V obeh primerih pa naredi realcijo razumljivo nekaj, kar objekta že sta. Se pravi, v obeh primerih imamo opraviti s polnimi istovetnostmi. V primeru protislovja je to, da bi bil A non-A, protislovje in s tem nemožnost zato, ker A *je v polni meri* A. V primeru realne opozicije (relacija) A do B proizvede objektivno opredeljiv učinek prav tako zato, ker je A v polni meri A. V primeru antagonizma pa smo soočeni z drugačno situacijo: prezenca „Drugega" mi preprečuje, da bi bil povsem jaz. Relacija se ne vzpostavi med polnimi totalnostmi, marveč iz nezmožnosti njihove konstitucije. Prezenca Drugega ni logična nemožnost: obstoji; torej ni protislovje. Toda prav tako je ne moremo povzeti v kavzalne verige kot pozitivni diferencialni moment, saj bi v tem primeru relacija bila opredeljena s tem, kar vsaka izmed sil je, in ne bi imeli nobene negacije njene biti. (Neko fizično silo lahko izniči neka druga identična, a nasprotno usmerjena sila zato, ker ta fizična sila *je* fizična sila; nasprotno pa obstoji antagonizem med kmetom in zemljiškim lastnikov, ki ga noče pregnati iz njegove zemlje, zato ker kmet *ne more biti* kmet.) Kolikor imam opraviti z antagonizmom, ne morem biti povsem prezenten samemu sebi. Vendar pa tudi sila, ki mi antagonizira, ni takšna prezenca: njena objektivna bit je simbol moje ne-biti in na ta način je preplavljena s pluralnostjo pomenov, ki preprečujejo, da bi se njena bit fiksirala kot polna pozitivnost. Realna opozicija je *objektivno* relacija — relacija, ki se jo da opredeliti, definirati — med stvarmi; protislovje je prav tako opredeljiva relacija med pojmi; antagonizem pa vzpostavlja meje sleherne objektivnosti, ki je skozenj razodeta kot parcialna in nestalna *objektifikacija.* Če je govorica sistem razlik, je antagonizem neuspeh razlike: v tem smislu se umešča znotraj meja govorice in lahko obstoji le kot njihov razkroj — se pravi, kot metafora. Tako lahko razumemo, zakaj se morajo sociološke in zgodovinopisne pripovedi prekiniti in se sklicati za neko 'izkustvo', ki presega njihove kategorije, da bi tako zapolnile svoje zevi: vsaka govorica in vsaka družba sta namreč vzpostavljeni kot potlačitev zavesti o nemožnosti, ki ju prežema. Antagonizem uhaja možnosti, da bi ga zajeli skoz govorico, saj govorica obstoji le kot poskus fiksirati tisto, kar antagonizem subvertira.

Antagonizem še zdaleč ni objektivna relacija, marveč je relacija, v kateri *se pokažejo* meje sleherne objektivnosti — v smislu, v katerem je Wittgenstein imel navado reči, da lahko tisto, česar se ne da *reči, pokažemo.* Toda če, kot smo dokazali, družbeno obstoji le kot parcialni poskus konstruiranja družbe — se pravi, objektivnega in zaprtega sistema razlik — pa je antagonizem kot izpričevanje nemožnosti končnega šiva 'izkustvo' meje družbenega. Strogo rečeno antagonizmi niso *notranji,* marveč *zunanji* družbi, ali, bolje, tvorijo meje družbe, njeno nemožnost, da bi se v polni meri vzpostavila. ...

To izkustvo meje družbenega moramo obravnavati iz dveh različnih gledišč. Na eni strani kot izkustvo neuspeha. Če je subjekt vzpostavljen skozi govorico, kot parcialna in metaforična inkorporacija v simbolno ureditev, potem mora vsaka postavitev pod vprašaj te ureditve nujno sprožiti krizo njegove identitete. Toda na drugi strani to izkustvo neuspeha ne pomeni dostopa k neki različni ontološki ureditvi, k nečemu onstran razlik, preprosto zato, ker... ni nobene onstranosti. Meje družbenega ne moremo zarisati kot mejno črto, ki loči dve področji — saj zaznava mejne črte predpostavlja zaznave nečesa onstran, kar bi moralo biti objektivno in pozitivno — se

pravi, neko novo razliko. Meja družbenega mora biti dana znotraj samega družbenega kot nekaj, kar ga subvertira, kar ruši njegove ambicije, da bi tvorile polne prezence. Družbi nikoli v polni meri ne uspe, da bi bila družba, ker je vse v nji prežeto s svojimi mejami, ki ji preprečujejo, da bi se vzpostavila kot objektivna realnost. Zdaj se moramo lotiti načina, kako je ta subverzija diskurzivno konstruirana. Kot smo videli, bomo morali, da bi to storili, opredeliti forme, ki jih privzame prezenca antagonističnega kot takega.

Ekvivalenca in razlika

Kako pride to te subverzije? Kot smo videli, je pogoj za polno prezenco obstoj zaprtega prostora, kjer je vsaka diferencialna pozicija fiksirana kot specifičen in nenadomestljiv moment. Prvi pogoj subverzije tega prostora, preprečitve njegovega zaprtja, je torej, da mora biti razpuščena specifičnost vsake pozicije. Na tej točki prejmejo vso svojo težo naše prejšnje pripombe o relaciji ekvivalence. Vzemimo primer. V neki kolonizirani deželi se prezenca dominantne moči vsak dan očituje skozi raznotere vsebine: razlike v oblačilih, govorici, barvi kože, običajih. Ker je vsaka teh vsebin ekvivalentna ostalim glede na njihovo skupno diferenciacijo od koloniziranega ljudstva, zgubi svojo potezo diferencialnega *momenta* in prejme lebdeči značaj *elementa*. Ekvivalenca tako ustvari drugi pomen, ki subvertira prvi, čeprav parazitira na njem: razlike se vzajemno zničijo, kolikor so uporabljene, da bi izrazile nekaj identičnega, kar je njihova skupna podlaga. Problem je v opredelitvi vsebine tega 'identičnega nečesa', navzočega v raznoterih členih ekvivalence. Če so bile skozi verigo ekvivalence zgubljene *vse* diferencialne objektivne opredelitve njenih členov, potem lahko identiteta sestoji le v neki pozitivni opredelitvi, ki je njihova skupna podlaga, ali pa v njihovem skupnem nanašanju na nekaj zunanjega. Prva teh dveh možnosti je izključena: skupna pozitivna opredelitev je izražena direktno in ne zahteva razmerja ekvivalence. Toda skupna zunanja referenca ne more biti referenca na nekaj pozitivnega, saj bi v tem primeru razmerje med dvema poloma prav tako lahko bilo konstruirano na direkten in pozitiven način, na ta način pa bi postala nemogoča popolna ukinitev razlik, ki jo implicira relacija totalne ekvivalence. Tako je, denimo, v Marxovi analizi relacije ekvivalence. *Ne-materialnost* dela kot substance vrednosti je izražena skozi ekvivalenco med *materialno* raznoterimi blagi. Vendar pa materialnost blag in ne-materialnost vrednosti nista ekvivalentna druga drugi. Prav zato lahko distinkcijo uporabna vrednost/menjalna vrednost dojamemo v terminih diferencialnih in potemtakem pozitivnih pozicij. Toda če so *vse* diferencialne poteze nekega objekta postale ekvivalentne, ne moremo izraziti ničesar *pozitivnega*, kar bi zadevalo ta objekt; iz česar lahko sledi le to, da se skozi ekvivalenco izraža nekaj, kar objekt *ni*. Relacija ekvivalence, ki povzame *vse* pozitivne opredelitve kolonizatorja v nasprotju do koloniziranca, na ta način ne ustvari sistema pozitivnih diferencialnih pozicij med njima, in sicer preprosto zato, ker razpusti vso pozitivnost: kolonizator je diskurzivno konstruiran kot anti-koloniziranec. Drugače povedano, istovetnost je postala čisto negativna. Ker se negativne istovetnosti ne da predstaviti na direkten način — t.j. pozitivno — je lahko predstavljena zgolj posredno, skozi ekvivalenco med svojimi diferencialnimi momenti. Od tod dvoznačnost, ki prežema sleherno relacijo ekvivalence: če naj bosta dva člena ekvivalentna, morata biti različna — sicer bi imeli opraviti s preprosto istovetnostjo. Po drugi strani pa ekvivalenca obstoji zgolj skozi dejanje subvertiranja diferencialnega značaja teh členov. Natanko to je točka, na kateri, kot smo prej rekli, naključno subvertira nujno, s tem da mu prepreči, da bi se povsem konstituiralo. Ta ne-konstitutivnost — oziroma naključnost — sistema razlik je *razodeta* v nefiksnosti, ki jo vpeljejo ekvivalence. *Radikalni* (the *ultimate*) značaj te nefiksnosti, *radikalna* nestalnost sleherne razlike, se tako pokaže v razmerju totalne ekvivalence, kjer je razpuščena diferencialna pozitivnost njenih členov. To pa je natanko formula antagonizma, ki se na ta način vzpostavi kot meja družbenega. Pripomniti moramo, da v tej formuli ne gre za to, da bi bil pol, definiran kot pozitivnost, soočen z negativnim polom: ker so bile vse diferencialne opredelitve nekega pola razpuščene skozi svoje negativno-ekvivalenčno nanašanje na drugi pol, vsak od dveh polov kaže izključno to, kar on ni.

Poudarimo še enkrat: biti nekaj zmerom pomeni ne biti nekaj drugega (biti A implicira, da nismo B). Vendar pa to, kar tukaj trdimo, ni ta banalnost, saj je (ta banalnost) umeščena v *logično* področje, ki ga povsem obvladuje načelo protislovja: *ne biti* nekaj je preprosto logična posledica tega, da smo nekaj različnega; pozitivnost biti obvladuje totalnost diskurza. Kar trdimo, je nekaj drugega: *da določene diskurzivne forme skozi ekvivalenco zničijo vso pozitivnost objekta in podelijo realno eksistenco negativnosti kot taki*. Ta nemožnost realnega — negativnosti — je dosegla formo prezence. Ker je družbeno prežeto z negativnostjo — se pravi, z antagonizmom — ne doseže statusa transparence, polne prezence, objektivnost njegovih istovetnosti pa je nenehno subvertirana.

HEGEMONIJA

Zdaj moramo pregledati, kako naše različne teoretične kategorije skupaj ustvarjajo koncept „hegemonije". Obče polje pojavljanja hegemonije je artikulatorična praksa, se pravi polje, kjer „elementi" niso izkristalizirani v „momente". V zaprtem sistemu relacijskih istovetnosti, v katerem je

pomen vsakega momenta absolutno fiksen, ni prostora za nikakršno hegemono prakso. Popolnoma uspešen sistem razlik, ki izključuje vsak lebdeči označevalec, ne bi omogočil nobene artikulacije: princip ponavljanja bi dominiral nad vsako prakso v tem sistemu, in tako ne bi bilo česa hegemonizirati. Tako je zato, ker hegemonija predpostavlja nepopoln in odprt karakter družbenega, ki se lahko vrši samo v polju, v katerem prevladujejo artikulacijske prakse.

Toda to takoj sproži problem: kdo je subjekt artikulacije? Odgovor, ki ga je marksizem tretje internacionale dal na to vprašanje, smo že videli: od Lenina do Gramscija se je trdilo — z vsemi odtenki in razlikami, ki smo jih prej analizirali — da zadnje jedro hegemonske moči sestoji iz temeljnega razreda. Razlika med hegemonimi in hegemoniziranimi silami je postavljena kot ontološka razlika med nivoji konstitucije vsake od njih. Hegemone relacije so sintaktične relacije, osnovane na morfoloških kategorijah, ki jim predhodijo. Toda jasno je, da to ne more biti naš odgovor, kajti to je prav tista diferenciacija nivojev, ki so jo vse naše prejšnje analize poskušale odpraviti. Pravzaprav smo zopet soočeni z alternativo interiornosti/eksteriornosti in z dvema enako esencialističnima rešitvama, s katerima bi se soočili, če bi to sprejeli kot ekskluzivno. Hegemoni subjekt mora biti, kot subjekt vsake artikulacijske prakse delno eksterioren do tistega, kar artikulira — drugače ne bi bilo nobene artikulacije. Po drugi strani pa takšna zunanjost ne more biti dojeta, kot da obstaja med dvema različnima ontološkima nivojema. Potemtakem bi se zdelo, da je rešitev v ponovnem uvajanju naših razlikovanj med diskurzom in občim poljem diskurzivnosti: v tem primeru bi se hegemona moč in množica hegemoniziranih elementov konstituirali na enakem nivoju — občem polju diskurzivnosti — medtem ko bi bila eksteriornost med različnimi diskurzivnimi formacijami. Brez dvoma je tako, toda to je potrebno še nadalje specificirati, tako da ta eksteriornost ne more ustrezati dvema povsem konstituiranima diskurzivnima formacijama. Kajti to, kar označuje diskurzivno formacijo, je regularnost v disperziji, in če bi bila ta eksteriornost regularna poteza v odnosu med dvema formacijama, bi postala nova diferenca in dve formaciji ne bi bili, strogo rečeno, eksterni druga do druge. (In s tem bi zopet izginila možnost vsakršne artikulacije.) Torej, če je eksteriornost predstavljena z artikulacijsko prakso, locirano v občem polju diskurzivnosti, potem to ne more biti eksteriornost med dvema sistemoma polno konstituiranih razlik. Potemtakem mora to biti eksteriornost med subjektnimi pozicijami, locirana v določenih diskurzivnih formacijah in „elementih", ki nimajo natančne diskurzivne artikulacije. To je ta dvoznačnost, ki omogoča artikulacijo kot prakso, ki vzpostavlja vozlišča, ki parcialno fiksirajo pomen družbenega v organiziranem sistemu diferenc.

Zdaj moramo proučiti specifičnost hegemone prakse v občem polju artikulacijskih praks. Izhajajmo iz dveh situacij, ki jih *ne* bomo označili kot hegemoni artikulaciji. V enem ekstremu bi na primer lahko opozorili na reorganizacijo množice birokratičnih administrativnih funkcij v skladu s kriterijem učinkovitosti ali racionalnosti. Tu so prisotni osrednji elementi katerekoli artikulacijske prakse: konstituiranje organiziranega sistema diferenc — torej momentov — začenši iz disagregiranih in disperznih elementov. Vendar pa tu ne moremo govoriti o hegemoniji. Razlog je v tem, da za hegemonijo ne zadošča momenta artikulacije. Nujno je še, da se mora artikulacija vršiti skozi konfrontacijo z antagonistično artikuliranimi praksami — z drugimi besedami, hegemonija se mora pojaviti v polju, prekrižanem z antagonizmi, in zato predpostavlja pojem ekvivalence in učinkov meje. Toda tudi nasprotno vsak antagonizem še ne predstavlja hegemonih praks. V primeru milenarizma imamo, denimo, antagonizem v njegovi najčistejši obliki in zato ni tam nobene hegemonije, ker ni artikulacije spremenljivih elementov: razdalja med dvema skupnostima je nekako neposredno dana in dosežena od začetka ter ne predpostavlja nobene artikulacijske konstrukcije. Okovi ekvivalence ne oblikujejo skupnostnega prostora: prej delujejo na vnaprej obstoječe skupnostne prostore. Torej, dva pogoja hegemone artikulacije sta prisotnost antagonističnih sil in nestabilnost mej, ki jih ločujeta. Zgolj prisotnost obsežnih področij gibljivih elementov in možnost njihove artikulacije v nasprotne tabore — ki implicira nenehno redefinicijo teh taborov — je tisto, kar konstituira teren, ki nam dovoljuje definiranje praks kot hegemonih. Brez ekvivalentnosti in brez mej je nemogoče strogo govoriti o hegemoniji.

Na tej točki je jasno, kako lahko ponovno osvojimo osnovne koncepte Gramscijeve analize, kljub temu, da jih bo potrebno radikalizirati v smeri, ki nas vodi preko Gramscija. Konjunktura, kjer posplošeno zoževanje relacijskega sistema določa identitete danega družbenega in političnega prostora in kjer kot rezultat tega zoževanja pride do širjenja lebdečih elementov, je tisto, kar bomo imenovali, izhajajoč iz Gramscija, konjunktura *organske krize*. Ne pojavlja se le iz ene same točke, ampak je rezultat naddoločenosti z okoliščinami; ne razkriva se le v širjenju antagonizmov, temveč tudi v splošni krizi družbenih identitet. Družbeni in politični prostor, relativno poenoten preko vpeljevanja vozlišč in konstituiranja *tendencionalno* relacijskih identitet, je tisto, kar je Gramsci imenoval *zgodovinski blok*. Tip vezi, ki povezuje različne elemente zgodovinskega bloka — ne enotnost v kakršnikoli obliki zgodovinske a priornosti, ampak regularnost v disperziji — sovpada z našim konceptom diskurzivne formacije. Kolikor proučujemo zgodovinski blok z vidika antagonističnega terena, v katerem je konstituiran, ga bomo imenovali *hegemona formacija*.

In končno, ker hegemona formacija implicira pojav mej, koncept *pozicijske vojne* razkriva svoj polni pomen. Gramsci skozi ta koncept izpeljuje dva pomembna teoretična učinka. Prvi potrjuje

nemožnost kakršnega koli konca družbenega: ker je meja notranja družbenemu, ni možno subsumirati družbene formacije, kot nek empirični referent, pod inteligibilne forme družbenega. Vsaka „družba„ konstituira svoje oblike racionalnosti in inteligibilnosti z razdvajanjem same sebe; to je, z izključevanjem vsakršnega presežka pomena, ki jo subvertira. Toda po drugi strani, kolikor ta meja variira s fluktuacijami v „pozicijski vojni", se identiteta dejavnikov v konfrontaciji tudi spreminja, in tako tudi v njih ne moremo najti tistega zadnjega sidrišča, ki nam ga ne ponuja nobena sutuirana totalnost. Prej smo rekli, da koncept „pozicijske vojne" vodi do demilitarizacije vojne; v resnici naredi še nekaj več: radikalno dvoumnost vpeljuje v družbeno, kar ta koncept zavaruje pred fiksiranostjo na kakršenkoli transcendentni pomen. Vendar je to točka, v kateri koncept pozicijske vojne razkriva svoje meje. Pozicijska vojna *predpostavlja* delitev družbenega prostora v dva tabora in prikazuje hegemono artikulacijo kot logiko mobilnosti mej, ki ju ločujejo. Toda očitno je, da je ta predpostavka nelegitimna: obstoj dveh taborov je v nekaterih primerih lahko *učinek* hegemone artikulacije, nikoli pa njen a priorni pogoj — ker če bi bil, potem teren, na katerem se vrši hegemona artikulacija, sam ne bi bil produkt te artikulacije. Gramscijeva pozicijska vojna predpostavlja tip delitve političnega prostora, ki smo ga prej označili kot značilnega za *ljudske* identitete. Njen napredek glede na koncept „ljudstva" iz devetnajstega stoletja je v tem, da za Gramscija taka ljudska identiteta ni več nekaj preprosto danega, ampak mora biti konstruirana — od tod artikulacijska logika hegemonije; vendar iz starega koncepta še vedno ostaja ideja, da takšna konstrukcija *vedno* deluje na osnovi razširjanja mej znotraj dihotomno razdeljenega političnega prostora. To je točka, kjer postane Gramscijevo stališče nesprejemljivo. Kot smo že prej poudarili, so širjenje teh političnih prostorov in kompleksnost ter težavnost njihovih artikulacij osrednje značilnosti napredne kapitalistične družbene formacije. Tako bomo od Gramscija ohranili logično artikulacijo in osrednjo politično vlogo učinkov meja, toda zavrgli bomo predpostavko enotnega političnega prostora kot *nujnega* okvirja za nastop teh pojavov. Zato bomo govoril o *demokratičnih* bojih, kjer ti boji vsebujejo mnoštvo političnih prostorov, in o *ljudskih* bojih, kjer določeni diskurzi *tendencialno* vzpostavljajo delitev enotnega političnega prostora v dvoje nasprotnih polj. Toda jasno je, da je „demokratični boj" osnovni koncept, in da so ljudski boji zgolj posebne konjunkture, ki izhajajo iz multiplikacij ekvivalenčnih učinkov med demokratičnimi boji.

+ Prev. po Ernesto Laclau/Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*. Verso. London 1985. str. 85-88. 105. 110-114. 122. 124-129. 134-137. Prevedla Majda Černič in Slavoj Žižek.

+ + Pojem 'šiva (suture)', ki ga bomo pogosto uporabljali, je vzet iz psihoanalize. Njegovo eksplicitno formulacijo pripisujejo Jacquesu-Alainu Millerju 'Šiv (Elementi logike označevalca)', slov. prev. v *Psihoanaliza in kultura*, Ljubljana 1981, stran 257-273, čeprav je implicitno na delu v vsej Lacanovi teoriji. Uporablja se za označitev produkcije subjekta na podlagi verige njegovega diskurza; se pravi, na podlagi ne-ustreznosti med subjektom in Drugim — simbolnim —, ki preprečujejo zaprtje slednjega v polno prezenco. (Od tod konstitucija nezavednega kot *roba*, ki deluje na spoju/razdelitvi med subjektom in Drugim.) „Šiv je ime subjektovega odnosa do verige njegovega diskurza; videli bomo, da je subjekt v to verigo vključen kot element, ki manjka, na način nadomestnika (tenant-lieu). Četudi namreč v verigi manjka, ni zgolj preprosto odsoten. Šiv je v širšem pomenu nasploh odnos manjka do strukture, katere element je, kolikor ta odnos vključuje postavitev nadomestnika." (Miller, str. 261-262) Ta moment manka pa je seveda le ena stran. Po neki drugi strani šiv implicira zapolnitev. Kot je poudaril Stephen Heath, „šiv ne imenuje zgolj strukture manka, marveč tudi razpoložljivost (availability) subjekta, določeno zaprtje. ... Potemtakem ni nič presenetljivega, ... če uporaba termina „šiv" pri samem Lacanu ... daje temu terminu pomen „psevdo-identifikacije", ga opredeljuje kot „funkcijo imaginarnega in simbolnega". ...Zastavek je jasen: „jaz" je razcep, ki pa vseeno združuje, nadomestnik je manko v strukturi, kljub temu pa hkrati možnost koherance, *zapolnitve*" (S. Heath, 'Notes on Suture', *Screen*, zima 1977/78, str. 55-56). To dvojno gibanje bomo skušali poudariti v naši razširitvi pojma šiva na polje politike. Hegemone prakse so suturirajoče, kolikor je polje njihovega delovanja opredeljeno z odprtostjo družbenega, z nazadnje nefiksiranim značajem slehernega označevalca. Natanko ta izvirni manko je tisti, kar skušajo zapolniti hegemone prakse. *Povsem* suturirana družba bi bila tista, v kateri bi ta zapolnitev bila izpeljana do konca in bi se ji tako uspelo poistoveti s transparentnostjo zaprte/sklenjene (closed) simbolne ureditve. Kot bomo videli, takšno zaprtje družbenega ni mogoče.

ZDUHAČ

(Polje tačnosti, registar istine, istorijska tačnost)

Verovanje o zduhaču (i svaki mit) mogu razumeti kao fantazam kulture. Pri tom, pojam kulture ne opredmetljujem zato da bih istakao njenu nesvesnu prirodu, nego i zato da bih mogao odrešito ustvrditi da je nesvesno učinak kulture, bar u onoj meri u kojoj je učinak jezika.[1] Ono što se ne pojavljuje u verovanju o zduhaču pojavljuje se negde drugde, u nekom kulturnom tekstu i sigurno u shemi kulture. Važno je da se nešto objavljuje u priči ili verovanju po zakonitosti označiteljskog lanca. On obrazuje izgled verovanja; nešto pripušta u besedu, drugo isključuje, potiskuje ili poriče.[2]

Sistem kulture se obrazuje i deluje kao svojevrsni označiteljski lanac. A to znači da nije (sistem) jednom za svagda obrazovan. Upravo je u prirodi i zakonu označiteljskog lanca da se menja, te da jednom potiskuje ovo drugi put ono. Tragovi tih promena postoje i u zduhaču u onoj meri u kojoj ono sledi mene i zakone označiteljskog lanca kulture, odnosno u meri u kojoj prelazi „iz polja tačnosti u *registar* istine".[3] Obe te ravni ustrajavaju u kulturnoj tvorevini. Za njeno razumevanje je, ipak, presudan registar istine (presudna je shema kulture, i čak shema kulture kao takve, koju ja ovde stavljam na mesto Lakanovog bezuslovnog Drugog). Položaj kulturnog teksta od njega zavisi, tačnije od registra istine zavisi smisao štiva. Prema tome, tumačenje teksta (posebno psihoanalitičko) nužno se pretače u arheologiju kulture.[4] Tumačenje, istina, polazi od onoga što je ispoljeno da bi raskrilo, na primer, potisnuto. Takav postupak nalaže i temeljno pravilo psihoanalize.[5] To ne znači da se registar istine, nesvesna realnost povlači pred licem privida, pred jednom drugom i drugostepenom zakonitošću. U stvari, privid (platonovska stvarnost senki) dat je kao otvor u slojeve stvarnosti. Stvar po sebi, ako uopšte jeste, ne izlazi iz sebe. Tumačenje, stoga, uvek dopira do jednog poretka iza kojeg stoji još neki poredak. Prema tome, od jedne tačke arheologije i hermeneutike kulture više se ne razlikuju. Ne zato što u toj tački dosežu celosnost (totalitete), nego zato što u toj tački nadilaze vreme, upravo kao mit i muzika[6], odnosno u toj tački one iz polja tačnosti prelaze u registar istine.

Ne mora svaki kulturni tekst preći iz polja tačnosti u registar istine. Ima i kultura koje po bitnim crtama pripadaju polju tačnosti. Na to ne portivureči tvrdnji, koju sam upravo izneo, da razumevanje i položaj kulturne tvorevine zavisi od registra istine. Shema simbolizacije je i zakon polja tačnosti, ukoliko ono spada u kulturu.
Kako u tom pogledu stoji stvar sa pričom i verovanjem o zduhaču pokušaću sada do doznam. Mogao bih se ovde pouzdati u Levi-Strosovo mišljenje da se mit oslanja na istorijske prilike i psihofiziološko vreme slušaoca.[7] Svakako bi to moralo da važi i za verovanje o zduhaču. Iz psihofiziološkog vremena, koje je kod svakog različito, stiže se do registra istine, koji mora biti i registar nagona smrti. Dijalektika istog utemeljuje i polje tačnosti i registar istine. U tom smislu polje tačnosti (po Levi-Strosu istorijske prilike, mada treba reći da se one ne podudaraju svagda i u svemu sa objektima iz polja tačnosti — to valja držati na umu) u kulturnom tekstu koji stiže do razine istine ima posebnu namenu, možda da podrži registar istine. Otprilike, taj smisao ima i nastojanje Rovinskovog kazivača da priču u zduhaču veže za svoj Ceklin. On predočava Rovinskom pouzdano odredište i za njega mu jamči sobom. Konačno, i sam Rovinski se mogao uveriti u postojanje Ceklina. Mogao je, svakako. Ali, Ceklin iz razgovora istraživača i kazivača, kao označitelj, odnosi se samo na datu besedu. Ono što je njima označeno može se naći bilo gde, u primorju, na nekom drugom mestu. Rovinski to zna upravo zahvaljujući označitelju Ceklin, koji bi, prema očekivanju kazivača, trebalo da zapoveduje, no koji, sem toga, uspostavlja vezu između dvojice besednika, jednog koji zna (kazivač) i drugog koji zna da ne zna (Rovinski) i koji zato zna da li i koliko znalac zna. Tu smo već u ravni registra istine. Polje tačnosti, dakle, otvara registar istine, ono je mesto na kojem se označitelj vidi.

Ovakvu ulogu polje tačnosti bi moralo imati i u celom verovanju o zduhaču i, verovatno, u ideološkoj fantazmatici srpske kulture. To treba proveriti i, najpre, da li je uopšte moguće u verovanju o zduhaču omeđiti polje tačnosti. Mora biti. Fantazmatizacija samo preinačuje istorijski događaj. Osim toga, treba očekivati da objekti izi polja tačnosti pripadaju datom sistemu kulture ili da ih ona zbog nečega pomno čuva u svom pamćenju. Jamči to ustrajavanje verovanja u kulturnom sistemu koji ne može da ne bude sistem aktuelnih odnosa. Registar istine se nalazi u polju tačnosti.

Rovinski[8] beleži da zduhači obično lete sa početkom filipovskih posti do Božića, dok sneg ne padne i, zatim, u drugoj polovini februara pa do polovine, a ponekda do kraja marta. Ponekad ih uopšte nema. U Crnoj Gori je to vreme jakih vetrova. I to je, manje-više, sve što iz verovanja o zduhaču spada u polje tačnosti, koje se, evo, poklapa s atmosferskim jezgrom verovanja. Istina, tu treba naći mesta i onim poznatim ljudima za koje su Crnogorci verovali da su zduhači. Odnos prema njima tačno odgovara obrazcu odnosa koji, po Lakanu, odlikuje polje tačnosti. Između

Petra I i Crnogoraca polje tačnosti uspostavljaju ljubav i strah, između Mahmut paše Bušatlije i Crnogoraca mržnja i strah. No po učenju solarno-meteorološke (naturalističke) škole ove istorijske ličnosti bi mogle biti otelovljenja nekih meteoroloških pojava.[9]

Meteorološke pojave, bez sumnje, mogu biti objekti iz polja tačnosti. Verovanje o zduhaču je očigledan dokaz. Nije, međutim, očigledno kako se na takvom polju nalazi registar istine, ukoliko ne pristanemo na rešenja koja nudi naturalistička škola. U njima (tim rešenjima) sluti se neka vrsta intersubjektivnosti. No ne vidi se što je utemeljuje. Simbolička delotvornost je svedena na delotvornost reči iz rečnika. Tek je (simboličku delotvornost) oslobađaju nesvesna pravila uređenja mesta i vremena upotrebe simbola. Ta vrsta pravila razaznaje se i u meteorološkom jezgru verovanja o zduhaču. Prvo što tu treba zapaziti jeste da se zduhači javljaju u određeno vreme. Red je gotovo savršen. Shema oluja (zduhači se tada javljaju) — lepo vreme (zduhači se povlače) spada u meteorološko jezgro verovanja. Ali one čine i prelaz iz polja tačnosti u registar istine. Rovinski napominje da se zduhači obično noću javljaju, danju samo u visokim planinama, gde je šuma velika.[10] Odstupanje od meteorološkog reda stvari je vidno i poklapa se sa prodorom metaforičkog smisla u objekte iz polja tačnosti. A to znači da ovde već važi simbolički zakon. Njegovo delovanje se ispisuje neposredno u istorijskim prilikama. I to je značajno; pokazuje se na delu šta biva kad se izgovori reč iz rečnika, kada uđe u besedu. Shemi oluje — lepo vreme (koja ima mesto u rečniku) dodaju se obeležja zavisno od vremena i prostora. Za dan i noć se uspostavljaju posebni odnosi koji se suprostavljaju obrazcu onako kako se izgovorena reč (živa reč) suprotstavlja reči iz rečnika. Ovi odnosi se, naime, izgrađuju na jednoj drugoj realnosti i njenoj zakonitosti.

Zduhe danju lete samo u visokim planinama. U selo ne silaze. Oluja, međutim, ne zna i ne mari za taj red, iako ga se, kadšto, i drži. Shema planina — selo, očito, spada u neku drugu realnost. Noću zduhači silaze u selo. Ni ovo svođenje prostora ne tiče se oluje. Noćne promene prostora spadaju u registar izgovorene reči, u okružje označitelja (noć). On pokazuje da prostor pripada sebi, te da čovek na mestu realnosti nalazi realnost govora, onu rupu na koju označitelj, pošto već deluje kao subjekt, mogu reći, upire prstom. Samo za čoveka koji govori, za koga, dakle, važi zakon simboličkog, planina i noć mogu stajati u jednoj a selo i dan u drugoj ravni.

Polje tačnosti u verovanju o zduhaču načas se pokazuje kao strukturno jezgro verovanja. Izgleda, naime, da smenjivanje olujnog i lepog vremena obrazuje dvojediničnu (binarnu) shemu po kojoj se ustanovljuju ostali odnosi u verovanju. Ali strukturni obrazac oluja — lepo vreme mora biti i sam strukturiran. A to znači da se i polje tačnosti u verovanju o zduhaču obrazuje po dvojediničnoj shemi, ako treba da bude mesto na kojem se pravi zapisnik istine. Koja je to struktura strukture: oluja — lepo vreme teško je iznaći, možda i nepotrebno. Uvek preostaje (i predstoji) ona poslednja (prva) struktura. Na nju, lakanovski rečeno, pokazuje samo broj jedan, označitelj jedan. On je, opet, izlika mišljenja (i kod Lakana) koje neće da se pita o poreklu, nalazeći, ipak, neku mogućnost porekla, koju hoće da drži otvorenom okružujući je i zahvatajući (lakanovskim) priznanjem da je ono što ne uklizava pod označitelj.

Kako polje tačnosti postaje registar istine? Nema se kud pred tim pitanjem, jer polje tačnosti to postaje ako se, zaista, obrazuje po dvojediničnoj shemi. Možda je trebalo da pitam: kako, kada i gde prelazi u registar istine? Deluje li ono upošte kao polje tačnosti, ako i za njega važi zakon simboličkog? Mora delovati i posred simboličke delotvornosti i da bi ona bila mogućna, tačnije da bi mogao važiti zakon simboličkog. Polje tačnosti zapravo pokazuje da je ovaj zakon bez porekla i da se ne da izdvojiti iz ljudskog reda stvari. Prema tome, polje tačnosti mogu odrediti i kao ono što je suprotno registru istine, kao znanje koje se ne pita šta neka stvar jeste i koje se zadovoljava time da se stvar pokazuje sebi i drugima. Stvar koja se tako prikazuje pripada jeziku stvarnosti i polju tačnosti. Ali to što se to pokazuje, u suštini je poziv simboličkom zakonu. Pokazuje se kao nešto. A svako pitanje o tome šta neka stvar jeste spada uregistar istine.[11] Po zakonu simboličkog takvo pitanje je u izgovorenoj reči svaki put prisutno. Prema tome, polje tačnosti u kulturi, gde god važi zakon simboličkog, uvek je na putu prema registru istine. Kažem *na putu,* što znači još ne registar istine i što dokazuje da se registar istine nalazi na polju tačnosti, te da struktura koja strukturira strukturu: oluja — lepo vreme može takođe pripadati polju tačnosti, ako je ono, uistinu uvek na putu prema registru istine.

Znači li sve ovo da se zbilja ne moram pitati o poreklu, o tome kako realno jeste? Svakako ne. Samo sam pokazao da ma šta i ma kako mislio mislim ono što spada u registar istine i po njegovim pravilima. Ali, time sam i pokazao da registar istine obuzdava, ako ništa drugo, bar ono što on nije i da ga to nagoni da bude registar onoga što jeste, da bude pitanje o tome i tome šta jeste.

Treba sada ispitati kako se istina ispoljava i kako pokazuje na to što jeste. Analiza odnosa objekata polja tačnosti u simboličkom zakonu naznačuje da se istina skriva. Shemi: oluja — lepo vreme, koja se nalazi na početku reda istine, pripada uloga zagonetke. Ona, dakle, deluje kao polovina istine, ali i kao poziv da se istina raskrije. Poziv je besprizivan i neodložan. Na njega svagda nekako odgovaramo, znajući, pri tom, da je zagonetki, po pravilu, primeren jedan odgovor, te da istina zagonetanja i odgonetanja ne može biti drugo do istina govora. To prouzrokuje razjaš-

njenja i stvaranje registra istine, koji dalje raskriva da se istina uvek ispoljava kao polu-istina. Taj manjak bivstva istine zapravo je ono što njen registar beskrajno produžava.[12]

Smenjivanje oluje i lepog vremena, u onoj meri u kojoj je istinito kao ono što je kazano, nalazi se na mestu strukturnog jezgra verovanja o zduhaču. Ali, pošto je to što je kazano polu-govor, istinu sheme: oluja — lepo vreme tek treba doznati. Smenjivanje što ga ovaj par pretpostavlja, upućuje na pravilnost, bez sumnje, pravilnost smene dana i noći. Taj par se nalazi u temelju mitova kod svih naroda. Osim toga, ritam dana i noći pripada čovekovom nesvesnom, psihofiziološkom vremenu. Za ovu analizu je važno da se par: oluja — lepo vreme, kao polu-govor, rastavlja na nizove polu-govora, nizove predstava, koje, manje-više, govore isto i da nijedan član iz tog niza ne deluje kao odgonetka na zagonetku (među ostalim, to dokazuje njihovu sinonimiju), što potpuno odgovara pravilu o postojanju produktivnog subjekta. Razumevanje bi, stoga, moglo nadalje da se drži puta produktivnog subjekta. Ja ću, ipak (i zato što treba proveriti pravilo o postojanju produktivnog subjekta, te pokazati celovitost i delovanje nesvesnih pravila kulture), udariti pravcem koji je naznačila shema: oluja — lepo vreme. Na tom pravcu su se već izdvojila dva skupa predstava ili, tačnije, dva skupa označitelja: oluja, planina, šuma, noć na jednoj strani i lepo vreme, selo, dan na drugoj strani. Koji je smisao ovih skupova tek treba iznaći. U stvari, valja iznaći koji smisao obrazuju sabrani označitelji. I tu može biti od izvesne pomoći polje tačnosti. U razdeobi označiteljskih skupova još se prepoznaje atmosferska zakonitost, doduše, zatamnjena. Jasno se, naime sada vidi da se označitelji ne odnose na objekte iz polja tačnosti nego na smisao, koji pre obrazovanja označiteljskih skupova nigde nije bio, koji je postojao kao ne-smisao, ili još ne-smisao. Skup: oluja, planina, šuma, noć ustanovljuje se po nekoj atmosferskoj zakonitosti, po logici povezivanja objekata u polju tačnosti, ali bitnije je to što on pokazuje da ta zakonitost deluje protiv čoveka. I ta negativnost jeste načelo koje obrazuje ovaj skup označitelja. Atmosferska zakonitost tu napušta polje tačnosti, utapa se u negativnost kao strukturno pravilo, u registar istine.

Mesto zduhača u registru istine koji sačinjavaju ova dva skupa označitelja nije sasvim jasno. Ni njegov odnos prema ulozi produktivnog subjekta nije bio ništa određeniji. Verovanje priključuje zduhača skupu: oluja, planina, šuma, noć, svetu koji nije usvojen kao ljudski svet i koji ono prepušta zduhačima. Valja doznati zašto. Kako zduhač, koji brani selo, može pripadati negativnoj ravni smisla? Ili se time hoće reći da on spada i tamo i ovamo, tj. da njegov položaj određuje pojava označitelja. Oluja ga smešta u negativnu, lepo vreme u pozitivnu ravan smisla. Nesumnjivo, označitelj određuje položaj zduhe u registru istine kako ga sačinjavaju suprotstavljeni skupovi označitelja. Ali valja imati na umu da je zduha kao takva izdvojena iz običnog sveta, našeg sveta. Trebalo bi onda da spada u ne-svet. U tom slučaju za zduhača ne bi mogla da važi zakonitost označiteljskih skupova (a pokazalo se da važi), ili ne-svet mora obavezno imati predznak negativnog smisla, ni u okviru besede koja ga ustanovljuje kao ne-svet. Negativni smisao, opet može da znači drugačiji smisao, ukoliko ga uspostavlja neki označitelj koji je, u najmanju ruku, ravnopravan s onim u čijem obzoru stiče to obeležje. Zduhi u registru istine, koji sam počeo da odgonetam iz polja tačnosti i po redu koji su propisali označiteljski skupovi, pripada uloga označitelja i produkta označiteljskih skupova, dakle, uloga smisla, istine. Njegov odnos (podređenosti ili nadređenosti) spram drugih označitelja nije sasvim jasan. Za sada je sigurna samo delotvorna uloga označitelja zduhe u oformljenju smisla. Time se otvara novo područje zapisnika istine. Doduše, zduhači preuzimaju ulogu označitelja u posebnim okolnostima, pred oluju.[13]

Podozrenje u drugačiji smisao, zebnja od njegove razornosti opstaje. Tako je to iz perspektive onog smisla koji se oslanja na polje tačnosti. Ali označitelj zduhač može da se pojavi u svako doba i svaki put kad se pojavi označava promenu u poretku sveta, u smislu, označava uspostavljanje smisla iz ne-smisla. Uostalom, označitelj tako i postoji.

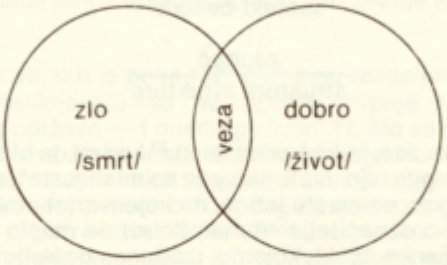
Smisao koji je označitelj zduhač uneo u registar istine još nisam otkrio. Način postojanja tog označitelja pokazuje samo na upornost (ne i kakvog) smisla koji on pro-izvodi. Verovatno je, ukoliko pretpostavim da označiteju zduhač pripada središno mesto u registru istine, da se taj smisao nekako održava u značenju koje ograđuju označiteljski skupovi. Za takvu pretpostavku ima dovoljno razloga. Ponajpre je vredno pomena to što označitelj zduhač uspostavlja vezu između dvaju označiteljskih skupova.[14] A to znači da na neki način opredeljuje njihovo uobličenje, te da pro-izvodi smisao koji zasvagda ostaje nedovršen.

Označitelj zduhe pripada i jednom i drugom skupu. Stoga on sa sobom uvek nosi smisao onog drugog skupa, smisao celine; nijedan od skupova ne postaje celovit. No još se ne vidi da li označitelju zduhač pripada središno mesto u registru istine, kome pripada uloga označitelja gospodara, kako bi rekao Lakan.

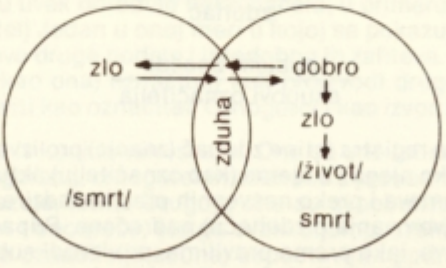
Skupovi označitelja, koje sam ovde uspostavio, po pravilu, odlikuju kosmološke predstave u mitu. Mogli bismo očekivati da će se i verovanje o zduhaču držati načela po kojem se ti skupovi predstava oformljuju i po kojem su predstave jednog skupa istovetne. One, onako kako sam ih do sada uspostavio, to i jesu. No u njih treba još smestiti opreku: dole — gore. Pojavljuje se ona u verovanju o zduhaču. Prema mitskom obrascu skupu: oluja, planina, šuma, noć pripada značenjstvo izraza dole, a skupu: lepo vreme, dan, selo izraza gore. U verovanju o zduhaču međutim, čemu mora da postoji neki razlog, poredak je obrnut. Prema tome, ovde ili ne može važiti načelo sinonimije unutar označiteljskih skupova, ili je reč o sinonimiji koja odlikuje datu kulturu, odnosno o nekim pravilima te kulture na koja se ovo svrstavanje oslanja. Šta je posredi moguć-no je razabrati tek nakon raskrivanja značenja koja pozivaju označiteljski skupovi.

Po mitskom obrascu opreka: dan — noć sinonimna je opreci: život — smrt. Isto je tako sa oprekama: gore — dole, desno—levo, itd.[15] I, najzad, isto je tako i u našim verovanjima i pretecima mitova.[16] Prema tome, u dosledno obrazovanim skupovima jedan bi trebalo da označava dobro drugi zlo u moralnoj ravni smisla, odnosno život i smrt u ontološkoj ravni. Već i u ovom slučaju postoji, predmet ili nešto drugo; nazvaću je prosto veza.

Tako dobijamo označiteljski lanac.



Na početku, upravo kao što Lakan misli,[17] nijednom od označitelja ne pripada uloga gospodara. Svaki to može biti i svaki, takođe po Lakanu, može biti subjekt za drugi označitelj. Samo, subjekt koji on (označitelj R. K.) predstavlja nije jednoznačan.[18] Nešto ostaje skriveno. I to je nešto sudbonosno. To nešto skriva razloge obrata mesta gore i dole u verovanju o zduhaču. Ovaj obrat, opet, otkriva presudnu ulogu veze (označitelja zduha) u označiteljskom lancu koji oformljuje verovanje o zduhaču i otkriva da cepanje označitelja zduha omogućuje da se namesto izgubljenog dela upisuje drugi označitelj.



Zduha nije jednoznačan samim tim što pripada životu i smrti, dobru i zlu. On, dakle, ne može raditi za život a da ne radi za smrt. Videli smo da je to sudbina produktivnog subjekta. No zduhač, zapravo, radeći uzorno za život i smrt ne radi ni za jedno. Mogao bi, naime, biti idealni prenosnik, još-ne-smisao, onaj ne-smisao iz kojeg označitelj treba da se uzdigne. On to u verovanju, ipak, nije. Skupu negativnog smisla (oluja, planina, noć, šuma) pripada i život (gore). Smrti je data pozitivna odrednica; uvrštena je (preko sinonimnog značenja izraza dole) u skup: lepo vreme, selo, dan. Na ovakav red stvari u kulturi Crnogoraca ja sam već naišao.[19] Smrt oni, doduše junačku, stavljaju na mesto života. Ovaj raspored upućuje, zatim, na carstvo poezije kao izlaz iz proizvodnje antisubjekata. I sve se to podudara sa dvostrukom ulogom označitelja zduhač, koja se odslikava u dvojaki položaj subjekta besede (verovanja o zduhaču). No iz toga se još ne vidi zašto smrt preko označitelja zduhač dolazi na mesto života. Može li život doći namesto smrti? Ili je svaki označitelj, s obzirom na to da „materijalizuje instancu smrti"[20] nužno jednoznačan, što kao subjekt za drugog označitelja ne može biti. Da to razjasnim poslužiću se Lakanovom shemom beseda:

$$\frac{\text{delatelj}}{\text{istina}}$$

$$\frac{\text{drugi}}{\text{proizvodnja}}$$

Pri tom, preinačiću značenja njegovih odrednica, mada bi, bez teškoća, bilo moguće dvostruku ulogu označitelja zduhač objasniti Lakanovim besedama gospodara i političara. No mene zanima odakle označitelju zduhač dvostruka uloga, odnosno da li i kako ta uloga pokazuje na nesvesna pravila srpske kulture.

Iznašao sam da smisao skupova dobro — zlo, život—smrt zavisi od označitelja zduhač. A to znači da te skupove, strukturu (koju oni predstavljaju) moram staviti na mesto delatelja. Mesto drugog pripada zduhaču. Od njega zavisi smisao skupova (u Lakanovoj besedi gospodara to je mesto znanja). Proizvodnju uslovljava upravo ta zavisnost smisla skupova od zduhača. Ona je (objekt *a* Lakanovoj besedi gospodara) „ovo što ističe iz toga što se zunanje najpre na svom izvoru predstavlja kao izvesno znanje i svodi se na označiteljsku artikulaciju"[22], ona je gubitak, praznina. Zapravo, nesvesna pravila kulture za kojima tragam (struktura strukture) i po kojima postoji struktura skupova, skrivena su u toj proizvodnji. Subjektu ovde pripada mesto istine.

$$\frac{\text{skupovi označitelja}}{\text{subjekt besede}}$$

$$\frac{\text{zduhač}}{\text{struktura strukture}}$$

Razume se, subjekt je pocepan, što, kako Lakan misli,[23] koristi da bi se prerušio. On misli gde nije i ne misli gde jeste. Ali „ako gde nije misli, ako gde ne misli jeste", onda je, Lakan kaže, na oba mesta.[24] Po tom je on s razlogom na mestu istine, na kojem smrt može značiti život. No po tome se još ne vidi zašto smrt preko označitelja zduhač dolazi na mesto života. Ili je, možda, tamo, ipak, stavlja pocepani i prerušeni subjekt, kojemu, u odnosu na kulturu, može pripasti mesto što ga je zaposeo zduhač, mesto drugog. Ispitaću i tu mogućnost. U ovom slučaju ulogu delatelja preuzimaju nesvesna pravila kulture. Subjekt je već zauzeo mesto drugog, proizvođača označitelja. No njegova proizvodnja sledi pravila strukture strukture. Stoga se struktura skupova, koju on proizvodi (koja se proizvodi, proizvode je nesvesna pravila kulture) može razabrati samo na mestu istine. Tamo se nalazi zduhač (znanje prema Lakanovoj besedi analitičara) sa istim svojstvima, ali sa promenjenom upotrebom tih svojstava.

$$\frac{\text{struktura strukture}}{\text{zduhač}}$$

$$\frac{\text{subjekt besede}}{\text{skupovi označitelja}}$$

U prvom krugu uspostavljanja registra istine zduhač (znanje) pro-izvodi nesvesna pravila kulture. On ih zapravo posreduje. Preko njega i u njemu (kao označitelju) aktualizuje se sehem simbolizacije. U drugom krugu on razumeva i preko nesvesnih pravila nadzire pro-izvodnju kulturnih pojava koje su subjektu beseda (verovanja o zduhaču) nadređene. Pripada im uloga gospodara. Ali, treba uočiti da kulturne pojave, iako prema pravilima, pro-izvodi subjekt. U drugom krugu uspostavljanja registra istine to je očito. Valja još uzeti u obzir da se ovaj pro-izvođač kulturnih pojava u prvom krugu nalazio na mestu istine, što jasno pokazuje da je tamo gde ne misli i tamo gde misli. U isti mah to znači da, ma kolika bila gospodarska nasrtljivost neke strukture (skupova označitelja), od njega zavisi da li će je i u kojem obliku privesti u svet. Prema tome, smrt se mogla naći na mestu života zahvaljujući spremnosti subjekta besede da je tamo postavi. S druge strane, o ovoj spremnosti on ne zna ništa, jer mu ona dolazi s mesta gde ne misli, iz nesvesnog, iz aktualizacije označitelja zduhač. Ovaj u svom znanju nesvesnih pravila kulture, što ih sam pro-izvodi, materijalizuje dijalektiku istog, nagona smrti.

Otkuda povlašćeno mesto označitelja zduha među drugim označiteljima (oluja, lepo vreme, itd.)? Svi oni materijalizuju instancu smrti. Svakako otuda što je pro-izvođač i znalac. No šta mu dodeljuje tu ulogu? Mogao bih na to prosto odgovoriti: samo verovanje, tekst priče. I to ne bi bilo netačno. Kod toga bih mogao i stati. U svakom slučaju, iz polja tačnosti dalje se nema kud. Ono više i ne postoji. Načeo ga je prodor metaforičkog smisla u njegove objekte, a dovršio poziv metafizičkim slutnjama što odjekuju iz atmosferske zakonitosti.

Novo područje registra istine može otvoriti arheologija označitelja zduhač. No pre toga treba videti, između ostalog, šta opravdava tu arheologiju. Jedino to što označitelj proiznosi da se znanje na svom izvoru predstavlja kao izvesno znanje. Tu smo u obziru ezoteričkog znanja, koje se nigde ne podučava i koje zahteva da uvek već važi kao znanje. Ovu branu valja probiti ako hoćemo da steknemo pravo na arheologiju označitelja. A probićemo je ako odgonetnemo na koji način preko označitelja (zduha) smrt dolazi na mesto života. Pokazalo se da je za to potrebna spremnost subjekta besede o kojoj on ne zna ništa; sada treba reći da je reč o spremnosti na fantazmatizaciju, na fantazmatsko oblikovanje naloga strukture strukture. U prvom krugu uspostavljanja registra istine stvoreno je samo neophodno tlo za fantazmatizaciju. Subjekt je uvučen u simboličku zakonitost; ona ga je zapravo ustanovila i, pošto se nikada do kraja ne ispoljava, ostavila bez uporišta. Subjekt ne zna šta je i ima da to sazna. Tako je na početku drugog kruga ne samo stvorena mogućnost fantazmatizacije, nego s obzirom na to što subjektu predstoji i kako mu je to zadano, propisan mu je i pravac fantazmatizacije. Struktura strukture, koja se nalazi na mestu delatelja, već je priređena kao ideološko čvorište subjektove pro-izvodnje, te kao zapovest koju ovaj bez ostatka ne može da usvoji. Dovoljno je da dođe do cepanja (pocepanog) subjekta i da ovaj iz tog položaja strukturira (fantazmatski) zapovest nesvesnih pravila kulture, što se neposredno odražava u pro-izvodnji označitelja, skupova označitelja iz kojih se izlučuje fantazam. Njegov smisao se uspostavlja i razabira na mostu istine, što ga u drugom krugu pravljenja zapisnika istine drži označitelj zduhač (prema prvom krugu) znalac i pro-izvođač ideološke osnove, realnosti koju smenjuje i pomoću koje se gradi fantazmatska predstava — i ona ideologizovana. Ideološki fantazam što se uobličuje u krilu označiteljskih skupova pretpostavlja ono znanje koje uvek već važi kao znanje, te se označitelj zduhač morao naći u ulozi veze. K tome treba dodati da bilo kakvo određenje smrti zahteva upravo ono znanje koje označitelj zduha podrazumeva i obujima.

* * *

Značenja na koja pokazuju objekti iz polja tačnosti nisu razdeljena od značenja koja obrazuju označiteljski lanci, niti se naslojavaju kao dva različita stupnja istog. Kako onda postoji to nemoguće jedinstvo? Što ga podržava — i onemogućuje? To što se polje tačnosti pretapa u polje istorijske tačnosti? Ovo zahteva (to je prava reč) da se subjekt besede odnosi spram istorijskih događaja, istorijske tačnosti, onako kako se odnosi prema objektima u polju tačnosti i, u isti mah, da se pokorava simboličkoj zakonitosti. Iz tog paradoksalnog naloga subjekt se, možda, može iskobeljati uz pomoć registra istine. No ovaj se mora ustanoviti na polju istorijske tačnosti koje je već sačinjeno kao nekakav registar istine. Palimpsest ne otklanja paradoksalni nalog; naprotiv, podvostručuje ga: palimpsest zamenjuje izvorni tekst koji nigde nije dat.

U jednom sloju verovanja o zduhaču mešaju se govor u polju tačnosti i govor u polju istorijske tačnosti. Obelodanjuje se to nedvojbeno u načinu i uređenju borbe zduhača. Biju se pojedinačno (kao odjeci vetrova u crnogorskim planinama, tj. kao međusobno zavađeni Crnogorci), crnogorski zduhači se prekomorskim (kao vetrovi sa kopna i sa mora, tj. kao Crnogorci i Turci), najzad, biju se svi zajedno bez obzira na veru i narodnost, pol i uzrast (nisu isključene ni životinje zduhači). I u ovom slučaju se raspoznaju dve vrste govora: kosmičke zakonitosti (i u polju tačnosti postoji hijerarhija objekata) i istorijskog usuda naroda, borbe kao biti postojanja. U polju istorijske tačnosti ovu borbu uvek određuje neko načelo; u primeru koji sam naveo to je označitelj zduhač, u stvari, označitelj Jedan u onoj meri u kojoj se pokazuje u zajedničkoj borbi zduhača. Označitelj Jedan ukida sve druge podele i istodobno ih zahteva. On je, naime, moguć ako postoji još neki označitelj, ili kao onaj označitelj koji proizvodi druge označitelje. U crnogorskoj istoriji se on zato može pojaviti kao označitelj Crnogorci i kao izvorište slovenofilskog fantazma.

Dve vrste govora su izlučene iz konkretnih iskaza. One su ona istina na koju iskazivanje (pojedinačna borba zduhača i Crnogoraca, crnogorskih zduhača s prekomorskim, odnosno Crnogoraca sa Turcima, nekrstom) pokazuje, istina Drugog; one su sveobuhvatna beseda (Lakanov Drugi, između ostalog, i to znači) — i ono treće, što ga svaki dijalog, svako dvojstvo (na primer, pojedinačna borba zduhača, borba označitelja zduha) uspostavlja i podrazumeva.

I treće i sveobuhvatna beseda raskrivaju da se polje istorijske tačnosti kao registar istine ustanovljuje u polju tačnosti i zatim da se registar istine (govor Drugog) pravi na oba ta polja. Ukazuje li se tu neka osobenost samo crnogorskog istorijskog razumevanja događanja? Ne mislim, pri tom, na uobičajena ograničenja, kakva natura ideološki interes, ni na, manje-više, poznate heremeneutičke nedaće. Imam na umu osobenost koju prododređuju pravila aktualizacije sheme simbolizacije, ona pravila koja rukovode pro-izvodnjom antisubjekata i koja uz pomoć znanja što uvek već važi kao znanje propisuju ulogu označitelja zduha.

U trećem i sveobuhvatnoj besedi ukazuje se najpre nužnost osobenosti (kao takve) istorijskog razumevanja i odatle osobenost razumevanja kod Crnogoraca, koju, ipak, potvrđuje samo označitelj Crnogorci. U njegovom obzoru se nalazi jedinstveni ratnički poredak zduhača (treće koje se uspostavlja i u polju tačnosti) i borba kao bit postojanja.[25]

Označitelj čim postane subjekt za neki drugi označitelj otkriva rupu u strukturi koju privodi u svet. Iz te rupe na putu između subjekta označitelja i drugog označitelja izlučuje se istina, treća

beseda. Crnogorci, međutim, istinu nalaze u samom označitelju. Apsolutizuju ga. Svaki Crnogorac, makar tajom, misli da je najbolji. Sledi, zatim, kuća, bratstvo, pleme i, na kraju, svi Crnogorci, pravi apsolutni označitelj sa čijom potporom svi računaju: pojedinci, kuća, bratstvo, pleme. Sa stapanjem veličine nema problema u okružju apsolutizovanog označitelja sve dotle dokle on predstavlja identitet svih Crnogoraca. Ali, videli smo, da je okružje tog označitelja hijerarhizovano, što pokazuje da on izbiva sa mesta na kojem bi trebalo da bude, čak da takvo mesto i ne postoji. Označitelj Jedan je fantazmatska tvorevina kao što je i jedinstveni ratnički poredak zduhača. Crnogorci su bojdžije. Bratstva i plemena se međusobno tuku. Crnogorski vladari ne vide kraja tom zlu.[26] Ne mogu ih uvek lako navesti ni na borbu protiv Turaka, što je, uglavnom, bila jedina prilika u kojoj se mogao aktualizovati smisao označitelja Crnogorci kao označitelja Jedan.[27] Ipak, označitelj Jedan je ishodište ideološke fantazmatike u Crnogoraca. Zabunu stvara to što ga (označitelj Jedan) oni traže na polju tačnosti (u idealizaciji bratstva, plemena), tamo gde on ne može biti i gde se pokazuje samo objekt (kuća ili bratstvo). Hijerarhizacija unutar objekta (bratstva na primer) otvara polje istorijske tačnosti. Crnogorci jedva primećuju da se tu nešto zbiva; ne vide da je hijerarhizacija pro-izvod označitelja Jedan, koji širi zev u njihovom postojanju i koji polje istorijske tačnosti pretvara u ontološko odredište njihovog postojanja. U stvari, zasluga je to označitelja Crnogorci u meri u kojoj on dovodi do smisla označitelj Jedan.[28]

Polje istorijske tačnosti postaje ontološko odredište sveg postojanja Crnogoraca po tome što se u njemu svagde postavlja pitanje porekla. Ono i nastaje kao pokušaj utvrđivanja postojanja označitelja Jedan, koji se ne lišava svoje kosmogonijske moći i koji zahteva da identitet Crnogoraca uvek važi kao onaj prvi identitet. Tu se polje istorijske tačnosti razilazi sa kosmološkom fazom simbolizacije, tu postaje polje označitelja Jedan, ali se još ne stapa sa registrom istorijske istine. Još se, dakle, označitelj Jedan sasvim ne izdvaja kao ontološko odredište subjekta. Ovaj u polju istorijske tačnosti i ne postoji. Intersubjektivitet koji se tu uspostavlja tek je mogućnost subjekta. Navešten je i ontološki smisao označitelja Jedan, ali ne i način na koji bi taj još-nesmisao mogao prerasti u smisao. Zakonitost polja istorijske tačnosti pokazuje na tvorenje (generiranje) označitelja Crnogorci. Po Njegošu (i nesvesnim pravilima kulture) taj smisao se raskriva u produktivnom subjektu. Ali i *Gorski vijenac* se oslanja (pokazala je to analiza produktivnog subjekta) na kosmološku fazu simbolizacije. Sa Njegošem je, dakle, bio otvoren put modernoj subjektivnosti. Crnogorci se, međutim, nisu istrajno držali tog puta. I to iznenađuje utoliko što je to put koji krče nesvesna pravila kulture. Zakonitost polja istorijske tačnosti, u koju, kadšto, uvode i Njegoša, ustrajava kao okvir delanja i mišljenja. U ravni ontološkog mišljenja to znači da produktivni subjekt (u ovom slučaju nesvesna pravila kulture) pro-izvodi antisubjekte. Mišljenje izpolja istorijske tačnosti ne može da se otrese označitelja Jedan, ni da se otvori ontološkom smislu na koji on upućuje i zato uvek iznova nastoji da zev označitelja Jedan, sopstveni manjak prevlada, po pravilu, apsolutizacijom označitelja Crnogorci. Nevolja je u tome što se ta apsolutizacija ne da završiti. Protivno bi to bilo logici i zakonitosti označitelja. Ni označitelj Jedan ne može sebe zasnovati. Proizvodnja antisubjekata se nastavlja i ne samo u ontološkoj ravni. I danas još, žešće i opasnije, s više razloga. Označitelj Jedan suočio je savremenog Crnogorca s ontološkim smislom u kojem on, ograđen istorijom toga tvorenja, ništa ne razabira, ili tek po koji teorijski poklič koji mu omogućuje da ostane u polju istorijske tačnosti i da nastavi svoju formalizaciju. Štaviše, izgleda da je konačno došao trenutak potpune apsolutizacije označitelja Crnogorci. Potrebno je samo da svojim svedočenjem subjekt formalizacije potvrdi delotvornost polja istorijske tačnosti, što i nije lak zadatak pred ontološkom rupom označitelja Jedan. Ovde treba uočiti da označitelj Jedan (Crnogorci) nije, kao kod Njegoša i u modernom mišljenju, onaj ko zapoveda; on još ne postoji. Tek ga valja ustanoviti da bi mogao da zapoveda.[29]

Pro-izvodnja antisubjekata ne proizilazi nužno iz delotvornosti polja istorijske tačnosti, niti je ovo išta drugo do način ustanovljenja istine, koja, doduše, pro-izvoduju povezuje sa kosmološkom fazom simbolizacije. Polje istorijske tačnosti, naime, nasleđuje od kosmoloških tekstova stalne likove: *vladar, naši,* i *ostali*.[30] Oni se raspoznaju i u shemi pro-izvodnje antisubjekata, koja je (pro-izvodnja), pravo rekavši, uvek kosmički događaj, prevrat. To je razumljivo. U tim prilikama se jasno pokazuje nepodnošljivi manjak u bivstvu. S tog razloga se i izbor, moralne ili ontološke prirode, fantazmatizuje. Polje istorijske tačnosti služi, dakle, kao ideološki okvir fantazmatike.

Ova, opet, nedvosmisleno upozorava da je neposredni smisao pro-izvodnje skriven. Zahtev za arheologijom smisla pro-izvodnje i samog polja istorijske tačnosti zato se ne da prevideti. I takođe, a to je ovde važno, ne da se prevideti da polje istorijske tačnosti modeluje mišljenje i življenje.

Delovanje polja istorijske tačnosti u Crnoj Gori razaznaje se najlakše i najpreciznije u štivima, koja imaju upravo one odlike kakve imaju štiva što nastaju na prelasku sa kosmologije na istoriju i sa mito-poetskog na logičko-racionalan način mišljenja.[31] Reč je i o istoj vrsti štiva: istorije, lična svedočenja, rodoslovi, koji se i danas prave po prastarom obrascu. Doduše, mitskog pretka u crnogorskim rodoslovima zamenjuje, takođe mitski, predak (kosmologizovane) istorije (po pravilu neki kosovski junak). Isti su ili slični i uloga i značenje ovih tekstova. Na isti način se i prave. I pošto su podaci o našoj kosmogoniji oskudni to je vredno pažnje, mada ne i dovoljno za

pretpostavku o njenoj većoj važnosti za kulturu. Presudan je značaj tih štiva za utvrđivanje načina obrazovanja istine u polju istorijske tačnosti. Na osnovu njih bi trebalo zaključiti da se registar istine ustanovljuje kao registar življenja, prebivanja onakvog kakvo izgleda da jeste.[32] Sledi, zatim, da u polju istorijske tačnosti nema druge istine do one prebivanja, te da ono samo sebe zna kao istinu. No prebivanje se posvedočuje pričom ili ličnim učešćem, koje se (učešće) zna, te zbiva, kao priča. Ispostavlja se, dakle, da i u polju istorijske tačnosti „prva činjenica nije događaj već njegov opis" te da prebivanje prethodi istini. A to, opet, znači da je registar istine u polju istorijske tačnosti fantazmatska tvorevina, razume se, ne po svaku cenu. Povest (događanje), „koliko je nezaobilazna"[34], uređuje polje istorijske tačnosti (istoriju kao nauku), omogućuje da se i sred fantazmatskog scenarija pojavi istina kao „podudaranje stvari i uma"[35], odnosno da fantazmatski scenario bude i neka vrsta zapisnika istine. Prema tome, registar istine se ustanovljuje na polju istorijske tačnosti u onoj meri u kojoj je ono povezano sa suštinom događanja, odnosno u onoj meri u kojoj se na njemu raspoznaje rad aktualizacije sheme simbolizacije. Ova se, međutim, mada suštinski utiče na mišljenje i delanje, nikada potpuno ne raskriva. Svaka istina mora zato biti poluistina. Put fantazmatizaciji je, stoga, uvek otvoren, fantazmatizaciji podudaranja uma i stvari.

Stalno otvoreno dvojstvo istine u polju istorijske tečnosti čini da čovek ne može da ne ograničava shemu simbolizacije: poistovećuje je sa stvarnošću onakvom kako mu se privida, ili u shemi ne vidi nikakvu zakonitost. Otuda jedan isti sastojak u verovanju o zduhaču može imati krajnje realističko i potpuno fantazmatsko značenje. Crnogorci veruju da postoje zemaljski i morski zduheči. Prvi donose sušu, drugi kišu, kao i odgovarajući vetrovi. Ali, oni takođe veruju da je Mahmut paša bio veliki zduhač zato što ga je majka tri godine nosila u utrobi. Istinu u polju istorijske tačnosti podupire mit. Čak, mit tvori istoriju. Primer sa Šćepanom Malim je dostatan i retko ubedljiv. Crnogorci ovog pustolova prihvate za vladara verujući da je on ruski car Petar III.[36] U stvari, oni veruju u povezanost mita koju posreduju. Istorija o ruskom caru (Šćepanu Malom) produžetak je istorije o kosovskom junaku, koji se u fantazmatskom vidokrugu Crnogoraca pojavljuje na mestu oca. Događaj sa Šćepanom Malim neposredno raskriva moć *imena oca* u crnogorskoj istoriji, koja bi se, s tačke gledanja iz koje ovde raspravljam, mogla shvatiti kao istorija imena oca.[37] Ruskom caru zaista pripada uloga oca (dostojan je bilo kojeg kosovskog junaka). Crnogorci bi sa njim sastavili jedan krug istorije — početak je na Kosovu. Ovo crnogorsko dovršenje istorije (fantazmatsko) valja razumeti kao dovršenje porodičnog romana u kojem središno mesto pripada označitelju. Jedan, ukoliko on simbolizuje nerastavljeni identitet Crnogoraca. Istorijski, oni su samo na tragu takvog identiteta, koji zato ima ulogu uzora što se voli i mrzi. Time su naznačeni psihološki motivi istine u polju istorijske tačnosti i odnosa spram označitelja Jedan.

Proizvodnja antisubjekta, iz perspektive koju sam upravo ocrtao, neposredno osujećuje mogućnost nalaženja i uspostavljanja označitelja Jedan. Ali ona je bar s dva razloga neizbežna. Njome se poriče i dokazuje pravo imena oca. Poricanje prava je razumljivo. Nejasno je kako produktivni subjekt dokazuje odanost proizvodeći antisubjekt. Zar time, ipak, ne poriče pravo imena oca? Svakako, poriče. No pro-izvodeći antisubjekte on pro-izvodi i mogućnost dokazivanja prava imena oca, potrebu da to pravo dokazuje, da pokazuje svoju odanost. Ovo dvojstvo se odražava i u fantazmatskom smislu označitelja Crnogorci, koji se, zapravo, pojavljuje kao označitelj Crnogorci/Srbi. Ovde je važno da se arheologija teksta u polju istorijske tačnosti pretvara u arheologiju označitelja Jedan. Njemu pripada uloga strukturnog ishodišta.

Radoman Kordić

---

[1] Doduše, u skladu sa Frojdom moguće je zamisliti nesvesno kulture koje bi bilo nalik nesvesnom jedinke. Devre, na primer, govori o etničkom nesvesnom. Ovo se menja kako se menja kultura (Devereux, Georges: *Essais d'ethnopaychiatrie generale*, Gallimard, Paris, 1970, p. 4-5.). No etničko nesvesno i nesvesno kulture ne mogu imati nagonsku osnovu koja je, po Frojdu, svojstvena nesvesnom jedinke. Samo se, dakle, u topičkom smislu da govoriti o nesvesnom kulture, naravno, ako hoćemo da ostanemo verni Frojdu. Tada mogu tvrditi i da je nesvesno učinak kulture. Ali zato moram pretpostaviti da kultura oduvek jeste. U ovom ispitivanju sam do tako čega već došao tvrdeći da je shema simbolizacije zakon kulture. Shema je, naime, bez porekla, ne-smislena. O tome svedoči njena aktualizacija u nekom kulturnom sistemu, jer podrazumeva i prvobitno potiskivanje koje obrazuje jezgro nesvesnog. Ovde je to jezgro, očito, onaj deo sheme simbolizacije koji nije aktualizovan, sama shema kao ne-smisao, čije delovanje ne prestaje. Naknadno, drugostepeno potiskivanje, koje po Frojdu obrazuje drugostepeno nesvesno, u kulturi je ono što, aktualizacija sheme simbolizacije potiskuje iz toka aktualizacije. Ovaj drugi nivo nesvesnog kulture u suštini je nesvesno besede, označiteljskog lanca. A to znači da uvek poziva izvorno nesvesno.

[2] Po Lakanu zakon označiteljskog lanca uređuje potiskivanje, isključivanje, poricanje, dakle, one efekte koje bitno određuju subjekt: Lacan, Jacques: La seminaire sur „La Lettre volee". *Ecrits*, p. 11. Ova Lakanova formalizacija može biti sporna kad je reč o subjektu. U teoriji kulture i razumevanja kulturnih tvorevina ona je na svom mestu, bar prema zahtevima imanentnog metoda.

[3] Lacan, Jacques: *Navedeni tekst*, p. 20. Polje tačnosti i registar istine Lakan izvodi iz dve vrste ljudskog opštenja. Prvi oblik, koji je svojstven i životinjama, uspostavlja se između dve osobe u njihovoj mržnji prema istom objektu. To opštenje se ne da preneti u simbolički oblik, iako može objediniti beskonačan broj subjekata u jedan isti „ideal". Drugom vrstom opštenja upravlja simbolički zakon. Ona se suprotstavlja prvoj kao

što se izgovorena (živa) reč, govor *(parole)* suprotstavlja reči *(mot)* iz rečnika. Tu Lakan nalazi prelaz iz polja tačnosti u registar istine koji se događa (ustanovljuje) u utemeljenju intersubjektivnosti.

[4] Nije, stoga, neophodno da ideali i iluzije budu slični snu ili neurotičnom simptomu da bi psihoanalitičko tumačenje kulture bilo jedna arheologija, kao što misli Riker: Ricoeur, Paul: *De l' interpretation, Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965, p. 434. Ali isto tako treba reći da simptom i san nedvosmisleno pokazuju na odsutno.

[5] Pravilo slobodnih asociacija, ono je to temeljno pravilo, samo se uslovno ovde može primeniti.

[6] Levi-Strauss, Claude: *Le cru et le cuit*, p. 24

[7] Levi-Strauss, Claude: *Navedeno delo*.

[8] Rovinski, P. *Navedeno delo*, str. 529

[9] Po ovoj školi iz druge polovine XIX veka svet bogova i svet epskih junaka svodi se na sunčeve simbole, odnosno na otelovljenje meteoroloških pojava.

[10] Rovinski, P: *Navedeno delo*.

[11] Hajdegerovo pitanje i objašnjenje o tome što neka stvar jeste *(Heidegger, Martin: La chose, Essais et conferences)*, može da posluži i kao primer načina na koji se stvar pokazuje i kako poziva simbolički zakon, kako se, dakle, registar istine pravi na polju tečnosti.

Što je svojstvo krčega?, pita se Hajdeger. Proizvodnja unosi u njega ono što mu je svojstveno. Ali to što mu je svojstveno nikad nije proizvedeno. Ono je negde drugde. U sipanju vode ili vina? Moglo bi biti. Time, ipak, još ništa nije razjašnjeno. Nije, na primer, jasno gde se vino sipa, na dno ili zidove krčaga? Zidovi i dno su ono što ne propušta. A ono što ne propušta nije ono što sadrži, veli Hajdeger, što znači da ni sadržatelj nije svojstvo krčaga.

Jezička logika, a ona je temelj zapisnika istine, ne dozvoljava Hajdegeru da lako i brzo nađe svojstvo krčaga. Pri tom, ona je jedina mogućnost koja mu je data. Nevolja je u tome što nema nikakvog znaka gde ona staje, što se sve u nju može uvesti, što sve poziva jedan označitelj, ovde označitelj sipanje. I upravo taj odnos označitelja i označenog omogućuje Hajdegeru da u sipanju vode ili vina u krčag prepozna prisustvo neba i zemlje, onoga što se nudi, onoga što u pokazivanju poziva zakon simboličkog. No to što se nudi, nudi se samo u zapisniku istine. Sipanje onog što se nudi čini krčag krčagom, veli Hajdeger, ali treba dodati, u registru istine. Jedino on u bistvu krčaga može okupiti Hajdegerovo četvorstvo: nebo i zemlju, božanstva i smrtnike.

[12] Lakan (u predavanju od 14. januar 1970. u okviru Seminara *La psychanalyse a l' envers*, prema stenografskim beleškama, odnosno *L'envers de la psychanalyse*, prema najavi ovog seminara za štampu) veli da je ljubav za istinu „nešto što prouzrokuje ovaj manjak u bistvu *(manque a etre)* istine." Na istom mestu ono taj manjak naziva hajdegerovski manjak zaborava *(manque d' oubli)*, što mu dozvoljava da potpuno formalizuje nesvesno. (Manjak treba razumeti kao ono u čemu se zaborav ustanovljuje, što pripada zaboravu, koji je, zapravo, zaborav bistva i otuda zaborav manjka, manjka u bistvu i manjka zaborava.) Manjak zaborava nas podseća da u tvorevinama nesvesnog nema ničega što potiče iz reda bistva *(de l' ordre de l' etre)*, u svakom slučaju ne iz nekog punog bistva. „Jer bistvovati *(etra)* veli Lakan, ne znači ništa drugo zaboravljati." Istina nam je otuda skrivena, u stvari, ona je odsutna. Možemo je dokučiti samo ako saznamo šta postoji kao znanje, odnosno, ako saznamo šta je istinito. Po Lakanu to je ono što se kaže. Ono što se kaže, međutim, uvek je polu-rečeno, polu-govor *(mi-dire)*, veli Lakan. Samo se iz njega istina da izličiti. Potpuna istina se ne može izreći, naprosto zato što s one strane polovine nema ništa što bi trebalo izreći. Ukoliko se, ipak, nađemo s one strane polovine, istina iščežava. Nestaje polu-govor i sa njim istina. Lakan to pokazuje (u predavanju od 17. decembra 1969.) na primeru Edipa i sfinge, koja iščili čim Edip odgonetne njenu zagonetku, čim razume iskazivanje. Jer, enigma „to je iskazivanje", kaže Lakan. Prema tome, istina zavisi od iskazivanja. Ali u njemu je prisutna kao polu-istina. Iskazivanje je, ipak, samo polu-govor, koji se, sve dok spada u registre istine, neprekidno produkuje.

[13] Pred oluju oni odlaze da se bore: „Čuj: kako oni pevaju — *putnici* /na srpskom u originalu/, otišli su visoko - visoko! *Srećan im put!* /na srpskom u originalu/" Rovinski, P.: *Navedeno delo*, str. 529. U opisu Slobodana Zečevića (Zečević, Slobodan: *Mitska bića srpskih predanja*, „Vuk Karadžić", Beograd, 1981, str. 150) još se jasnije vidi kako zduha, tj. zmaj-čovek /primer je iz Srbije/ postaje označitelj: „Zmaj-čovek, kada spazi da se nebo muti, da će biti grmljavine i oluje, a on zna da su tome uzrok ale, ostavljao bi svoje poslove, na primer, oranje i odlazio u oblake da se bori sa Alom. Zmaj-čovek umrtvi se onda, gde se u to vreme zateče, i kao nešto /duša/ iz njega izađe i ode u oblake." To što izađe iz čoveka svakako je označitelj. Zar nije, lakanovski rečeno, dokaz to što je čovek kada ga označitelj ostavi, odnosno kad postane označitelj, praktično mrtav: „Uveravali su da taj čovek i ne diše za vreme dok ne dovrši boj s alama ili dok ih ne otera"; Zečević, Slobodan: *Navedeno delo*.

[14] Ovakav sistem odnosa uočen je /i izučen/ u mitskim predstavama kosmičkih zona. „Veza između tih zona /pre svega sa gornjom/, koja dovodi do pojave akta stvaranja sveta" . . . /Toporov, Vladimir: Beleške o budističkoj likovnoj umetnosti u vezi s pitanjem o semiotici kosmoloških predstava, *Škola iz Tartua, Treći program*, Radio Beograd, Beograd, br. 42. 1979, str. 496/ ustanovljuje se zahvaljujući različitim predmetima, antropomorfnim bićima ili apstraktnim pojavama.

[15] Treba napomenuti da ovakva protivstavljanja odlikuju i druge duhovne tvorevine, umetnost ikona /Uspenski, Boris: A,: Leva i desna strana u umetnosti ikona, *Škola iz Tartua*/, duhovno sferu uopšte. Na to su posebno skrenuli pažnju ruski semiotičari Toporov, Vjačeslav Ivanov, da uz Uspenskog pomenem samo njih.

[16] Nodilo navodi /*Navedeno delo*, str. 39, 81/ da su Sloveni proricali prema stupanju Svanetvidovog konja. U tim gatanjima desna strana znači sreću, leva zlo. Dušan Bandić /*Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba, Bigz*, Beograd, 1980, str. 330/ još pominje da se desna strana smatra muškom, leva ženskom. Ova je i tabuisana.

[17] Lacan, Jacques: Predavanje od 18. februara 1970, *Navedeni spis*.

[18] Lacan, Jacques: *Navedeno predavanje*.

[19] Kordić, Radoman: *Nasilje svakidašnjice*, str. 40—43, 98—99.

[20] Lacan, Jacques: Le seminaire sur „la Lettre volee". *Ecrits*.

[21] Lacan, Jacques: *Encore*, p. 21.

[22] Lacan, Jacques: Predavanje 14. I 1970, *Navedeni spis*.

[23] Lacan, Jacques: Predavanje 16. III 1970, *Navedeni spis*.

[24] Lacan, Jacques: Navedeno predavanje.

[25] Upravo to mesto ova borba ima u Njegoševom *Gorskom vijencu*. Izričito se ona tako određuje u poznatom monologu igumana Stefana */Gorski vijenac*, 2486—2520/. Štaviše, tu je ona predstavljena kao borba između suprotnosti, ali i, prevashodno, kao borba u istom, kao dijalektika istog, nagona smrti, koja se /dijalektika/ raskriva monaškom sozercanju i pomoću njega nadilazi. Ovde je, međutim, važan kontekst Igumanove spoznaje borbe kao biti postojanja. Na prvom mestu treba spomenuti nepristrašće igumana Stefana. /Dimitrije Bogdanović u Rečniku za *Lestvicu*, Svetog Jovana Lestvičnika, izd. Svetog arhijerejskog sinoda Srpske pravoslavne crkve, Beograd, 1963., nepristrašće određuje kao „odsustvo afektivne vezanosti za bilo koju stvar na zemlji, za svet u celini"./ Ono mu jamči pravo da govori na način na koji su, vajkada, proroci govorili. Igumanje dušu *natopio kapljom*, povratio u svet /prošli svet/ koji sozercava. I to sozercavanje sveta iz sveta, koji, ipak, nije ovaj svet, svet iz polja istorijske tečnosti, dovodi borbu kao bit postojanja u obzor označitelja Crnogorci.

Iguman raskriva bit postojanja na badnje veče, pred istragu poturica, tj. u noć kada se ponovo uspostavlja, kad uskrsava označitelj Crnogorci/Srbi. Akutalizacija označitelja poziva i ispisuje sveobuhvatnu besedu. Kod Njegoša se, uz pomoć lakanovske ponktuacije, jasno razabiraju putevi označitelja i označenog. Ime srpsko je poginulo */Srpskoj kapi svud ime pogibe; zatrije si ime crnogorsko, Gorski vijenac*, 257, 289/ — put označitelja. Poginulo je i ono što je to ime označevalo */postadoše lafi ratarima,/ isturči se plahi i lakomi, ujedno su ovce u kurjaci, združio s Turčin s Crnogorcem; Gorski vijenac*, 259—260, 285—286/ — put označenog. Uskrsnuće /laktualizacija/ označitelja uskrsava i označeno. Ovde je važno da to ne biva bez borbe. Označitelj se uvek aktualizuje na račun drugog označitelja, što samo po sebi upućuje na borbu kao bit postojanja. Odatle, zatim, sledi da svaka aktualizacija označitelja poziva sveobuhvatnu besedu. Istina, snaga tog poziva zavisi od siline borbe, od samog označitelja kao subjekta drugog označitelja, od okolnosti u kojima se označitelj pokazuje. U Njegoševom slučaju od presudne je važnosti aktualizacija označitelja Crnogorci/Srbi na Božić. Ne može se zato prenabregnuti smisao Hristovog rođenja, rođenja spasitelja, to će reći spasitelja imena srpskog i crnogorskog, ali ni to da Isus, pre svega, znači obećanje spasa, koji tek treba zaslužiti. Ne može se zanemariti ni mitološko značenje badnjaka. Sveobuhvatna beseda ga obujima. Ovde ću pomenuti samo ono značenje koje pokazuje na vezu uskrsnuća označitelja sa uskrsnućem označenog i što neposredno upućuje na kosmičke srazmere tog događaja, te na sveobuhvatnu besedu. Toporov /tekst objavljen u *Delu*, 11—12, 1980/ nalazi da protivstavljanje Badnjaka kao starog boga Božiću kao mladom bogu uvodi ovaj obred „u krug godišnjih ceremonija prelaska iz stare u Novu godinu", u kojima je „vidnu ulogu igralo mitološko biće htoničnog porekla — aždaja, zmaj, zmija, demon biljaka i sl." Vredna je pažnje i Toporovljeva opaska da rastovi badnjak može biti ne samo preobražena predstava o drvetu sveta, nego i trag „arhaičnog lika zmije pod drvetom sveta, koju je trebalo poraziti. Božić, dakle, znači pobedu kosmičkog organizacionog načela. Ustrojavanje kosmosa nije ništa drugo do aktualizacija označitelja, u ovom slučaju, označitelja Crnogorci/Srbi. Mogu li zato ustvrditi da je aktualizacija bilo kojeg označitelja kosmički događaj.

Poznavanje i poštovanje moći reči svuda je poznato. U Crnoj Gori reči je odavana posebna pošta, s kojih sve razloga ovde na mogu raspravljati. /Ponešto sam o tome rekao u svojoj knjizi *Nasilje svakidašnjice*. U prenosnom smislu, nešto se, dakle, od moje tvrdnje moglo održati. Jezik, zaista, ustrojava haos, ili, bolje, iznosi na videlo mogućnosti reda. U tom smislu je svako izricanje ne samo preređivanje nego i postavljanje stvarnosti.

Akutalizacija označitelja, prema *Gorskom vijencu*, pravi je praznik i slavi se kao praznik. Zašto je tako trebalo bi posebno objasniti. Time se ovde ne mogu baviti. Napomenuću samo da praznik pokazuje na manjak u aktualizaciji, te na nužni rad korete. Pojavljivanje označitelja uspostavlja red, ali i narušava ravnotežu postojećeg stanja. Žrtva svih tih zbitija je subjekt. Pojavljivanje označitelja ga iskušava, suočava sa dijalektima nagona smrti. U stvari, ono je uvek pomalo smrt, mala smrt, kako Francuzi zovu orgazam. Sa njim /orgazmom/ pojavljivanju označitelja su zajednički usek u jedan poredak, te očijukanje sa nužnošću ustrojavanja, koja ne jamči ništa drugo do ustrojavanja. A iz perspektive te nužnosti i smrt je ustrojavanje. Aktualizacija označitelja je zato uvek i prevrat — i kao prevrat se i priprema. Upravo se sve to belodano raskriva u „Zapisu vladike Danila u Istrazi poturica" */Nadvremenski glasovi*, Grafički zavod, Titograd, 1971/. Vladika na *Nikoljedan* čini dogovor da Crnogorci istrebe Turke na *Bele poklade*. No Crnogorci prevariše. Dogovoriše se, potom, *oko Đurđeva dne* da se udri na Turke u *Gospođine poste*. Crnogorci opet ne smeše. Tek na *Božić prede zore* „pobiše Turke cetinjske i čekličke koji ne kćeše doći da se pokrsti" */Nadvremenski glasovi*, str. 108./. Teško da se jasnije mogu predstaviti muke rađanja označitelja, praznički i prevratnički karakter tog porođaja: Bele poklade, Gospođine posti, Božić. Ipak, u *Zapisu vladike Danila*, kako i priliči, naglašen je obranički karakter aktualizacije označitelja. Preradivanje stvarnosti je i nered. Bira li zato vladika Danilo, za početak istrage poturica, one označitelje /Bele poklade, Gospođine posti, Božić/ koji inače aktualizuju nered, da bi olakšao rađanje novog označitelja i da bi u njegovoj aktualizaciji omogućio prisustvo jezika, strukturu strukture?

Jedan prigovor ovom tumačenju treba raspraviti. U Crnog Gori se vreme računa prema crkvenim praznicima. No time se ne da objasniti zašto vladika Danilo bira baš Božić a ne, recimo, tri dana pred Božić ili šest dana po Belim pokladama. Crnogorci upravo tako računaju i pamte vreme, datume rođenja na primer, i sve datume značajne za njihov život. Ovaj kalendar je pouzdan. Mogao je, što se toga tiče, vladika Danilo za početak istrage odrediti bilo koji dan i greške, kalendarske, ne bi bilo. Prema tome, izborom Belih poklada, Gospođinih posti i Božića rukovodili su drugi razlozi, oni koji formalizuje označitelj.

[26] Vladika Petra I ih zaklinje i proklinje da jedni druge ne kolju. Evo, na primer, šta piše Ceklinjanima: „Ja sam vama i Ljubotinjanima u toliko putah pisa i moje kaludere prosila, moleći jedne i druge i zaklinjući da se ne koljete, no sve moje molbe i zakletve ostadoše zaludnje i beskorisne, dokle eto bi toliko zla i krvoproliča na jednu i na drugu stranu . . . I koja strana, ali koje bratstvo, ili koji čojek ove moje molbe i zakletve ne posluša, takve ostavljam pod najžestočejšim prokletstvom odlučene od vsakog posla crkvenoga, da ih sila božija porazi i skoruši, da nigde sreće nemaju i da njihovi domovi ostanu pusti"; Petrović, Petar I: *Freske na kamenu*, Grafički zavod, Titograd, str. 303—305.

[27] Vladika Danilo (*Navedeni tekst*, str. 107—108) kazuje da je ucenjivao i mitio Crnogorce da istraže poturice: „Kako ja to čujem (tursku pretnju da će ga uhvatiti, R. K.), pošaljem za Vuka Borilovića i četiri brata Martinovića i sve njima kažem kako je i šta je i rečem im ako neće Turke pobiti koji su među njima da ću se ja maći iz Crne Gore. Oni odgovore da ne smiju uložiti. Onda ja uzmem moju sablju i dam je Boriloviću, a onijem četvorici: jednom ćurak, drugome dvije puške srebrne, trećemu šešanu vezenu srebrom, a četvrtome de-

set dukata, ali oni po svemu tome mene rekoše da neće nipošto im ja neću dati moje ljude da počnu, e se bojahu i oni da jedan drugog ne izdaju".

[28] Ovo shvatanje uloge označitelja Jedan izgleda kao formalizacija funkcije boga. Jedini je lišen volje i svesti, ali ne i moći. No ta moć proizilazi iz činjenice da postoji Jedan, što se, po Lakanu, odnosi samo na suštinu označitelja. Ali Lakan mora priznati da zbog tog Jedan postoji zev „u nečemu što se odnosi na biće, i, iza bića, na uživanje" *(Encore,* p. 12). To nešto u čemu se zev nalazi može biti samo subjekt. Pomisao na božanski smisao označitelja sada je razumljiva. Lakan je odbija (mada ga je ideja o bogu pohodila) tvrdnjom da se ova funkcija označitelja Jedan odnosi samo na obučena čoveka: „Uživanje u telu bez odeće ne dodiruje pitanje o tome od čega je sačinjeno Jedan, tj. pitanje o poistovećivanju" *(Navedeno delo).* Očito, obučen čovek kod Lakan znači, doslovno, odeven u kakav haljetak, ali i odeven u ono što ga čini čovekom. Za poistovećivanje zna samo takav čovek. Prema tome, hteo to Lakan ili ne, funkcija označitelja Jedan mora se odnositi i na telo bez odeće, bar u meri u kojoj je *bez odeće* i mesto poistovećivanja. Konačno, zar čovekov leš, neka bude i razodeven, ne pokazuje, upečatljivije nego bilo šta, da zbog toga Jedan postoji zev „u nečemu što se odnosi na biće". Sa svim ovim na umu označitelj Jedan moram smestiti u shemu simbolizacije, odnosno među nesvesna odredišta mišljenja.

[29] Poslednji takav pokušaj je Kulišićeva knjiga *O etnogenezi Crnogoraca* (Pobjeda, Titograd, 1980), koja treba da dokaže samosvojnost, apsolut označitelja Crnogorci. Razume se, ovakvu pro-izvodnju omogućuje produktivni subjekt. Nije stoga neophodno posebno naglašavati njegovo postojanje, ni to da on pro-izvodi po svom udesu koji je strukturiran u nesvesnim pravilima kulture.

Kulišićeva knjiga je proizvod jedne politike, s tog stanovišta je treba i prosuđivati. Valjalo bi je zatim promisliti i kao posledicu raspada sistema vrednosti i zbunjenosti produktivnog subjekta. Ali, ona nije prvi pokušaj te vrste. Konačno, tu politiku, ma čija ona bila, ma kakvi da su njeni razlozi, sprovodi produktivni subjekt u Crnoj Gori. Samo iz te perspektive knjiga Špira Kulišića me i zanima. A u tom pogledu situacija je potpuno ista kao u *Gorskom vijencu.* Vrsta pro-izvoda je drugačija, jer je i zaloga borbe drugačija. Posledice su, međutim iste.

I Kulišić i njegovi protivnici bore se za označitelj Crnogorci (vidi *Praksa,* br. 4., 1981, Marksistički centar CK SK Crne gore, Titograd). Kulišić, generativnom operacijom, kao u kosmološkim tekstovima (pozivanje na naučnost puko je političko porazumljivanje stvarnog stanja stvari), za apsolutizaciju označitelja, njegovi protivnici za vladavinu označitelja. Tako se može formalizovati i borba kod Njegoša i, u krajnjem slučaju, sva borba Crnogoraca, naravno, kao borba za vladavinu označitelja. A to znači da Kulišić i njegovi istomišljenici i čitava ta politika iz koje proizilaze, prema ishodišnoj strukturi *Gorskog vijenca,* koja, rekoh, važi i za situaciju produktivnog subjekta u Crnoj Gori danas, koja je, na neki način, ishodišna struktura sve crnogorske istorije, stoje na mestu antisubjekata. Zakoniti ishod ove borbe, kao i u *Gorskom vijencu,* morao bi biti uspostavljanje produktivnog subjekta. Ali pošto je zaloga borbe ovde i ontološke prirode i s obzirom na epohalnu situaciju, koja odlikuje upravo ovako postupanje s označiteljem, kakvo Kulišić iskušava, u takav ishod se sumnja, iako istorija, ako joj se uopšte može verovati, pokazuje samo na udes pro-izvodnje, na istrajnost strukturnog rasporeda koji pridržava upravo pro-izvodnja antisubjekata.

[30] Toporov nalazi da su ovi likovi i u prvim istorijskim delima zadržali svoju ulogu; Toporov, Vladimir: Kosmološki izvori prvih istorijskih spisa, *Škola iz Tartua, Treći program,* Radio Beograd, Beograd, br. 42, 1979, str. 465.

[31] O tome vidi: Toporov, Vladimir: *Navedeni tekst.*

[32] Nikola Bastać u predgovoru za svoju knjigu stihova, štampanu 1886. u Splitu, kaže: „U mnogim bojevima koje sam opjevao sam sam učestvovao. A tamo gdje nijesam stigao, o tome su mi svemu časni ljudi ispričali na svoju dušu. Zbog toga moje pjesme nijesu izmišljene već istinite, onakve kakvi su sami bojevi bili", navedeno prema: Kuba, Ludvik: U Crnoj gori, zapisi sa putovanja 1890—1891. godine sa ilustracijama autora, *Ovdje,* br. 123—124, 1979, Titograd. Bastać, dakle, svoju poetsku istoriju pravi po istim pravilima po kojima je Herodot pisao svoju *Istoriju.* I Herodot se, ako nije prisustvovao kakvom događaju, oslanja na pričanje *časnih ljudi:* „Ja otuda to znam što su mi o tome pričali u Delfima", *Herodotova Istorija,* Matica srpska, Novi Sad, 1980, str. 15. „Kratka istorija Crne Gore" Petra I Petrovića *(Freske na kamenu)* u ponečemu je, takođe, nalik Herodotovoj *Istoriji.* Vladika crnogorski, na primer, kao i Herodot navodi šta je ko i u kojoj prilici (čisto pripovedački) od tvoraca, delatnika, istorije rekao. Time se naglašava verodostojnost kazivanja, istovetnost prebivanja i istine.

[33] Toporov, Vladimir: Navedeni tekst, str. 402.

[34] Heidegger, Martin: Science et meditation, *Essais et conferences,* p. 21.

[35] Akvinski, Toma: Šta je istina? *Izabrano djelo,* Globus, Zagreb, 1981, str. 61.

[36] Njegoš (Petrović Njegoš, Petar: *Šćepan Mali, Celokupna dela,* Prosveta, Beograd, 1967.) to objašnjava naivnošću i prostodušnošću Crnogoraca. Politička proniclјivost, svakako, nije ih krasila, niti ih krasi. Pa ipak, dovoljna im je bila bistrina koju su imali da u Šćepanu Malom prepoznaju *lažu i skitnicu,* kako ga Njegoš zove. Mora biti da su postojali neki drugi razlozi s kojih su oni Šćepana prihvatili kao svoga gospodara, na primer, njihova fantazmatska odanost Rusiji. U nju i njen značaj za opredeljenje Crnogoraca ne treba sumnjati. Ali i odanost Rusiji je bila mogućna u okviru registra istine što se nalazi na polju istorijske tačnosti. Kosmološka faza simbolizacije modeluje i nju (odanost) i svu duhovnu delatnost Crnogoraca. Prepoznaje se ona (kosmološka faza) i kod Njegoša, i to uporedo sa krčenjem puta modernoj subjektivnosti. Za svoje istoričesko zbitije o Šćepanu Malom on građu traži u arhivima, ali se oslanja i na *pričanje narodno.* Istina, i *ono što narod priča* uzima kao neku vrstu zapisa. Crnogorci, međutim, koji su Šćepana Malog primili kao ruskog cara ne dele prebivanje i priču. Istina življenja raspoznaje se u priči. To ovoj omogućuje da tvori istoriju. Priča daje pravo na ulogu istorijskog delatelja. Ona, kao istina prebivanja, vodi i izbor Crnogoraca, pro-izvodi tvorce istorije.

Priča o Šćepanu Malom je po obrascu mita o rođenju heroja: sin plemenitog porekla s nekog razloga je odbačen, prognan, poslan u smrt. Nekim čudom on se spasava; izveden je iz vode, nađu ga pastiri, itd. Junak odraste u nekoj porodici niskog porekla, koja ga gaji i čuva kao svoga sina. Doduše, junak radi kod novih roditelja svakakve poslove i ponižavajuće, što mu ne smeta da odrana pokazuje izuzetne darove po kojima se razlikuje od svoje okoline. Najzad, kad odraste saznaje tajnu svoga porekla, kažnjava svoje mučitelje i zadobija poštovanje koje mu pripada. Tako izgleda siže priče čiju su junaci, na primer, Edip, ili Kir prema Herodotovom pričanju *(Herodotova Istorija,* str. 59—71.). Razume se, siže ima i istorijsku osnovu.

Prepuštanje novorođenčadi (mrtve) vodi, na primer, zaista nije izmišljotina. O toj praksi izveštava Luj Vensan Toma *(Antropologija smrti*, II, Beograd, Prosveta, 1981, str. 16). No taj tip vernosti stvarnosti nema ovde neki naročiti značaj. Važnije je za obrazovanje i delotvornost priče podudaranje njene sheme u bitnim tačkama sa shemom istorijskog događanja, odnosno shemom folklornog pamćenja tog događaja (folklorno pamćenje ima ovde ulogu zapisa). Vladimir Prop je iz te perspektive istražio priču o Edipu (Edip u svetlu folklora, *Treći program*, br. 48, 1981.). Tu vrstu vernosti pominjem zato što je pretpostavlja polje istorijske tačnosti i što je ona uz delotvornost priče o heroju doprinela da Crnogorci prihvate Šćepana Malog kao ruskog cara. No time se ne mogu podrobnije baviti. Pomenuću zato još jednu, možda presudnu pojedinost za verovanje Crnogoraca u priču o Šćepanu Malom. Psihoanaliza je utvrdila da se mit o rođenju heroja u osnovi poklapa sa takozvanim porodičnim romanom, po kojem sin najpre poriče da je sin svojih prostih roditelja, potom priznaje majku (mora da je prizna), ne i oca; otac je neki ugledni čovek, junak, itd. Jednog dana će on, ipak, sinu vratiti izgubljeno dostojanstvo. U osnovi je to shema crnogorske istorije (svi potiču od poznatih očeva, kosovskih junaka), koju Crnogorci uporno vode ka kraju kakav pretpostavlja porodični roman. Kako su onda mogli da ne poveruju u priču o Šćepanu Malom kad već žive jednu takvu priču. Zbitije se ruskim carom, koji im glavom, dolazi, ne samo što se uklapa u njihov porodični roman, nego ga potvrđuje i ozakonjuje kao stvarnost. Prema tome, verujući Šćepanu Malom oni veruju sebi, veruju u podudarnost istine i življenja u polju istorijske tačnosti.

[37] Crnogorci, fantazmatski bez sumnje, o sebi misle kao o izbranicima. Oni su, zapravo, potomci izabranih očeva, cvet srpstva, čuvari i posednici prava na ime oca. I kod Njegoša je to vidno *(što se ne hće u lance vezati/to se zbježa u ove planine/da ginemo i krv prolivamo,/da junački amanet čuvamo,/divno ime i svetu slobodu; Gorski vijenac*, 264—268.). U tome Crnogorci nisu nikakav izuzetak. Jevreji su za oca izabrali boga. No ovde je važno da izbor predujmljuje budućnost, da deluje kao oblikovno načelo življenja. Na neku cenu i jedni i drugi su morali pristati.Jevreji na „poteškoće mojsijevske religije" (Freud, Sigmund: *Moise et le monotheisme*, Gallimard, Paris, 1967, p. 150.). Crnogorci na dug istoriji. Prosto rečeno, pravo na ime oca valja svagada iznova dokazivati, bez obzira na neprilike koje otuda mogu proizaći. Ime oca je jedini gospodar. Svaki oblik delovanja podređen je njegovoj logici i prinosi se na njegov žrtvenik. Ime oca se mora zaslužiti.

VPRAŠANJA ZLA V HEREZIJI KATAROV

Motto

„Motno spoznanje (takorekoč endopsihična zaznava) psihičnih faktorjev in razmerij nezavednega se zrcali (. . .) v konstrukciji neke *nadčutne* realnosti, ki jo mora znanost pretvoriti nazaj v *psihologijo nezavednega*. Lahko bi si upali na takšen način razrešiti mite o raju in grešnem padcu, o bogu, o dobrem in zlu, o nesmrtnosti ipd. in tako spremeniti *metafiziko* v *metapsihologijo*."

S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1901).

„V dejanskosti nadomestitev principa ugodja s principom realnosti ne pomeni odstavitve principa ugodja, temveč le neko njegovo zagotovitev . . . Vendar je bil endopsihičen vtis te nadomestitve tako mogočen, da se zrcali v nekem posebnem religioznem mitu. Nauk o plačilu v onstranstvu za — prostovoljno ali vsiljeno — odpoved zemeljskim užitkom ni nič drugega kot mitična projekcija tega psihičnega prevrata. V konsekventnem zasledovanju tega vzora so *religije* mogle uveljaviti absolutno odpoved ugodju v življenju za ceno obljube neke odškodnine v prihodnjem bivanju; po tej poti niso dosegle nekega preseganja principa ugodja. To preseganje se najprej posreči *znanosti*. . . ."

S. Freud, *Teze o dveh principih psihičnega dogajanja* (1911), formulacija 4

Problem zla: tehtnica nekega moralnega problema

O morali in etiki imajo marsikaj povedati različne družbene in humanistične vede, medtem ko je moderna filozofija po različnih poteh že večkrat pokazala na aporije teoretske etike in moralne pozicije sploh: eksemplarično vrednost imajo seveda Heglova kritika Kantove morale, Kierkegaardov suspenz etike ter Nietzschejeva genealogija morale. Čeprav filozofija 20. stoletja pozna nove poskuse ustanovitve etične teorije (fenomenološka etika, analitična teorija človeškega delovanja itd.), pa je treba jasno priznati, da filozofija in (njena) etika ni uspela in ne uspeva biti pravična človeku kot individuu, njegovim dejanjem, njegovim gonom in čustvom, skratka njegovi „naravi". V perspektivi socialne antropologije bi bilo racionalno jedro tradicionalne etike v tem, da je s svojo teorijo delovanja, dobrega, vrednot, vrlin itd. tematizirala proces formiranja jaza kot proces „vzgoje", do avtonomnega jaza *(paideia)*. Ta paideja, socializacija, naj ob upoštevanju vrednot, *nomoi*, ki eksistirajo pred različnimi jazi, zagotavlja tudi ireduktibilnost individua na sfero socialnega. Tu pa nastopa velika aporija med nujnostjo socializacije in nemožnostjo, da bi jo do kraja izvedli, aporija, ki je s stališča „čiste" filozofske teorije nerešljiva, še več, ravno vztrajanje pri odgovarjanju — in seveda prepričanje o možnosti filozofske razlage *(hypokrisis)* te aporije — tvori svojstveno hipokrizijo filozofske etike. Videti je, da je grška beseda *hypokrisis, hypokrisia*, dobila poleg pomenov „odgovor, govor, razlaga" še pomen „hinavščine, licemerstva" prav zaradi neupoštevanja razlike, ločevanja med subjektom izjave in subjektom izjavljanja: tako splošni odgovori etične teorije zdrsnejo v licemerstvo.

To aporijo čiste etične teorije lahko vidimo v noveli Henryja Jamesa *Obrat vijaka* (1898): vestna, skrbna in ljubeča vzgojiteljica poroča o vzgoji mladega fanta Milesa, pri čemer ga predvsem skuša rešiti prikazni bivših vzgojiteljev ge. Jessel in Petra Quinta, prikazni, ki mučijo tudi njo. Da bi to dosegla, vzgojiteljica misli, da je potrebno priviti „vijak navadne človeške vrline" še za en obrat: toda ta en korak naprej povzroči smrt mladega fanta. Občutljiv, dovzeten in bister Miles ni prenesel pritiska ljubeče vzgoje, za njegovo smrt je kriva sama vzgojiteljica s privijanjem svojih moralnih zahtev. Poizkus s čisto moralo se je končal v zlu: kolikor se dobro na sebi postavlja čisto, imamo zlo.

Tako je zgodba o vzgojiteljici in Milesu moderen, pedagoško-šolski primer za krizo moralne zavesti, ki jo je v religiozno-teološki sferi formuliral Luther s stavkom, da dobra dela ne štejejo za opravičenje, da vsako dejanje, če že ni škodljivo, poraja učinke, nasledke, ki so vsaj toliko negativni, kolikor so pozitivni.

Vprašanje zla se v moderni zavesti obravnava subjektivirano, postalo je problem antropologije. Ta premik od metafizično-teološke ravni na antropološko raven je izražen v Goethejevi fantazmagoriji o Faustu, ko Goethe pravi, da smo se znebili zlega, ostali pa so zli ljudje:

„Že kdaj so ga (sc. Satana) med pravljice vpisali!
Seveda ni ljudem nič boljše zdaj;
hudobca res ni več, hudobneži so ostali."
Faust I, v. 2507-9, prev. B. Vodušek, str. 134.)

Kot izziv za razmišljanje o problemu zla je danes lahko še vedno Nietzschejeva neugodna, celo nevarna rešitev o drugačni morali „onstran dobrega in zlega", ki gotovo ne pomeni „onstran dobrega in slabega", in ki vključuje tezo, da mora človek postati „boljši in slabši", boljši in bolj zel *(besser und boser)*.

Herezija katarov

Problem zla je tisti, okrog katerega se je hote in nehote cepila cela reka verskih sekt in herezij, izmed katerih je za evropsko tradicijo posebej značilna herezija katarov. Ker nisem ne hereziolog ne zgodovinar, bom v nadaljnjem skušal podati nekatere točke katarske teologije, dasi njen dualizem ne nastopa v ustaljenih prikazih srednjeveške filozofije. Francoski zgodovinar srednjega veka Jacques Le Goff je pokazal na neko značilno dejstvo evropske kulture srednjega veka, to je vztrajnost, ubikviteta herezije, ki je vedno znova uničena, a se vedno znova pojavlja. Herezije so endemične srednjemu veku, stalno spremljajo zgodovino srednjeveškega krščanstva — katolicizma.
Kot hermenevtično pravilo za razmišljanje o herezijah si je vredno priklicati v spomin Marxovo kritiko razlikovanja med „naravnim" in „umetnim" v družbi:

„Ekonomi ravnajo na čuden način. Zanje sta le dve vrsti institucij, umetne in naravne. Institucije fevdalizma so umetne, institucije buržoazije pa naravne. V tem spominjajo na teologe, ki tudi ločijo dve vrsti religij. Vsaka vera, ki ni njihova, je iznajdba ljudi, medtem ko je njihova lastna vera izžarevanje božje." *(Beda filozofije*, MEID II, str. 488).

Tukaj Marx na socialni ravni ponovi Mefistovo oceno teologije v njegovem nasvetu učencu:

„Nerad bi krivo vas napotil,
V tej znanosti, da bom odkrit,
ni ceste, kjer bi zmota ne grozila;" (prev. B. Vodušek, str. 97.)

Zgodovinski pogoj nastanka herezije katarov je z ene strani popolna prevlada družbenega in religioznega modela, ki ga predstavljata fevdalizem in cerkev, z druge strani pa „urbana renesansa" (J. Le Goff) 12. stol., tj. napredujoča urbanizacija, ki je ustvarila velik porast prebivalstva, ki je sicer živelo pod moralnim nadzorstvom cerkve, a je bilo socialno močno diferencirano. Vznik herezije katarov časovno sovpada z nastankom latinske sholastike, ki ga v vsej dramatičnosti reprezentira ne le delo, temveč tudi življenje Pierra Abelarda. Etienne de Tournai, opat sv. Genovefe, se spotika nad filozofi v Parizu:

„Kolikor doktorjev, toliko zmot, kolikor zborov, toliko škandalov, kolikor javnih mest, toliko hinavščine" (cit. po J. Le Goff, *Intelektualci u srednjem vijeku*, prev. N. Grujić, Zagreb).

V samostanu Saint-Victor napiše Gauthier de St.-Victor delo *Contra quattuor labytinthos Franciae*, kjer kritizira Abelarda, Gilberta de la Porree, Petra Lombarda in Petra iz Poitiersa.

„ki so, obravnavajoč s šolsko lahkotnostjo nedojemljive skrivnosti svete trojice in utelešenja, izbruhali celo trumo herezij. O norost! Dialektik predlaga: vsak človek je človek preko človečnosti; heretik zagotavlja: človečnost ni nič; hudič zaključi: torej človek ni nič." (Cit. po M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* II, str. 125).

Za sedaj lahko pustimo ob strani vprašanje, kako je definirana herezija na ravni teologije kot *intellectus fidei*, tj. kot pojmovne razlage vere. Za določitev herezij v srednjem veku zadošča določitev Izidorja iz Seville:

Heretici, qui de Eccleia recesserunt.

„Heretiki so tisti, ki so se oddaljili od Cerkve" (Etymologiae, VIII, 5, 1). Heretik je torej, kdor ne sprejema več ali kritizira krščanske dogme ter odklanja absolutno doktrinalno avtoriteto rimske cerkve, ki jo je prej priznaval. Zato npr. za Akvinskega Judje in muslimani niso heretiki. Nadalje pa v srednjem veku, ko se je konstituiralo krščansko občestvo, *populus christianus*, herezija pomeni razcep in razkol v neki družbi in s tem tudi odklonitev in zavračanje neke družbe — herezija je shizma, kakor lepo pripominja E. Delaruelle („Devotion populaire et heresie au moyen-age", v: *Heresie et Societes*, o. c. str. 153). Pri tem je shizmatičnost herezije treba dojeti v njeni dinamični funkciji, kakor tudi kategorije „krščanskega ljudstva" ne moremo jemati fetišistično, saj sociolog religije G. Le Bras celo trdi, da „krščansko ljudstvo v polnem in globokem smislu besede ni nikoli obstajalo". Prevečkrat se tudi pozablja, da je krščanstvo samo nastalo znotraj judovskih heretičnih sekt 1. stoletja pr. n. š., da se je torej konstituiralo kot „ločina"; do danes pa je nadalje ohranilo cel niz izrazov in simbolov, ki so značilni za sekte: „novi Izrael", „svetnik", „čistost". Po svoji nominalni definiciji je herezija seveda izbira nekega nazora ali nauka, kakor je klasično pojasnil Roger Bacon:

Haeresis est sententia humano sensu electa — scriptura sacrae contratia — palam edocta — pertinaciter defensa. Haeresis graece, electio latine.
„Herezija je nauk, izbran po človeškem smislu — nasproten svetemu pismu — javno razglašen — žilavo branjen. Grška herezija je latinsko izbira." (nav. po *Her. et. Soc., o. c. str. 10*).

Če so torej herezije stalen spremljevalni pojav zgodovine krščanstva, je to povezano prav s „heretično" vzpostavitvijo samega krščanstva. Pa tudi krščanska ortodoksija — ne le v smislu pravoslavja — se je vzpostavila prav skozi kritiko herezij. Značaj vere je pač takšen, da morajo biti herezije, če naj se ve, kdo je pravičen in pravi vernik, ali kakor je pisal apostol Pavel:

Nam oportet et haereses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis.
„Med vami pač morajo biti ločine, da bodo med vami izstopali tudi tisti, ki so zanesljivi." (1 Kor 11, 19).

Srednjeveška ortodoksija je *grosso modo* neka srednja pot med arijansko in manihejsko poenostavitvijo na eni strani ter pelagijansko in priscilijansko subtilnostjo na drugi.
Srednjeveške herezije so v zvezi z reformo cerkve v 11. in 12. stol., ki je, izhajajoč iz samostana Cluny, vzpostavila tki. *libertas ecclesiae*. Gregorijanska reforma, vsebovana v znamenitem *Dictatus papae* (1075) papeža Gregorja VII., ki je vzpostavila samostojnost cerkve na politični ravni, pa je hkrati pokazala, da je ločitev cerkve v srednjem veku nemogoča — to je fenomen tki. „političnega avguštinizma". Seveda pa zahteve po *renovatio* v cerkvi pomenijo tudi nujnost drugačne organizacije družbe, čemur bi krščansko rekli nujnost „prenove človeka". Kadar pa se zahteva po reformi cerkve, papeštva, samostanov, cerkvene hierarhije itd. stopnjuje do zahteve po reformi samega krščanstva, se prestopi v herezijo. Ker ima cerkvena hierarhija ne le nalogo voditi krščanske skupnosti, temveč tudi kompetenco sanktifikacije, dobiva herezija vedno antiklerikalen značaj. V družbenem kontekstu urbane revolucije pa herezije pomenijo — vsaj v Severni Italiji in v Languedocu — tudi vzpon necerkvenih stanov do kulture, tj. do zavestnega izražanja religioznega življenja.
Katarstvo je religija in herezija, razširjena v pokrajini Languedoc in drugod po južni Franciji, pa tudi v severni Italiji, medtem ko v istem času obstaja pri Južnih Slovanih religija bogomilov, ki je bila ok. 1200 v Bosni bana Kulina celo državna religija. Languedoc je bil tedaj ekonomsko zelo razvito področje; mesta kakor Toulouse, Carcassonne so bila univerzitetna središča. Druga kulturna stvaritev Languedoca poleg katarske religije je trubadurska poezije, imenovana tudi provansalska, čeprav ni napisana v provansalskem dialektu, temveč v limousinskem, ki je postal literarni idiom vseh pesnikov Midi-ja Francije, pa še celo Dante je razmišljal o tem, da bi svojo *Komedijo* napisal v tem jeziku *langue d'oc* kot kulturnem jeziku svojega časa.
Je precej arbitrarna zadeva, če bi zahtevali opisati kronologijo nastanka in širjenja katarske herezije. O tem se da sklepati predvsem na osnovi represivnih ukrepov. Tako kronist Raoul Glaber poroča o prvem sežigu heretikov v Orleansu in v Toulousu l. 1022: obsodil jih je kralj Robert, njihovi nazori so bili podobni tistim, ki jih kasneje poznamo pod imenom katarstva. Pravi razmah katarstva je v 12. stol. Ko je l. 1147 papež Evgen III prišel v Francijo, da bi propagiral 2. križarsko vojno, se je spotikal nad množico heretikov. L. 1163 izreče koncil v Toursu anatemo za vse, ki ščitijo heretike v Toulousu. L. 1165 koncil v Lombezu obsodi *boni homines*,[1] zlasti njihovo odklanjanje zakramentov in Starega testamenta. L. 1167 je koncil albižanov v Saint-Felix-de-Caraman, na katerem je prisoten Grk Niquintas ali Niketas iz Konstantinopola: okrepi se dualistični nazor katarstva.

L. 1179 je 3. lateranski koncil obsodil „norost" katarskih heretikov ter zahteval oboroženo akcijo proti tej „kugi". Cerkev nato skuša obvladati herezijo s kombinacijo pridige in kaznovanja. Od avgusta 1205 pa do križanske vojne proti albižanom, ki se je začela poleti 1209, pridiga proti katarom sv. Dominik (Dominik de Gusman), vendar je uspel spreobrniti samo enega pomembnejšega heretika, valdenca Duranda de Huesca. A že Dominik, ki je prevzel asketske nravi in običaje katarov, je izčrpal toleranco ter za katare uporabil španski pregovor: „kjer blagoslov ne pomaga,

[1] Preden bi nadaljeval s historiatom katarstva, naj naveden za ilustracijo nekaj imen, s katerimi so se katari imenovali oziroma so jih imenovali:
—*Cathari:* tako so se imenovali heretiki v Kölnu; ime najprej izpričuje Ecbertus Schonaugiensis, *Sermones XII contra Catharos*, ki poroča, da so se ti heretiki imenovali *Catharos, id est mundos*. Beseda „katar" je seveda grška katharos, katharae — čist, čisti; lat. *mundus, purus*. Danes nekateri rajši vežejo besedo „Ketzer" z valonskim „catier", ime za katare in valdižane, ki so jim pripisovali, da obožujejo hudiča v podobi mačka. Heretik je umazanec, človek protinaravnega obnašanja. Prim. Institoris-Sprenger, *Le Mareau des sorcieres*, Plon, Paris 1973, str. 98—99.
— *Christiani*, tako so se katari sami največkrat imenovali, ali tudi *veri Christiani* ali *boni christiani*, da bi se razlikovali od krščanskega okolja;
— *boni homines* — dobri ljudje
— *fideles Christiani* — zvesti kristjani;
— *Albigenses* — „albižani" po kraju Albi; za razliko od cerkve severne Francije *(ecclesia Franciae);*
— *textores* — *ab usu texendi* — „tkalci", kar ne pomeni nujno, da so pripadniki katarov predvsem obrtniki;
— *Bulgari* — „Bolgari", reminiscenca na herezijo bogomilov;
— *Manichaei* — po sekti manihejstva, ki je bila latinskemu srednjemu veku poznana preko Avguštinovih polemičnih spisov;
— *Arriani;*
— *Patareni, Patari, Pathareni* — oznaka za katare v Italiji;
— *Haeretici* — kateri postanejo heretiki par excellence; ali, kakor pravi neki laični polemik v zač. 13. stoletja: Hereticus ergo qui dicebatur antiquitus manichaeus, nunc vero catharus appellatur" (cit. po R. Morghen, „Problemes sur l'origine de l'heresie au moyen-age", *Her. et. soc.*, o. c. str. 123).

bodo pomagale batine". Medtem ko je papež Inocenc III. že pripravljal križarsko vojno, je prišlo 15. jan. 1208 do uboja papeškega legata Pierra de Castelnauja, kar je bil povod za največjo križarsko vojno proti kristjanom, vojno proti albižanom, ki je v dvajsetih letih porušila bogato civilizacijo Languedoca. V Beziersu je prišlo do prvega holokavsta v zahodni zgodovini (30.000 žrtev), medtem ko je celotna križarska vojna terjala preko milijon žrtev. Cerkveni spremljevalec križarske armade Arnaud-Amalric iz Citeauxa je tedaj na vprašanje, kaj naj storijo s prebivalci Beziersa, s srednjeveškim sadizmom variiral Pavlove besede, da „Gospod pozna svoje", v polemiki proti hereziji v 2. pismu Timoteju (2 Tim 2, 19), ko je dejal: „Pobijte jih vse! Bog bo prepoznal svoje." V križarsko vojno je posegel tudi kralj Peter II. Aragonski, ki se je leto poprej uspešno bojeval proti muslimanom v Španiji in ki je pred tem že pošiljal heretike na grmado, in sicer na strani touloškega grofa Raymonda VI. Toda njegova viteška vojska je bila poražena v bitki pri Muretu l. 1213, on sam pa je padel v boju za albižane: s tem sta usoda katarov in tudi neodvisnost Languedoca že zapečateni. O tej bitki navaja Gillaume de Puylaurens v svoji *Historia Albigensium* (1272) anekdoto, kako je Peter II. poslal neki toulouški dami pismo, v kateri ji piše, da bo pregnal Francoze le zaradi nje. Touloužanska in aragonska vojska se je bojevala za tisto, kar se je imenovalo *paratge, parage* — kar pomeni čast, enakost, plemenitost, kulturo, ne pa za herezijo kot tako. Križarska vojna se je končala za mirovno pogodbo v Meauxu l. 1229. V toku te vojne je bil ustanovljen dominikanski red.

Če so že samo vojno spremljali masakri in požigi katarov, pa je bil Raymond VII. prisiljen še naprej organizirati represijo katarov, čeravno je bilo katarstvo že nepopravljivo premagano. Koncil v Toulousu novembra 1229, ki ga je sklical papeški legat karadinal Romain de Satin-Ange, je kodificiral predpise za represijo katarov. Tako ta koncil pomeni de facto začetek organizirane inkvizicije, čeprav de iure dobijo dominikanci izjemna papeška pooblastila šele 13. aprila 1233: inkvizitor ni več „preiskovalec", temveč inkvizitor. O obsegu pregona priča koncil v Narbonni (1243), kjer so ugotavljali, da je „komaj mogoče najti dovolj potrebnega kamenja za gradnjo nepogrešljivih zaporov" (člen 9), toliko je heretikov *in credentes*. Katari so se prisiljeni umikati iz mest na podeželje, njihov sveti kraj postane grad Montsegur. Ko pa so l. 1242 pri Avignonetu katarski vitezi ubili inkvizitorja Giullauma Arnauda s spremstvom, je to pospešilo pohod na Montsegur, ki je bil po skoraj enoletnem obleganju zavzet 14. marca 1244, nato pa so sežgali na grmadi 210 katarov. Pregon katarov se je nadaljeval s škandalozno nestrpnostjo, trdoto in okrutnostjo. Inkvizicijski ovaduhi in vohuni *(exploratores)* so iskali: heretike, vernike, osumljene, *celatores, receptatores, defensores in relaps*. Pri tem se je inkvizicija ravnala po pravilu: „Kdor se boji inkvizicije, se boji zdravila" (inkvizitor Eymeric). Heretika, ki ga je doletelo cerkveno prekletstvo in politično izobčenje (ter ekonomsko: konfiskacija premoženja in demoliranje hiše) je inkvizicijsko sodišče izročilo posvetni roki, da bi bil kaznovan s smrtjo, ali, kakor se je glasil pravni evfemizem, da bi bil kaznovan „z ustrezno pozornostjo" *(animadversione debita)*.

Teologija katarov

Inkvizicija je bila tako temeljita v pregonu katarov, da o njihovem nazoru ni ostalo nobenega ali skoraj nobenega sledu. Imamo pa tudi historiografske protismisle. Tako S. Runciman pravi, da imajo zgodovinarji razlog, da čutijo priznanje do inkvizicije: „Kajti zaradi inkvizicije lahko bolj popolno in z večjo gotovostjo poznamo verovanje francoskih in italijanskih katarov" *(Le Manicheisme medieval,* str. 133—34). Toda inkvizicijski dokumenti so večinoma zelo suhoparni, njihovi vprašalniki so zahtevali imena, kraje, datume sestajanja heretikov ipd. Tako katarske nazore poznamo predvsem preko kritike, ki so jo v svojih sumah podajali inkvizitorji:

1. Durand de Huesca: *Liber contra Manicheos,* l. 1222—23;
2. Moneta iz Cremone: *Summa adversus Catharos et Waldenses,* l. 1241;
3. Rainier (Ranieri) Sacconi: *Summa de catharis et leonistis seu pauperibus de Lugduno,* ok. l. 1250, ohranjenih okrog 50 rokopisov. Morda najstarejši avtentični tekst Rainerjeve Sume je ohranjen v zborniku zagrebške metropolitske knjižnice (MR 146), napisanem ob koncu 13. stoletja v severni Italiji (Kniewald, o. c.a str. 71).
4. Bernard Gui (1261—1331), dominikanec, inkvizitor v Toulousu, ki je poslal na grmado zadnje katare, zdaj zelo poznan po Ecovem romanu *Ime vrtnice,* je ok. l. 1320 napisal inkvizitorski priročnik *Practica inquisitionis haereticae pravitatis.*
5. Kot strašilni zgled herezije veljajo katari še španskim inkvizitorjem 14. stoletja. Tako je Nicolas Eymerich (1320—1399), inkvizitor v Aragoniji, napisal „Navodilo za inkvizitorje", *Directorium inquisitorum,* kjer je v svoji „diabolični" fantazmogoriji štel Manija za sodobnika papeža Inocenca III.

Izmed bolj teoretskih katarskih tekstov so nam na razpolago komaj trije viri:

1. Bartolomej iz Carcassonna (hipotetično): *Tractatus Manicheorum* — vpleten v knjigo Duranda de Huesce proti manihejcem.
2. *Liber de Duobus Principiis,* avtor je najbrž Johannes de Lugio iz Bergama.
3. Nauk Johannesa de Lugio, poznan iz Rainierja Sacconija.[2]

---

[2] Od l. 1983 izdaja *Centre national d'etudes catheres* revijo **Heresis, Revue d'heresiologie medivale,** skrbi pa tudi za študij vseh vidikov dokumentov o katarstvu in srednjeveških herezijah.

Herezija katarov je zaostreno postavila vprašanje zla, ki je za vse religije eden glavnih problemov. To osnovno vprašanje je najlepše formuliral Tertulijan v kritiki gnostika Markiona: *Si deus est, unde sunt mala? Et si Deus non est, unde bona?* „Če bog je, od kod je zlo, in če boga ni, od kod dobro?" *(Adversus Marcionem* I, 2). Vprašanje zla v Starem testamentu rešuje knjiga o Jobu z odgovorom, da je tudi zlo od boga, in sicer je zlo božja kazen, všteta v božjo odrešenjsko pedagogiko.

Sledeč Rainierju Sacconiju nazori katarov niso bili enotni, temveč se je katarska sekta razdelila na več smeri, ki so znotraj sebe spet razcepljene. Sta dve glavni usmeritvi katarske teologije:

1. radikalni ali absolutni dualizem — zlo je večno;
2. zmerni dualizem ali monarhizem — bog zla je padli angel; zlo se konča, ko je konec materialnega sveta.

Po Sacconiju je radikalni dualizem značilen za katarsko cerkev Desenzano, za Johannesa de Lugio ter za katarske cerkve Languedoca, medtem ko je zmerni dualizem značilen za cerkev Concorezzo (pri Milanu) in Bagnolo (pri Mantovi).

R. Sacconi navaja naslednje vsem katarom skupne nazore:

„a. Da je hudič *(dyabolus)* napravil ta svet in vse, kar je v njem.
b. Nato, da vsi cerkveni zakramenti, namreč zakrament krsta itd. . . . nič ne pomagajo za odrešenje in da niso resnični zakramenti Kristusa in njegove cerkve, temveč so hudičeve prevare in zakramenti cerkve zlobnežev *(ecclesia malignancium)* . . ."

Skupno vsem katarom je še, da imajo „telesni" zakon *(matrimonium)* za smrtni greh in da nekdo ni teže kaznovan zaradi nezvestobe in prešuštva ali incesta kakor zaradi zakonite zveze; vsi zanikajo prihodnje vstajenje mesa; da je jesti meso in jajca ali sir smrtni greh; da se nikoli ne sme prisegati; da se ne sme kaznovati zločincev (?) in heretikov; „da se nekdo lahko odreši le preko njih"; da se nihče ne odreši brez osebne vere; da ni purgatorija (prim. Sacconi, pri Kniewaldu, str. 80—84).

Medtem ko zmerni katari priznaavajo samo en princip (Sacconi, o. c. str. 118), pa je nazor radikalnih dualistov:

„da od vekomaj obstajata dva principa, namreč dobrega in zlega . . . Nato, da je vsak od obeh principov ali vsak od obeh bogov ustvaril svoje angele in svoj svet in da je ta svet in vse, kar je v njem, ustvaril, naredil in oblikoval zli bog *(malus deus)* . . . Potem, da ta svet ne bo nikoli imel konca" (o. c. str. 108—110).

Po nazoru radikalnih dualistov je bog ustvaril *omnia bona*, vse trajno in nevidno, ter človeško dušo, satan, v *Knjigi o dveh principih* imenovan tudi tuji bog, *deus alienus*, pa je ustvaril vse vidno in minljivo, *omnia mala*. Satan je *princeps mundi hujus*, „vladar tega sveta" (Jan 14, 30). Dobro stvarstvo izhaja *ex essentia Dei*, zlo stvarstvo *ex essentia Diaboli;* ta simetričnost zahteva tezo, da bog ni vsemogočen (Johannes de Lugio, prim. Sacconi, o. c. str. 114).

Po R. Nelliju je mogoče te enostavne teologeme podzidati z novoplatonistično in avguštinsko filozofijo oziroma teologijo, s tem da bi opozicijo dobrega in zlega utemeljili v komplementarnosti biti in niča. Pravi svet je svet biti, dobrega, realni svet je svet zla, niča. Opora za to bi bil Janezov evangelij: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipsum factum est nihil.* „Vse je po njej nastalo, in nič kar obstaja, ni brez nje nastalo" (Jan 1, 3). Katari berejo to vrstico tako, da je bil realni svet ustvarjen brez besede in je zato nič, ali kakor se glasi oksitanski prevod te vrstice: „e senes lui e fait nient". Realni svet, nastal brez besede, je torej delo zlega principa, je slabo stvarstvo, je *substantia mala* (Avguštinov izraz). Nasprotje sveta zla je pojmovanje boga kot ljubezni: „Bog je ljubezen *(caritas)*, zato tisti, ki živi v ljubezni, živi v Bogu . . ." (Jan 4, 16); in 1 Kor 13, 2: „če ljubezni ne bi imel, nisem nič" *(. . . si caritatem non habuero, nihil sum).* Nič, *nihil* je tu po Nelliju možno interpretirati kot nižjo stopnjo biti v smislu novoplatonističnega ontološkega komparativa, kakor je zlo pešanje dobrega, *amissio boni*, ali kakor pravi Avguštin v spisu „Proti Sekundinu": „Zlo . . . je nagibanje od tega, kar ima več biti, k tistemu, kar ima manj biti" *(ab eo quod magis est ad id quod minus est*, o. c. 12).

Vendar je „filozofija katarstva" tudi v tej reflektirani verziji le varianta novoplatonizma. Kakor novoplatonizem izhaja iz razvrednotenja „realnega", „čutnega" sveta, tako zlo natane, ker je dobro omračeno z materijo (Plotin, Enn. I 8 (51) — „Od kod zlo" — *episkoteisthai tei hylei).* Katarske pozicije ni mogoče rešiti s poskusom, da bi v njej našli neko „filozofijo", ki bi presegla novoplatonistični horizont sholastike.

Glavna katarska ideja je, da torej obstajata dva različna principa, dva različna svetova, dve kreaciji. Johannes de Lugio je menil, da se svetopisemska pripoved nanaša na duhovni svet božje kreacije, ki se dogaja v „drugem svetu" *(in alio mundo)* (Kniewald, str. 116), ki nima zveze s tem svetom:

„Mislim, da se z nebom in zemljo včasih v svetem pismu pojmuje razumne stvaritve resničnega boga *(deus verus) . . . In za to stvarstvo dopuščam, da je naš gospod Bog njegov stvarnik in dejavnik (factor)*, ne pa za nemočne in bedne elemente tega sveta *(non de infirmis et egenis elementis istius mundi)" (Liber de duobus principiis*, cit. po Shahar, o. c. str. 1196).

V herezijah zgodnjega srednjega veka pa — glede na stanje dokumentov — ni mogoče več odločiti, ali so bogomili in katari privzeli stvarjenje iz preeksistentne substance (1), ali je materijo ustvaril bog, satan kot njegov adiutor pa jo je le uredil (2), ali je materija večna in je satan ustvaril

„formas specificas" (3), ali je vse ustvaril en principium ter sta vidni svet ustvarila dva *factores*, dober in slab (4), ali pa je postavljena identiteta med enim prvim principom in svetom kot mestoma boja med dobrim in zlim (5). To zadnjo, peto verzijo bi lahko brali tudi materialistično: svet in materija sta večna *(omnia sunt eterna in sui natura;* Peter Mučenec, *Summa contra Pataxenos*, ed. Kaepelli, str. 320, cir. po A. Borst, o. c., str. 148). Tedaj se bog ne vmešava in spušča v nižji svet, temveč je pustil, da stvari gredo po svojem teku: *Deus non intromittebat se a celo inferius, sed permittebat res ire secundum earum cursum* (Borst, o. c., str. 148, op. 19). Svet oziroma narava tedaj nastopa kot naravna nujnost, *machina mundi* ali *machina mundialis* (Petr. Mart. 325 in *De haeresi Catharorum in Lombardia*, ed. Dondaine, str. 305, cit. po Borst, o. c. str. 153), v katero posega satan kot *deus alienus* (izraz že v Eksod. 34, 14) ali *minor creator*. (Borst). Približno takšen je nazor Johannesa de Lugio: „Ustvarjati *(creare)* po njegovem pomeni narediti nekaj iz predležeče materije *(ex preiacenti materia)*, tako je vedno domneval, in ne iz nič *(ex nihilo)*" (Kniewald, o. c. str. 112).

Delitev na dva sveta kažejo že naslovi nekaterih poglavij katarskega spisa *Tractatus manicheorum:* III. *De duobus seculis;* IV. *De duobus mundis;* V. *De duobus regnis;* X. *De duplici creatione*. V začetku 2. poglavja avtor piše:

„Ker pa je večina ljudi takih, da kar najmanj skrbijo za ostali svet *(de reliquo seculo)* in za drugačno stvarstvo *(de aliis creaturis)* ter se ukvarjajo le s tem, kar je videti v tem malovrednem svetu — kar je ničevo in minljivo ter se bo prav tako gotovo vrnilo v nič, kakor prihaja iz niča *(et prorsus sicut de nichilo veniunt in nichilum reversura)*, mi upravičeno trdimo, da obstaja drugačen svet *(aliud seculum)* in drugačne, neminljive in večne kreature, v katerih obstajata naša vera in naše upanje" (cit. po Sh. Shahar, o. c. str. 1197).

Na podlagi razlikovanja, celo paralelizma dveh svetov Johannes de Lugio postavi tezo, da bog ni vsemogočen. Bog hoče in more delati dobro le glede sebe in svojega stvarstva. Njegovo voljo in moč ovira njegov sovražnik, hostis suus, to je *deus malus*, ki od vekomaj nasprotuje resničnemu bogu, njegovemu sinu in njegovim kreaturam (Sacconi, cit. po Kniewaldu, str. 114).

Teorija dveh svetov pa naj le pojasni vprašanje zla: zlo je vezano na nič ter je absolutno nasprotje dobrega in ljubezni *(caritas)*. Kakor je ta svet svet niča, tako je tudi področje zla: „Toda tisto, kar je v svetu, se imenuje nič" *(nichil esse dicatur)* (cit. po Shahar, o. c. str. 1200). Dobri bog ne more ustvariti popolnega stvarstva zaradi *resistencia mali dei*, ki je svojo zlobo vtisnil v vse: samo Kristus je premagal greh.

Ta „nichil" je za nekatere katare satan. Johannes de Lugio pravi, da je ta svet ustvaril hudič, ali točneje hudičev oče *(a patre dyaboli)* (Sacconi, o. c. str. 114). S tem katari na svoj način interpretirajo nekatere vrstice iz Novega testamenta, kjer se glasi:

„Hudiča imate za očeta in njegove želje hočete spolnjevati. On od začetka ubija ljudi in nikoli ni vztrajal v resnici, ker v njem ni resnice. Kadar laže, jemlje iz svojega, ker je lažnik in oče laži" *(quia mendax est et pater eius, hoti pseustes estin kai ho pater autou)* (Jan 8, 44).

Pater autou so katari razumeli kot oče satana, Lucifer je tedaj *filius Dei Tenebrarum* (R. Nelli, str. 26). Zlo je *causa mala*, zlo je nemirno in ima v sebi venenum smrti. Ker dobri bog ni stvarnik tega sveta, nima odgovornosti za zlo v njem:

„Da Bog ni ustvaril niti mraka niti zla. Zato sploh ni verjeti, da bi gospod resnični Bog enostavno in naravnost ustvaril mrak, niti zlo in še najmanj iz niča, kakor naši nasprotniki mislijo, da je ustvarjanje v pravem smislu" (*De duobus principiis*, cit. po Shahar, o. c. str. 1201).

Zato pa mora imeti odgovornost za zlo princip zla:

„Vrhu tega sledi, da obstaja drug princip zla, ki je glava in vzrok vse krivičnosti *(iniquitas)* ter tudi vse mračnosti; sicer bi bil sam resničen bog, ki je nadvse zvest ter najvišja pravičnost in čista čistost *(munditia pura)*, ravno vzrok in princip vsega zla" (isto, str. 1202).

Treba je torej verovati, da je princip zla nekaj drugega od boga. Satan katarstva je šele manifestacija principa zla:

Quapropter apud sapientes firmiter est credendum quod aliud est principium mali, quod potens est in inqiquitate, a quo potestas Sathane et tenebrarum cum potestatibus aliis universis, que contrarie sunt domino deo vero, proprie et principaliter derivantur (. . .)

„Zato pa morajo modri trdno verjeti, da je nekaj drugega princip zla, da je mogočen v svoji krivičnosti in da so zlasti in predvsem od njega izvedene moči Satana ter mraka in noči z drugimi svetovnimi močmi, ki so nasprotne gospodu resničnemu Bogu . . ."

Od tod sledi tudi specifično katarska interpretacija Pater noster: „Zato je tudi treba reči „Oče naš, ki si v nebesih", najbrž za razliko od očeta hudiča, ki je lažnivec in oče zla" *(ad differenciam patris diaboli, qui mendax est et pater malorum)* (*Fragmentum ritualis*, ed. Dondaine).

Zelo pomanjkljivo pa je teologija katarov razložila posredovanje obeh svetov. *Liber de duobus principiis* enkrat trdi, da zaradi dejavnosti *hostih malignus* dobri bog trpi in hoče, „da se mu pomaga s strani njegovih lastnih kreatur" *(adiuvatur in suis propriis creaturis)*, z druge strani pa ohranja avguštinsko pozicijo, da je delati dobro stvar božje milosti:

„ne moremo služiti bogu s tem, da napravimo s svobodno voljo *(liberum arbitrium)* nekaj dobrega, za kar bi si sami šteli zaslugo, kakor da izhaja iz naše lastne vrline ali zmožnosti, to je, kakor da bog sam ne bi bil vzrok in princip tega dobrega" (cit. po Shahar, o. c. str. 1204).

Morala katarov

Teološko-kozmološko branje katarske ideologije pa je pravzaprav sekundarno. Katarstvo je predvsem moralno stališče, moralni dualizem. Katarsko vprašanje, „kako bi mogel dobri bog us-

tvariti vse te slabe stvari", ni najprej stvar teološke doktrine, temveč je zaostritev evangelijske opozicije med Mamonom in Bogom, med svetom in duhovnimi deli. Katarski dualizem je najprej čisto antropološki: njihov zli bog je le *vilicus iniquitatis.* Feuerbachovska teza, da je skrivnost teologije v antropologiji, velja še posebej za katare. Dogma in praksa katarske herezije sta utemeljeni na Novem testamentu, razloženem po zdravi pameti in zato često v kontrastu z naukom cerkve, da bi iz njega izpeljali pravila življenja zares „dobrega kristjana" — *bon crestia,* to je oksitanski naziv za katara. Nasprotniki katarstva, *adversarii,* o katerih govori Johannes de Lugio, so poudarili predvsem njihove zmote in jim dali pomen, ki ga znotraj katarstva morda niso imele. Katarska religija je predvsem poziv na duha evangelijev in k moralnemu rigorizmu: v tem kateri spominjajo na zgodnjo krščansko cerkev — to je opazil tudi zgodovinar inkvizicije J. Guiraud — saj njihova morala prej odseva zagnanost prvotnega krščanstva kakor pa teološke distinkcije neke sekte, ki se ji pripisuje najbolj heterodoksne nazore. Tako Zoe Oldenbourg zaključuje: „Glede katarov lahko dvomimo o vsem, le o njihovem „krščanstvu" ne.„

Moralne zahteve se znotraj katarstva diferencirajo glede na to, ali zadevajo popolne vernike, *perfecti,* ali pa navadne vernike, *credentes* ali *imperfecti.* Verniki so poslušali „popolne" katare, četudi so sicer ohranjali tudi katoliške običaje, ki se v marsičem niso razlikovali od katarskih. Vernike, ki so podpirali heretike ali pa so bili le tolerantni do njih, so katoliški nasprotniki imenovali *hereticales* — „heretizirajoči". Popolni katari so prakticirali strogo *vita apostolica,* tako da so tudi nekateri njihovi nasprotniki priznavali „čistost" njihovih nravi. Že sv. Bernard iz Clairvauxa, ki je izrekel anateme nad katarskimi mesti, je mogel reči o njih: „Gotovo ni bolj krščanskih molitev, kakor so njihove in njihove nravi so bile čiste" (cit. po Rougemontu, o. c. str. 86). Sama oznaka *perfecti* je povzeta iz Novega testamenta: „Če hočeš biti popoln, pojdi, prodaj, kar imaš . . ." *(Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes . . .)* (Mt. 19, 21). Tako izraz *perfectus* povzema ideal *apostolica vita* in „hoje za Kristusom". Medtem ko je bilo vernikov na stotisoče, je bilo popolnih le nekaj tisoč. Svojo lastno cerkev so imenovali *Ecclesia Dei* (božja cerkev) in „cerkev ljubezni", medtem ko je bila za njih rimska cerkev „cerkev zlobnežev", pokvarjena cerkev. Na ravni institucij imamo tako opozicijo med dobro in zlo cerkvijo: *ecclesia benigna — ecclesia maligna.* Rimska cerkev je satanova sinagoga: „O rimska cerkev, vse roke imaš umazane od krvi mučencev" (cit. po A. Borst, o. c. str. 214). Katarski heretiki so v stilu goliardov očitali katoliški cerkvi, da je obrnila ime boga, ki je ljubezen: AMOR — ROMA. Nadalje so katari spodbijali veljavnost in pristnost Konstantinove darovnice *(Donatio Constantini)* — kakor pred njimi najbrž prvi, tj. Arnold iz Brescie— ki je nastala tedaj, ko so karolinški vladarji, natančneje Pipin Mali l. 754, dali papežem samostojno državo. To so antedatirali tako, da je Konstantin Veliki, ko je prenesel prestolnico imperija v Konstantinopel, prepustil papežem Rim in Italijo, s tem da je papežu pustil suverenost nad *pars romana* rimskega imperija in mu priznal primat v vsem krščanstvu.

Če so bili katari v čem intolerantni, so bili do katoliške cerkve in njenih zakramentov. Odklanjali so večino zakramentov: krst — *aqua corrupta* ne more ničesar doseči; evharistija je le spominska svečanost; obred maše je *tumultus,* ki nima zveze s pobožnostjo; latinščina je pajčolan, da bi prikrili prevaro; križ — simbol satanove zmage nad Kristusom; cerkvene stavbe — kupi kamenja itd. (cf. Borst, o. c. str. 219ss.). Kristus ni bog in človek, temveč le angel, je le prerok in ne odrešenik. Kristusovo telo je „navidezno" *(corpus phantasticum)*: „Bog ni prišel v blaženo Devico, temveč se je tam samo osenčil" *(sed adumbraverit se ibi tantum).* Vsa Kristusova dejanja in trpljenje so le navidezna, so fantazmagorija, ki služi verskemu pouku.

Katarski kult je bil zelo enostaven. Glavna ceremonija je bil *consolamentum* (oks. *sonsolament*). Po svojem svetopisemskem izvoru (Rim 1, 12 in Kol. 2, 2) pomeni utrditev in okrepitev vere v skupnosti vernikov: „da bi bili potolaženi v svojih srcih", „združeni v ljubezni". *Consolamentum* povzema večino katoliških zakramentov, za katere pa je to predvsem vstop med *perfecti:* s konsolamentom je človek „rojen v duhu".

Katarsko religioznost povzema molitev očenaša, ki jo molijo predvsem popolni. Besedilo molitve, povzete po Mateju (Mt. 6, 11), dobi metafizično dvoumnost na mestu, kjer je govor o „vsakdanjem kruhu": *panis supersubstantialis* — gr. *arton epiousion.* Še današnji prevajalci opominjajo na težave prevoda: gr. besedo pomeni jutrišnji, današnji, potreben za življenje (Jubilejni prevod, Lj. 1984, str. 37); za „vsakdanji" ima latinščina besedo *quotidianus.,* S supersubstancialnim kruhom so katari razumeli božjo besedo, ljubezen, vrhovno realnost boga, ki naj človeka reši satanskega niča. In ko je trubadur Guilhem Figueire zapisal v *Sirventes contra Rome:* „Dieus qu'es verais pans — E cotidians!" (Bog sam /in ne hostija/ je resničen /sc. duhovni/ kruh in vsakdanji kruh), je govoril kot pravi katar (prim. Nelli, o. c. str. 45). S to molitvijo vernik postane popoln (Mt. 5, 48 — *perfecti*).

Molitev pomeni za katare to, da nekdo spozna, kar je dobro. Tako so tudi samo pripadnost katarski veri imenovali *entendensa del Ben,* tj. „razumevanje dobrega", „spoznanje dobrega", medtem ko je obred konsolamenta služil utrditvi tega spoznanja. *Consolament* je nekakšen „duhovni krst" *(baptisma spirituale)* katarstva.

Odklanjali so obred spovedi in priznavali samo javno spoved, ki se je imenovala *aparelhament (apparelliamentum):* oksitansko *aparelhar* — „pripraviti se". Navadni verniki so popolnim izkazovali neko spoštovanje in prošnjo, naj molijo za njih odrešitev. Ta prošnja vernikov do katarov se je imenovala *melhorament (melioramentum)* — prošnja, da bi se navadni verniki „poboljšali": ka-

toliki so katarom očitali, da običajni verniki obožujejo „popolne".
Posebna religiozna praksa katarov je bila še *endura* (iz lat. *indurare* — utrditi, prekaliti) — post, odpoved, to je ritualni post, ki se je v določenih razmerah lahko končal tudi s smrtjo, zlasti v času, ko je inkvizicija napravila običajno življenje katarov nemogoče. Značilno je še, da *perfecti* nikoli niso hoteli opustiti svoje vere, kakršnakoli je bila že smrt, s katero so jim grozili.
Dualizem dobrega in zlega, duhovnosti in telesnosti, duha in materije pa je na delu v človeku samem. Človeška duša je duša padlega angela: njihova teologija pozna nekakšno preseljevanje duš *ex traduce* — tradicianizem. Edini greh popolnega je odpad od boga, ki pomeni podložnost svetu, materiji in spolnosti. Katari absolutno zagovarjajo postavko, ki je seveda spiritualistična in idealistična, da je spolnost temeljna razsežnost greha. Popoln katar mora strogo izpolnjevati zahtevo posta in celibata. Vsi razen popolnih so *in gubernatione diaboli*, pod hudičevim gospostvom. Sklicujoč se na nekatera mesta iz Novega testamenta, katari proglašajo spolnost za delo satana. Katar ni več katar, brž ko greši. Greh sam je substanca po sebi *(substantia per se)* ali duh, ki človeku sugerira zlo delo *(malum opus)*.
Spolnost je stvar telesnosti in materije, ne duha: „V telesih je Satan, gospodar tega sveta, napravil razliko moškega in ženske . . . toda duše so dela svetega Očeta" (cit. po S. Shahar, o. c. str. 1207). *Knjiga o dveh principih:* „Brez dvoma je začetek in vzrok vsake spolnosti *(fornicatio)* zloben stvarnik" (cit. po S. Hutin). Razmerje do spolnosti tako uravnava etiko katarov, kakor že prej etiko gnostikov. A če je katolicizem prišel do varljive spiritualizacije spolnosti v zakonu, je za katare zlo tudi zakon, tudi samo razplojevanje, četudi, česar niso rekli, nujno zlo.
Duše od vekomaj ustvarjene, satan zadržuje pri sebi ter jih odpušča v telesa, kakor so rojena z razploditvijo. Tako dobimo niz inkarnacij, ki se zaključijo tedaj, ko so z življenjem popolnega katara odrešene kazni in krivde (Sacconi, o. c., in Shahar, op. 112). Toda brez utelešenja, ki je zlo, bi duše ostale v oblasti satana. Tu je očividna notranja kontradikcija katarstva: z ene strani zanikajo spolnost in spolne odnose, z druge strani pa verujejo v nujno transmigracijo duš.
Na obsodbo spolnosti se je vezala obsodba zakona. Kardinal Torquemada navaja kot 40. zmoto katarov: „Telesni zakon je prešuštvo" (Kniewald, o. c. str. 70). Zakon je *jurata fornicatio (fornix* — javna hiša), *matrimonium est meretricium* (prostitucija), je *lupanar. Consolament* je nekdo prejel le, če se je odrekel poroki ali ženi. Kritika zakona pa ni tedaj nekaj specifično katarskega. Poroko obsojajo Pierre de Bruys, Amaury de Bene, ljubezen postavlja nad zakon Abelard, 12. stoletje se odloča proti zakonu, proti fevdalni agnatski družini. Velika vloga žena, žensk v hereziji katarov je gotovo tudi znamenje njihovega družbenega nezadovoljstva (Le Goff).
Toda poveličevanje čistosti in odklanjanje spolnosti sta vodila tudi do spolne razuzdanosti. Če je vsaka spolnost zlo in enako pregrešna, tedaj je tudi enako dovoljena. Zgodovinar albižanske vojne Pierre de Vaux-Cernay (Petrus Vallium Sarnai) v svoji *Historia Albigensis* omenja izrek katarskega škofa iz Desenzana Filipa, ki naj bi po Borstu kasneje izstopil iz katarstva: „Ni greha pod pasom" (*quod nec homo nec mulier a cingulo infra potest peccare,* o. c. I, 17). Človeška duša je božanska, toda vse, kar je vezano na telo (in spolnost je za katare samo telesnost), ne zadeva odrešenja duše. Obratno pa, če bi bil zakon svet in večen, človek ne bo nikoli realiziral negacije telesa, ki je nujna za „popolnost". Zato so jih sumili vseh mogočih spolnih perverznosti, čeprav je gotovo le to, da je za njih poroka oziroma zakon na istem kakor incest, še več, je kriminalna legalizacija spolne razbrzdanosti (B. Gui).
Če npr. dominikanec Sandrini, ki je preiskoval arhive Sv. Oficija za italijanske patarene, ni mogel najti dokumentov, ki bi potrjevali spolne ekscese, pa je gotovo, da je obstoj spolne orgiastičnosti in spolne promiskuitete pri nekaterih gnostičnih sektah nesporen. To izhaja že iz samega odklanjanja in zanikanja zakona in postave, religiozno rečeno iz odklanjanja Starega testamenta, ki ima najprej za posledico tezo, da je zli stvarnik tega sveta Bog Geneze. To je bilo v antiki stališče Markiona iz Sinope, ki pa je kot osnovno antropološko opozicijo uporabljal ljubezen in krutost, ne dobro in zlo. Tako pridemo do teologije antinomizma; „popolni" gnostik je za greh neranljiv, zato si lahko dovoli vsako razvratnost; karpokratijanci so imoralizem vzpostavili kot sistem: privzeli so skupnost žena in lastnine; spoštujejo to, kar Stari testament obsodi — kainite, sodomite, adamite, o katerih je govoril že Avguštin, z njihovo strastno skrbjo, da bi odkrili prvotno nedolžnost z obredno goloto; itd.
Toda pri trubadurjih 12. in 13. stol., sodobnikih katarske spiritualnosti, najdemo bolj izvirno rešitev za katarsko grozo pred materialnostjo in spolnostjo: to bo dvorska ljubezen, *amour courtois,* „ljubezenska služba" Gospe, tehnika „čistosti": „Kdor goji napačno ljubezen, se povezuje s hudičem", je zaklical Marcabru.

Kritika morale katarov

Katarska religija je substancializacija krščanske duhovne ljubezni (*caritas spiritualis* — Bernard iz Claivauxa) ter je v svoji osnovi platonistična. Ta ljubezen je narcističen postopek, ki temelji na utajitvi realnosti ženskega objekta, na *Verleugnung* kot momentu sistema zaščite proti kastraciji. Katarska religija s svojo strogo opozicijo med ljubeznijo in spolnostjo ni manj narcistična kakor dvorska ljubezen. Prav tako pa je tudi *caritas carnalis,* tj. po srednjeveški oznaki čutna ljubezen, razumljena le na osnovi principa ugodja: glede tega med katari in srednjeveškimi katoliki ni bistvene razlike. Kakor že pri Platonu in kasneje pri Kantu je ljubezen vzeta le na ravni tehtanja ugodij, ali pa gre za njeno absolutno odklonitev, ker da je vsak užitek prepovedan;

nasprotno pa je katarska ljubezen „čista", je *fin amors* — sublimirana ljubezen. Ravno zaradi fetišizacije „čiste ljubezni" so katari obsodili spolnost kot prvi greh ter jo razlagali kot vzrok grešnega „padca": „Drevo spoznanja dobrega in zlega je bila ženska", se glasi 12. zmota manihejcev po popisu kardinala Torquemade, strica zloglasnega inkvizitorja. V nasprotju s to spiritualistično tezo je Avguštin videl „izvirni greh" v tem, da bosta Adam in Eva „kakor Bog", če bosta jedla z drevesa spoznanja, medtem ko je spolni gon kazen in pokora za greh (prim. S. Žižek, „Pomen falosa", *Problemi* 1981, št. 5, str. 72). Avguštinsko razumevanje parabole o grešnem padcu je na spekulativni ravni ponovil Hegel. Če božja prepoved pomeni, da Adam ne sme jesti z drevesa spoznanja dobrega in zlega, tedaj je ta prepoved „pomanjkljiva", saj to spoznanje pripada „človeški naravi". Od tod Heglov izrek, da kača ni prevarila človeka. Če je po paraboli pred grešnim padcem človek živel v stanju nedolžnosti, ki je stanje naravnega življenja, tedaj je po Heglu to naravno stanje nekaj zlega: če je v teologiji rečeno, da je človek po naravi slab, tedaj to pomeni najprej to, „da človek ne sme biti naraven (natürlicher)", da je zlo ostajanje v tej naravnosti, iz katere mora izstopiti s svojo svobodo, s svojo voljo. Da je človek po naravi slab, pomeni le to, da človek ni po naravi, kakor mora biti (Hegel).

Katarska morala tako s svojo idealizacijo ljubezni pomeni sicer napredek z ozirom na prevladujočo srednjeveško mizoginijo, vendar je ostala tradicionalistična s svojim razvrednotenjem seksualnosti. Že dosedanji prikaz katarstva je pokazal, da če morda res velja Blochova teza, da je najboljše na religiji, da ustvarja heretike, pa vendar herezija ne more biti „resnica" religije. Zato s stališča materialistične teorije ne zadošča, da bi prevladujočo zgodovino cerkve in njenega nauka nadomestili z zgodovino herezij, *Ketzergeschichte*, kakor je to hotel Bloch. Dialog med kulturo in religijo je dolga zgodovina in herezije se niso izognile nesrečam tega dialoga, in sicer zato ne, ker se tudi herezije ne izognejo vselejšnje odtujitve *estrangement*, med religijo in življenjem. Ena od vrednosti katarstva je prav v tem, da je to odtujitev izreklo, kakor je na drugi strani njihova tragedija tudi v tem, da so bile kot žrtve inkvizicije pravzaprav s tem tudi žrtve nekega manihejskega branja sveta inkvizitorjev samih.

Zgodovinsko gledano je bila herezija katarov revolucionarna: ogrozila je cerkev, katolicizem in fevdalizem. Toda revolucionarnost te herezije je oviral, če pustimo zdaj ob strani neverjetno okrutnost represije, njihov nihilizem do sveta, tudi nihilizem do dela: popoln katar ne dela. Deodat Roche je v svojih študijah o katarstvu opozoril na „nevarnost prehitrega poleta proti nebu", tokrat v nasprotju z religijo budizma. O srednjeveških herezijah ima precej razvito stališče tudi F. Engels, ki jih šteje v „revolucionarno opozicijo propti fevdalizmu" (*Nemška kmečka vojna*, MEID III, str. 217). „Albižane" šteje Engels med meščansko krivoverstvo, ki ga je komaj mogoče ločiti od kmečko-plebejskega krivoverstva. Dejansko se je herezija katarov najbolj razširila v mestih, čeprav je preganjanje povzročilo umik „popolnih" na podeželje, na gradove izven mest, kjer je tudi njihov začetek (C. Violante, „Heresies urbaines et heresies rurales en Italie du 11e au 13e siecle", *Her. et soc.*, o. c. str. 171ss.). Verniki katarstva so pripadali različnim družbenim slojem, politično so podpirali odločitev svojih suverenov, sicer pa je družina glavno žarišče katarske religije. Zdi pa se, da je dolenten in aristokratski pesimizem katarov težko našel odmev in uspeh pri nižjih slojih kmečkega in mestnega prebivalstva. Engelsov oris srednjeveških herezij pa potrebuje dopolnila na točki, ko Engels pravi, da je po obliki vsako krivoverstvo reakcionarno (o. c. str. 218): katarstvo je namreč „reakcionarno" le toliko, kolikor je na napačni ravni reševalo realen problem. Vprašanje spolnosti v herezijah je pri Engelsu le indirektno načeto z omembo Boccaccia.

Pač pa zadevajo družbeni status katarstva tudi Marxove opombe o „senčnih" straneh zgodovine v *Bedi filozofije*. Če v neki zgodovinski dobi lahko antagonistični prvini imenujemo kot *„dobro* in *slabo* stran", tedaj „končno vedno zmaga slaba stran nad dobro". „Ravno slaba stran prebuja gibanje, ki ustvarja zgodovino, ker tvori boj." Slaba stran fevdalizma izraža ravno njegovo „družbeno pomanjkljivost" (MEID II, str. 490), ki se kaže kot „anarhija". In katarom so očitali, da s svojo kritiko zakona, prisege, kazni, vojne itd. delujejo anarhično, rušijo „družino in civilizirano družbo" (J. Guiraud). Toda Marxove besede o dobrem in slabem v zgodovini nimajo zveze z moralno opozicijo dobrega in zlega, ker so najprej le konstalacije, da je dosedanja teorizacija zgodovine nezadostna in doktrinarna.

Na tem mestu je treba uvesti drugačen način obravnave moralnega problema, ki ga razvija Lacanova *Etika psihoanalize*". V filozofski in teološki tradiciji je mogoče videti, če pustimo ob strani prevladujočo metafiziko optimizma, le dva izvora zla:

1. zlo je v človekovih delih in dejanjih — taoistična nedejavnost *(wu-wei)*, Luther;
2. zlo je v materiji — gnostiki, katari.

Lacanov predlog je: „Zlo more biti v reči", v tisti „presneti reči", s katero ima vsakdo opraviti, reč (ali stvar), ki definira človeško naravo, jo definira, če hočete tudi v smislu pregovorov: „Vsaka reč ima svoj prav" in „vsaka reč le enkrat trpi". Ta reč pa ni nobena stvar kot taka, odveč je celo reči, da je prav tako lahko vsaka stvar, ta reč je tisto realnega, kar trpi zaradi označevalca. In ker je obdelava stvari, z namenom, da bi našli reč, vedno mišljenja v terminih proizvajanja, v pojmih ustvarjalnosti, so zlo iskali v delu ali pa v materiji.

Valentin Kalan

Bibliografija

Borst, Arno: „Die Katharer", *Monumenta Germaniae Historica, Schriften*, Bd. XII, Stuttgart 1953
Guiraud, Jean: *L'Inquisition medieval*, Paris (Grasset) 1928.
HERESIES ET SOCIETES DANS L'EUROPE PRE-INDUSTRIELLE, 11e—18e siecles, Communications et debats du Colloque de Royaumont presentes per Jacques Le Goff, Civilisations et Societes 10. Mouton — Ecole Pratiques des Hautes Etudes. Paris — La Haye 1968.
Kniewald, Dragutin: *Vjerodostojnost latinskih izvora o bosanskim krstjanima*, JAZU, Zagreb 1949.
Mundy, John: „Noblesse et heresie. Une famille cathare: Les Maurand", *Annales*, E. S. C. XIX, 5 (1974), 1211—23.
Nelli, Rene: *La philosophie du catharisme, Le dualisme radical au XIIIe siecle*, Paris, Payot 1975.
Niel, F.: *Albigeois et Cathares*, „Que sais-je?" 689, Paris, PUF 1959.
Oldenbourg, Zoe: *Le Bucher de Monsegur, Le vrae visage de la Croisade des Albigeois*, Paris, Gallimard 1959.
Reinerius Sacconi O.P.: *Summa de catharis et leonistis seu pauperibus de Lugduno, izd. Kniewald, Vjerodostojnost . . .*
Rougemont, Denis de: *L'Amour et l'Occident*, 10/18, Paris Plon, 1982.
Runciman, Steven: *Le manicheisme medieval, L'heresie dualiste dans le christianisme*, Paris, Payot 1972.
Shahar, Shulamith: „Le catharisme et le debut de la cabale", *Annales*, E. S. C. XIX, 5 (1974), 1185—1210.
Solovjev, Aleksandar: „Bogumili", *Enciklopedija Jugoslavije I*, 1955, 640—65.
Torquemada: *Symbolum pro informatione manichaeorum = Quinquaginta Errores*, izd. Kniewald: *Vjerodostojnost . . .*
Hutin, Serge: *Les Gnostiques*, „Que sais-je?" 808, PUF, Paris 1970.
Sala-Molins, Louis: „L'ordre de l'univers: Dieu et le Diable", v: *Histoire des ideologies* II (dir. F. Chatelet), Paris, Hachette 1978, str. 152ss.
Žižek, Slavoj: *Zgodovina in nezavedno*, Ljubljana, CZ 1982.
Žižek S. (D. Živković): „Stališče materialistične teorije v religioznih zadevah", *Problemi — Razprave*, 1981, št. 6—8, str. 297—8.

LACAN:

DVORSKA LJUBEZEN

1. Opozorilo

Naj vas najprej opozorim, da je to, kar tvorimo zdaj, tako rekoč v tem hipu, Šola Sigmunda Freuda, kar pa vsekakor ni brez intimne zveze s tem, kar bomo v skladu s klasično francosko tradicijo imenovali *dvorska ljubezen*, to pa se vsiljuje še toliko bolj, ker Šolo Sigmunda Freuda v njeni klasični obliki hladnokrvno podpira Lacanovo ime in kot veste je bil Lacan freudovec. S tem je kajpada povezano vse. Izraz „dvorska ljubezen" je star šele sto let: ob koncu prejšnjega stoletja ga je izumil znameniti Gaston Paris, zaznamuje pa neki specifični vzgib žanrske fascinacije v trubadurskem literarnem corpusu. Pa vendar je najbolje, da vržemo naključje skozi okno in tvegamo tale povsem realistični poudarek: *nujno je, da ima organizacija (strukturacija, montaža, ipd.) diskurzov Šole Sigmunda Freuda strukturo organizacije trubadurskega literarnega diskurza.* Potemtakem gre za organizacijo, montažo, strukturacijo diskurzov. Nenehno nam mora biti v oči tale Regnaultov stavek: „Struktura je forma, kolikor omogoča učinek vsebine, ki jo podkrepi ali izniči." Merimo seveda predvsem na dva momenta: prvič, na *institucijo podpisa oz. ne-podpisa* (in vse, kar je s tem povezano: psevdonimi, anonimi, zadnje izdaje *Analecte — Filozofija skozi psihoanalizo, Hitchcock*, teksti v *Problemih-Razprave* in še kaj), in drugič, na vselejšnje kontinuirano in sistematično *neizpolnjevanje obljub*, takoimenovano odlaganje stvari same (npr. predavanja Slavoja Žižka).

2. Odkod prihaja kurtoazija?

V začetku dvanajstega stoletja se je nenadoma vse zavrtelo okrog neke erotike, ki so jo spletali takšni ideali kot Zvestoba, Zadržanost, Uslužnost, Čakanje, Čistost, Skrivnost, Hvaležnost, Potrpežljivost, Blagost, Velikodušnost, Milost, Dražestnost, Sreča, Veselje, ipd. Vsi ti izrazi so označevali odnos med partnerjema, med trubadurjem (trobaire, trobador — st. provans.; trouvere, trouvëor — st. franc.) in damo (domina — včasih že kar senhor: gospod, gospodar): to razmerje med njima so imenovali domnei (donnoi) ali pa kar cortezia. Odtod kurtoazna oz. dvorska ljubezen, ta „nova mistika", „eksaltacija duše", „čistost srca" (Faral), „delikatna in rafinirana ljubezen"

(Laffite-Houssat), „sholastika nesrečne ljubezni", kot jo je zelo rad imenoval Lacan. Dvorska ljubezen je postala tako rekoč sinonim za trubadursko „lirično poezijo", saj je prav tu vzniknila v vsej svoji definitivni in bistveni dvoumnosti. Pojavi se v južni Franciji, v deželah *oc*, kjer postane ime za žanr sam, obenem pa tudi v deželah *oil*, se pravi v severni Franciji, v takoimenovani „neratívni poeziji", v romanih keltsko-bretonskega ciklusa.

Tako npr. Ernest Höpfner deli trubadursko obdobje na šest generacij: prvo generacijo predstavlja „prvi" trubadur Guillaume de Poitiers, ki je bil sicer najprej razbojnik in je ženske še primerjal s konji, a se je kasneje naglo približal dvorskemu idealu in postal velik plemič; za drugo sta najznačilnejša častita Jaufre Rudel in Marcabru, za tretjo Bernard de Ventadour, Pierre de Auvergne, Peire Rogier in Raimbaut d'Orange, za četrto („klasično obdobje") pa Guiraut de Borneil, Arnaut Daniel, Bertran de Born, Peire Vidal in Gaucelm Faidit; s peto generacijo se že začne propad: Peire Cardelan, Sordel, Bertran d'Alamon, Guilhem Figueira, Guilhem Monanhagol, Peire Bremon Ricas, Novas, itd; sam se je za poslednjega trubadurja oklical Guiraut Riquier, faktično pa naj bi bil zadnji Cerveri de Girona.

Pri dvorski ljubezni gre vselej za nekakšno igro, povezano s tehniko in spretnostjo, poetsko spretnostjo, za določeno družbeno in družabno umetnost konverzacije, za poetsko vajo, za način igre z določenimi idealiziranimi temami, ali — kot meni Lacan — za „sistematično in premišljeno rabo označevalca...ki lahko najde oporo le v strukturi". Na eni strani je vedno hlepeči, strastni in želeči trubadur, na drugi pa vedno hladna, ironična, indiferentna in kruta dama, ki ostane v svoji elementarni funkciji „nepristopna", „oddaljena", „daljna"... Dama je kajpada zmeraj nadvse plemenite krvi, trubadur pa praviloma pripada izrazito nižjim socialnim (in drugačnim) plastem, poleg tega pa je dama po definiciji tudi poročena, razmerje pa nadleguje še takoimenovani *lauzangier*, tisti tretji, ki se lepi na par, dvojico, namreč — obrekljivec, opravljivec, ljubosumnež, se pravi tisti tretji, ki naj bi predvidoma vedel (npr. za njuno resnično zvezo, ipd.) in ki bi ju utegnil ovaditi. Zato trubadur vselej zabriše ime ljubljene Dame (njeno „identiteto", pa tudi „alteriteto"), ki je tako vpisana kot *senhal* anonimno, psevdonimno, opd.: trubadur se vselej naslavlja na isto Damo. Lastnost Dame (ki je tako ali tako maskulinizirana) so povsem despersonizirane, saj se nanašajo na isto osebo, in tako je Dama, ta nepristopni in oddaljeni objekt, v poetskem polju izpraznjena vsakršne realne, historične substance: oseba je transformirana v čisto „simbolno funkcijo". Kaj to pomeni? Lacan je s tem v zvezi poudarjal „narcistični značaj dvorske ljubezni": ideal jaza se zavihti onstran zrcala le po nesreči in prav zrcalni, spekularni moment vsebuje mehanizme narcisizma, obenem pa tudi tisto destruktivno-agresivno razsežnost, ki določa funkcijo Dame, igra pa tudi vlogo meje, tistega neprekoračljivega — zrcalo je udeleženo prav na organizaciji nepristopnosti objekta, toda na tej organizaciji ni udeleženo le zrcalo. Kurtoazni ljubimec-trubadur investira ves svoj narcisistični libido v ideal jaza, ki ga uteleša občudovana-oboževana Dama in, kot pripominja Henri Rey-Flaud, ob tem ne gre več za zrcalnega, imaginarnega drugega, za „idealni-jaz", temveč je idealu jaza podeljena funkcija „nad-jaza", to pa se vsiljuje še toliko bolj, ker ni Freud na ravni metapsiholoških diskurzov povsem jasno razločeval med „idealom jaza" in „nad-jazom": jasno in očitno je bilo le to, da oba delujeta na isti ravni, saj oba utelešata predpise in prepovedi zakona, s to razliko, da „ideal jaza" reprezentira „suverenost zakona", „nad-jaz" pa „tiranijo zakona". „Idealu jaza" je s tem podeljena *„simbolna funkcija"*. Ne gre več za kakšno konkretno (imenljivo, določljivo) žensko, temveč za čisto žanrsko sublimacijo, za „nelagodje", za fiksacijo nekakšnega „nepristopnega", „osupljivega objekta", ki ga Lacan imenuje *„nečloveški partner"*. In še več: Dama je bila in ostala nepristopna ne glede na socialno provenienco trubadurja. Nepristopnost objekta je bila tedaj princip, temeljni sentiment. Ob tem pa je bistveno ravno to, da trubadurski dvorski sentiment nima nikakršnega konkretnega in historičnega realnega korelata v sočasni-vprični družbeni realnosti. Vsi poskusi, da bi pokazali na sorodnost med dvorskim sentimentom in kakršnokoli (že kakšno!) intuicijo, so spodleteli. Mimogrede pa se lahko kljub vsemu impresionistično in senzualistično sprehodimo med nekaj najbolj drastičnimi tezami o rojstvu dvorske emocije.

3. Rojstvo nove emocije

Učeni Jeanroy je načel temeljno kurtoazno aporijo, ko je ugotovil, da so trubadurji na splošno originalni, pa vendar nihče izmed njih ni prav posebno originalen — a nekdo je kljub vsemu moral vse skupaj začeti. In nenadoma so vsi skušali zgrabiti vzroke, korenine, izvore: vprašanje provenience trubadurskega sentimenta je postalo geslo dneva in odgovori so bili seveda raznovrstni, pestri, raznoliki — vsakovrstni. Sismondi je poudarjal vpliv arabskega misticizma in sentimenta, prav tako pa je tudi Diez napeljeval na podobnost med arabsko in provansalsko poezijo (ritem, cenzure). Brinkman je sicer stavil na vpliv latinske poezije XI. in XII. stoletja, ki pa je trubadurji menda sploh niso poznali, Wechssler pa na religiozne vplive neo-plantizma in krščanstva. Vernon Lee pa je z nenavadno gotovostjo zatrjeval, da je vznik trubadurske emocije čisti odraz številčne premoči moških v tedanjem času. Aroux, Rahn in Peladan, pa tudi imenitni Denis Rougement so se navduševali nad hipotezo, da so bili trubadurji agenti katarske herezije, čeravno prav Rougement ugotavlja, da je odsotnost razmerij med tema ljudstvoma — katari in trubadurji — bolj presenetljiva in nenavadna kot katerakoli „tehtna" in „resna" teza o kakšni — takšni ali drugačni — pozitivni „naravi" razmerij. Koehler je trdil, da za vso trubadursko cortezio skriva ne-

kakšen politični meta-tekst. Akehurst pa se je ponašal s tezo, da je kurtuazni trubadurski kozmos zgolj rekonstrukcija oz. restavracija antične Grčije (vino, olive, ovce, Orfizem/Katarizem). Laffite-Houssat pa ne pušča niti najslabotnejših dvomov, saj trdi, da je trubadurska poezija zgolj aplikacija pravil, predpisov in principov chapelainovske kurtuazne kodifikacije. Zgodba o Andreju de Chapelainu je sicer dolga in napeta zgodba o takoimenovanih „ljubezenskih razsodiščih", ki pa jo bomo le na hitro povzeli.

Že v XI. in XII. stol. so bile v južni Franciji menda v veljavi nekakšne šole, če že ne kar krožki lepega vedenja in navad, ki pa so v glavnem razsojale o tem ali onem ljubezenskem vprašanju — to so bile takoimenovane arrêts d'amour oz. arrests d' amour (na to sta najprej namigovala Martial D'Auvergne in Jehan de Nostredame). V teh konjičkarskih ljubezenskih razsodiščih so bile kajpada predvsem ženske, dame, pravzaprav nekakšen „svet dam" (s predsednico, itd.). Po mnenju Legrand d' Aussyija (1779) so bile te „galantne institucije" povsem „bizarne", „neverjetne", „smešne" in „realno neuporabne". Do tedaj je ostalo vse zgolj pri namigih in ugibanjih. Leta 1817 pa je Réynouard v drugem zvezku edicije *Choix de poésies originales des troubadours* pretresel delo *De Arte Amandi* Andreja Chapelaina (delo je sicer znano pod različnimi naslovi — Tractatus Amoris, Erotica, Amatoria, ipd., s podnaslovom: de arte amanti et de reprobatione amoris inhonesti; z Réynouardovimi tezami se v dodatku k De l'amour strinja tudi Stendhal). Chapelainovo delo predstavlja v dogmatični obliki ideje, mnenja in prakse dvanajstega stoletja, ki zadevajo dvorjenje, ljubezen, ipd: trubadurska baletristika naj bi bila prav aplikacija oz. ilustracija te doktrine (Chapelainovo delo vsebuje nekakšno splošno teorijo kurtuazije, trinajst ljubezenskih predpisov, enaintrideset ljubezenskih pravil in enaindvajset „sodb o ljubezni" oz. ljubezenskih situacij). Raynouardovo tezo o realnem in historičnem obstoju „ljubezenskih razsodišč" je najprej overgel F. Diez (1825), kasneje pa tudi Vallet de Viriville (1853): ni nikakršne historične reference, obstajali pa naj bi le nekakšni „damski tečaji" na shodih, vse skupaj pa naj bi bila le aristokratska, kurtuazna zabava družabnega značaja, na kateri so dikutirali le o izmišljenih, fingiranih, ne pa o realnih in faktičnih primerih. Tako je menil tudi Louis Passy, medtem ko je Trojel (1888) že kompromisno trdil, da so obstajale nekakšne svetovalnice, ki so hipotetično razreševale ljubezenske zadrege, nekateri primeri so bili pravi, realni, „historični", nekateri pa zgolj fiktivni. Gaston Paris, znameniti komparativist, sicer izumitelj izraza „l'amour courtois", pa je vztrajal, da so bili vse to zgolj fiktivni, literarni primeri, ljubezenska sodišča pa le posvetovalna telesa brez juridične in siceršnje zavezujočnosti — šlo naj bi zgolj za tendenco po „pretresanju neke teze v obliki razprave". In tako dalje.

O rojstvu kurtoazije pa nam govori tudi, recimo, „sociološka" hipoteza Marca Blocha. Gradovi (kot „urbane societete") so bili do XI. stol. vojaške utrdbe, plemiči so bili bojevniki, živeli so le za vojne, boje, spopade, kondicijo pa so vzdrževali z lovi in turnirji. Gospodar je bil tako nenehno odsoten, ženska pa je ostajala ob tem povsem nepomembna, v izrazito inferiornem, fevdalnem položaju: njen gospod se je boril pač za svojega kralja, boga, domovino ali pa vero. To je bilo heroično obdobje, ki ga opevajo „chansons de geste". (Pričakovali bi sicer, da se bo kurtozani sentiment porodil prav iz preseka te moževe sistematične odsotnosti in ženske inferiornosti — toda ne!) Od XI. stoletja naprej Cerkev blokira Viteštvo in prepove vojskovanje v času svetih praznikov, s tem pa so donedavni prepirljivci in bojaželjneži preživeli več časa na dvoru. Vitez naj bi poslej branil šibke, dame in gospodične: na to je moral priseči vsak osebek, ki so ga povzdignili v Viteza. Tako naj bi bila porojena kurtoazija. Šlo naj bi za takoimenovano amelioracijo ženskega položaja (ne pa za kakšno domnevno „osvoboditev"): položaj je bil tedaj pač tak kot ga kažejo „elementarne strukture sorodstva" — kot korelativ funkcij družbene menjave, kot opora določenemu številu dobrin in znakov moči.

Nina Epton pa je poudarjala vpliv Mavrov, ki so — kot je znano — „umirali od ljubezni". V zvezi s tem pa je tudi zanimiva njeno naivno zabavna teorija „treh faktorjev" — zakaj je kurtoazija ugledala luč dneva in črke prav v Franciji?

1. Geografski faktor: češ, umirjeno podnebje, blaga in bogata narava, kjer se ljubimca lahko sestaneta na mesečini, ne da bi se ob tem nalezla smrtonosnega prehlada, podnevi pa se lahko na soncu valjata po senu, ne da bi dobila sončarico, uživajoč v osamljenosti ptic, daleč od nevarnih živali in strupenih kač...ipd.

2. Etnični faktor: češ, gre za srečno mešanico severnjaških in južnjaških potez, strasti in sanjarjenja, senzualne radovednosti in iskrenosti, pikantne vljudnosti, podprte z galskim humorjem in frivolnostjo...ipd.

3. Jezikovni faktor: češ, nežni in zaupni prehod iz *vous*na *tu*,ki nalahno odpira skrivna vrata in zidove dostojnosti...itd.

Seveda pa dvorska ljubezen ni zvrst svobodne ljubezni. Že sama socialna okolica temu ni bila naklonjena: npr. vitez Raimon de Castel je trubadurja-ljubimca svoje žene ubil, mu izrezal srce, ki ga je morala žena Roussillon pojesti; neka gospa de Fayel je srce svojega preminulega ljubimca shranila v škatli — mož je to odkril, srce na skrivaj ukradel in ga serviral pri kosilu z ostalim mesom; prešuštno in zakonolomno Marqueritge Burgundsko, ženo Louisa de Hutina, so prijeli, ji

obrili glavo in zaprli v dvorec Gaillard, kjer je v sumljivih okoliščinah umrla, njenemu ljubimcu pa so najprej odrezali genitalije, potem mu pa še živemu odrli kožo; edini pristaš svobodne ljubezni med trubadurji naj bi bil de Meung, za svobodno ljubezen pa so se navduševali adamiti, s katerimi je obračunala inkvizicija, kasneje pa tudi turlupini, ki so živeli razvratno življenje v nekakšnih nudističnih campih — eno izmed njih, Jeanne de Bebentonne, so, skupaj s knjigami te bratovščine, živo sežgali v Parizu; po ukazu Bordojskega parlamenta pa so celo obesili nekoga, ki je nadlegoval prostitutko zunaj teritorija, ki je bil zakonsko določen za to dejavnost: torej, odziv socialne okolice ni bil nič kaj vzpodbuden za kakršnokoli obliko svobodne ljubezni. Pa tudi sicer svobodna ljubezen predpostavlja izginitev oz. izničitev tistega drugega, ki nastopa kot tretji (ljubosumnež, obrekljivec), medtem ko dvorska ljubezen suponira obstoj tretjega drugega, ki je v kurtoazni strukturi uobličen v takoimenovanem „lauzangieru": vedočega tretjega pa naj bi izključili tako, da so prikrili ime svoje Dame, to pa so imenovali „senhal", itd. „Senhal" naj bi služil zaščiti in izbrisu damine identitete, faktično pa „senhal" profilira metaforizacijo ženske, saj ne gre več za kakšno določeno žensko (itd.), prav tako pa pomeni tudi izbris (njenega) subjekta, ne pa identitete, saj je bitnost, na katero se trubadur ves čas naslavlja „nečloveški partner". In tako dalje.

4. Funkcija inskripcije

Faral je bil nadvse razločno začuden, da je toliko trubadurjev (zlasti v XIII. stol.) k svojemu imenu pritikalo tudi izraz „roi" (kralj): na primer, Huon le Roi, Le Roy Capenet, ipd. Roger Dragonetti pa meni, da ta vzdevek izhaja iz strukture literarnega dela samega, saj so bile tako v deželah „oc" kot v deželah „oïl" zelo pogoste besedne igre s „comte" (grof) in „conte" (zgodba): ta homonimija pa naj bi sugerirala neko nobleso strogo narativnega izvora („comte" se tako rekoč poraja iz „conte"). V XIX. in XX. stol. se lahko literarno delo dokoplje do ustrezne kredibilnosti, intelegibilnosti, če ne že kar regularnosti le, če lastno ime funkcionira kot realni historični referent, pri srednjeveških trubadurjih pa je prevladovala nekakšna „ontološka indifernca", kar zadeva „copy rights" kakega dela in lastno ime, ki je s tem povezano. Lastno ime je služilo le „deskriptivni", „semantični" in „kazuistični" vmestitivi avtorja samega (in njegove „socialne" okolice) v pripoved, v fikcijo. V romanu keltsko-bretonskega ciklusa Chretiena de Troyesa *Perceval oz le Conte* du Graal naletimo tudi na tale stavek:
Par le sornon connoist on le'ome (Po imenu spoznamo človeka), v. 562
Trubadur Cercemon je, npr., v svojem imenu shranil svojo lastno temeljno in imperativno beletristično anatomijo: namreč, Cercamon — „Cherche-monde", kar seveda aludira na neko neskončno iskanje, tavanje brez konca, brezdomnost, ipd. Ali pa Marcabru:

Marcabrus, fills Marcabruna
Fu enenratz en tal luna
Qu'el sap d'Amor cum degruna,
— Escoutatz! —
Quez anc non amet neguna,
Ni d'autra non fo amatz.

Marcabru, sin Marcabrune
je bil rojen pod takšno zvezdo,
da ve, kako ljubezen razpade.
— Poslušajte! —
Nikoli ni ljubil nobene
in nikoli ga ni nobena ljubila.

Zadnja dva verza reproducirata kurtuazno topiko „nepristopnosti Dame", medtem ko si v prvih verzih priskrbi materinsko filiacijo s tem, da si vzdevek feminizira, trubadur se rodi tako rekoč dobesedno iz svojega lastnega imena, katerega verbalna matrica je „Marcabruna" — v „Vida" njegovega „biografa": „Na Bruna", kar pomeni „Dame Brune" —, čeravno pri „Vida" trubadurjev ne gre za realno biografsko referenco, utemeljeno v historični, doživeti realnosti (ne gre za biografski dokument, fakte, akribijo), temveč za retoriko biografije, strukturirano na način fikcije za zgodbo zgodbe. Avtorjevo ime, njegovo lastno ime je s pomočjo raznih homonimnih, homofoničnih, etimoloških, paronimnih in antonimnih preigravanj vselej vpisano tako, da funkcionira kot fikcija svojega lastnega dela, kot del fikcije same, kot fikcija fikcije. Avtor je vedno fikcija svojega lastnega dela. (Tako, npr., ime Renaut de Beaujeu predstavlja že pravcati semiotični program.). Poigravanje z etimološkimi vzgibi lastnega imena je prav v XII. stol. doseglo vrhunec v delu, ki ga je podpisal Matthieu de Vendôme (*Ars Versificatoria:* npr. ime Caesar je izpeljal iz izraza caedere — ubiti, umoriti, ipd.), ki pa ima antecedensa že v VI. stol. v delu Isidora Sevilskega *Etymologiae,* katerega temeljna teza je ravno, da „substanco stvari najdemo v njihovem imenu". Trubadurji pa iz zlogov svojega imena ne potegnejo le pomena svojega dela, temveč lahko te zloge — kot, npr., Rutebeuf — uporabljajo tudi kot postopek kitične gradnje. V tej retoriki fikcije je pravzaprav že tudi točka, ki je odprla in vpeljala dvorsko emocijo, se pravi tisti legendarni „prvi" trubadur, Guillaume de Poitiers (oz. Guillaume d'Acquitaine), Guillaume de Poitou. Ime Guillaume namreč prihaja iz glagola „guiller". oz. samostalnika „guille", ki povzema idejo zvijačnosti, finte, trika, goljufije, sleparije, obenem pa tudi norčavosti, neumnosti, smešnosti: ta dva pola pa tudi sicer opredeljujeta njegove verze (prevara + norčavost), kot takega ga je namreč opisal tudi

njegov „biograf" v „Vida". Izraz „de Poitou" pa moramo dojeti v zvezi z izrazom „parler poictevin", ki pomeni: „govoriti, pa nič povedati", „govoriti dvoumno", „varati". Ta prvi Guillaume je odprl celo serijo trubadurjev in literarnih oseb, ki so nosili ime Guillaume ali pa kakšno variacijo na to ime. „Nič", ki je zajet v imenu Guillaume in v imenu fiktivne, neobstoječe province Poitou, pa je ta „prvi" Guillaume povzel v verzu:

Farai un vers de dreyt nien (Napravil bom verz iz čistega ničа)

ali pa:

Fag ai lo vers, no say de cuy (Še sam ne vem, iz česa sem napravil to pesem)

ali pa:

Qu' enans fo trobatz en durmen Sobre chevau. (Kajti to pesem sem našel, ko sem zaspal na konju.)

ali pa Raimbaut d' Orange:

No sai de que' en anam parlan (Ne vem, o čem sploh govorimo)

ali pa junak *Flamence* Guillaume de Nevers:

Amor lo pais de bel nient (Ljubezen ga je nahranila z lepim ničem)

S tem pa je tudi razbita tista značilna ontološka pozitivnost (enotnost, totalnost, kontinuiteta, ipd.) srednjeveške teološke estetike. Tekst si pač lastno ime izmisli. Avtorja si izmisli. Zelo pogost pa je bil tudi anagramatični podpis tega ali onega avtorja. Tako je, na primer, Bedier (kasneje je to razvil Lejeune) našel v epilogu *Roman de la rose* (ali: *Roman de Guillaume de Dole* — po glavnem junaku) Jeana Renarta anagramatično vpisano avtorjevo ime:

E cil se veut reposer ore,
Qui le jor perdi son sornon
Qu'il enTRA eN REligion (RENART)
Explicit li Romans de la Rose.
In ta, ki je izgubil svoje ime
tisti dan, ko je vstopil v religijo,
bi se rad sedaj odpočil.
Tukaj se končuje Roman o Roži.

Podobno je tudi v epilogu *Roman D'Escoufle* istega avtorja, kjer lahko v dveh verzih preberemo avtorjevo ime v obe smeri (po verzu naprej in nazaj, od izraza povRE dalje):

C'on faiT pAR bieN povRE seurnoN
A corT connoistre maint preudome.

Opozoriti pa moramo, da obstajata dva Romana o Roži: avtor prvega naj bi bil Jean Renart, drugega pa naj bi začel Guillaume de Lorris, končal pa (kasneje) Jean de Meung. Dragonetti pa je specifičnost trubadurskega „avtorstva" podkrepil s tem, da je v Renartovem epilogu k Romanu o Roži, ki smo ga že navedli, našel prav v tistem verzu, ki govori o „izgubi imena", dve „duhovno-zgodovinsko" oz. „pozitivistično" protislovni imeni: DOLE (ime Renartovega junaka, obenem pa tudi „drugi" naslov Romana o Roži: Roman de Guillaume de Dole) in LORRIS (ime avtorja drugega Romana o Roži):

Qui Le jOR peRdI Som sornon (LORRIS)
Qui Le jOR peRdI Sob sornon (LORRIS)

Chrétien de Troyes, „avtor" znamenitih romanov bretonsko-keltskega ciklusa, h katerim se povrnemo kasneje, pa je stavil na homofonijo med Troyes (mesto v Šampanji) in Trojo (antično-pogansko mesto): rezultat tega je seveda protislovni kristjan iz Troje, se pravi „poganizirani kristjan", „antična sirena" našemljena v „krščansko obleko", tedaj nekdo, ki poganizira krščanske dogme (npr, triniteto, „trois"). Pozneje se je s tem poigral tudi Dante v verzu: Si-non...il greco da **Troia. Etimologije, anagrami, homonimi: vse to. Fikcija si dobesedno izmisli lastno ime. Tako,** na primer, v *Percevalu* Chretiena de Troyesa:

Coment avez vos non, amis?
Et cil qui son non ne savoit
Devine et dist que il avoit
Perchevaux li Galois a non;
Ne ne set s'il dist voir ou non;
Mais il dist voir et si nel sot
Kako vam je ime, prijatelj?
In on, ki ni vedel svojega imena,
ga je uganil in odgovoril,
da mu je ime Perceval le Gallois;
Ni vedel, če je povedal resnico ali ne,
toda povedal je resnico, ne da bi to vedel.

Avtor je sin svojih del, ne pa njihov oče: potemtakem ni šlo za kreacijo, temveč za fabrikacijo fikcij in simulakrov (v *lai de Milun* nastopi celo nekdo, ki se imenuje „Sanz Per", „Brez očeta"; po-

dobno pri Platonu) še celo domnevni „naročniki" dela so zgolj del strategije fikcije. Ne kreacija, temveč fikcija, po Danteju „fictio rhetorica" (De Vulgari Eloquentia): ime avtorja je s pomočjo anagramov, anonimov, psevdonimov, homonimov, itd., že vedno ujeto v retoriko formalne invencije (ekscelentnosti, perfekcije) in strategije fikcije. V tem smislu moramo tudi dojeti Lacanovo formulo: „resnica ima strukturo fikcije". Stvar je treba seveda obrniti in reči: „doživeto", „življenje", „trubadurske avanture", ipd., so le konsekvenca in učinek literarne fikcije same: „vzrok želje", „dama", ta neznani in nedoločni, nepristopni objekt se izkazuje kot fikcija, saj ima tako rekoč strukturo fikcije in ta dvorska topika („nepristopna Dama") vselej vrezuje v skupnem bivališču z izgubo trubadurjevega lastnega imena. Še več: vsebina ni izraz ali pa odraz „doživetega" historične družbene realnosti, referenčne zunanjosti, temveč čisti učinek stilnih ravnanj, zato se skozi številne različne temperamente trubadurjev, generacije, obdobja, šole, dežele (Francija, Italija, Španija) temeljni zastavek in kurtoazni imperativ nista spreminjala. Repetiranje občih mest oz. retorična praksa občih mest izbriše „pozitivno", „historično" identiteto avtorja. To je pravzaprav prehod iz latinščine, ki je bila dobesedno posuta s prepovedmi, v vulgarne, literarne (romanske), se pravi „materne jezike" (tedaj proti maternem idiomu, zasutemu z „željo", „užitkom", „emocijo", „afektom", proti pršenju pomenskih sugestij in aluzij), katerih oddaljeno bistvo, nepristopni objekt zaznamuje prav „fin' amor", dvorska ljubezen. „Stvar želje" funkcionira le v strukturi fikcije, katere temelj je izdelan iz „čistega niča". Ta „nič" pa je potegnil vso svojo bistveno zlobnost in temeljitost iz številnih falsifikacij, ki so jih gojili v tedanjem času (in ki so jih v svojih delih razčlenili Leclerq, De Ghellinck in Duby), vkomponiranje literarnega dela v neko drugo literarno delo, zvijačno uporabljanje citatov in referenc, fabriciranje lažnih opatijskih listin, izmišljanje zgodovinskih dejstev, datumov, hagiografske montaže, citiranje izmišljenih knjig, pripisovanje del napačnim avtorjem, naletimo na momente, ko kronologija pripovedi nenadoma ne ustreza več krščanskemu koledarju, ali ki pa ko avtor pripoved nenadoma prekine in s tem spodmakne temelj „kredibilnosti" in „intelegibilnosti" fikcije, v nekem romanu baroni kralja Marca umrejo, potem se pa brez posebne avtorjeve eksplikacije ponovno pojavijo v isti zgodbi, včasih pa se avtor sam nenadoma pojavi v ospredju scene, nastopa tudi izmišljeni „Pavlov evangelij", priča pa smo tudi taktičnega zamenjevanja apostola Janeza z apostolom Pavlom, ipd.

5. Neizpolnjene obljube

Moment „neizpolnjene obljube" moramo vpeljati prek točke, ki serijam „neizpolnjenih obljub" podeljuje „materialno" pertinenco žanrskih fascinacij, se pravi prek značilnega diskontinuitetnega vzgiba, ki ga določa prelom med „neskončnostjo" in „končnostjo" pripovedi/romana. Vsi veliki romani Chretiena de Troyesa so fiktivno „nedokončani" in se tako navidez poganjajo proti nekakšni „utopični" referenčni točki v „realni neskončnosti", vendar to diskontinuitetno topiko razreže vsak roman na sebi lasten način. V romanu *Lancelot ou le Chevalier de la Charrette* je „drugi" avtor, nadaljevalec Godefroiz de Leigni, le narativno znamenje v montažni verigi fikcije oz. Godefroiz de Leigni, ta, ki naj bi „nedokončani" roman Chretiena de Troyesa pripeljal do konca, tvori enoto z narativno fikcijo samo, Dragonetti pa vztraja, da sta oba avtorja le del fikcije, fikcija fikcije. V romanu *Erec et Enide* vpeljuje to diskontinuitetno dvojnost epizoda *Joie de la Cort*, ki učinkuje v tem delu „neinteligibilno" in jo zato pripisujejo nekomu „drugemu" (tako — Gaston Paris, Pauphilet, Newstead, Philipot, Frappier, itd.) V romanu *Yvain oz le Chevalier au Lion* pa je „fikcijska" montaža „dveh avtorjev" utelešena v pripovedi sami. Roman *Perceval ou le Conte du Graal* naj bi začel Chrétien, zaradi avtorjeve smrti pa naj bi ga potem dokončal nekdo drug (tako to razume tudi Levi-Strauss); Frappier in Koehler sta zagovarjala tezo o „enem" avtorju, medtem ko so številni učenjaki (Gröber, Höpffner, Becker, Ricquer, Pollmann, itd.) zaradi diskontinuitete med pripovedjo o Gauvainu in pripovedjo o Percevalu videli v tem delo „dveh" avtorjev: *Conte du Graal* ni prekinjena zaradi Chretienove smrti, temveč je v celoti produkt retorične zvijače, saj je prelom „končani"/„nedokončani" tekst zgolj postopek gradnje trubadurske pripovedi, princip fabuliranja, posebna oblika narativne strategije, sestavni del fikcije, fikcija v fikciji. Potemtakem gre za umetnost „pretrganja", „prekinitve", „interupcije" literarnega dela, bodisi s prelomi, ki so prikriti v kontinuiteti pripovedi, bodisi tako, da se z umetnostjo „prekinjanja" dela iz „nedokončanosti" pripovedi dekor (fabulativni in žanrski vzgib!), ki kliče in vabi k „nadaljevanju". Zgodba se zaustavi (in s tem tudi „žanrsko" konča) na najbolj dramatični in vznemirljivi točki. Ta moment preloma „končani"/„nedokončani" tekst pa utemeljuje neki verz iz petega Chrétienovega romana *Cliges*, romana, ki nasploh funkcionira kot reflexio oz. interpretatio Chrétienove romanopisne prakse:

Molte est boene la cope d'uevre (Cligés, v.1525)

Dragonetti predlaga dva prevoda:

„La coupe est excellente en raison du travail de l'artiste"

(in po homonomiji)

„La coupure de'l oeuvre en fait la bauté"

Torej: za literarno delo je bistven rez (la cope). Še več: vse te razpoke, rezi, prelomi, luknje so zgolj zato, da bi se nekako nevtralizirali načini objektivizacije in pozitivizacije „stvari želje" (oz.

diskurza). V teh rezih in luknjah pa je shranjen vir „užitka": npr. v poemi *Piramus et Tisbé* oba ljubimca zaprejo v celici, ker se ljubita, pa se ne bi smela: vendar ju zaprejo v sosednji celici, v zidu najdeta luknjo, ki postane tisto pravo „mesto uživanja". V *Cligés* pa so usta, ki se odpirajo proglašena za „malo umetnino Narave". To pa dokazuje tudi neznani avtor romana *Flamenca*, namreč — avtor *Flamence* je hotel, kot Chrétien de Troyes, ponovno iznajti sistem žanrskih fascinacij, ponovno je hotel iznajti simulakrum prekinitve, žanr, pa vendar se ni zadovoljil le s prekinitvijo, temveč je roman razbil v serijo fragmentov, potrganih koncev brez začetka in zaključka, ki jih preči osemnajst oz. devetnajst prekinitev/praznin. Pomembno je to, da je tekst na nekem mestu prekinjen s praznino prav v trenutku, ko postane sentiment „dveh src" neizrekljiv in ko doseže „užitek" vrhunsko in vrhovno točko.

Prek tega žanrskega vzgiba (prelomna „končanost"/nedokončanost" pripovedi) pa postane funkcija takoimenovanih „neizpolnjenih obljub" komprehenzibilna: samo delo je poslej lahko stkano iz samih „neizpolnjenih obljub", „dopustnih zmot" in „brisanih zagotovitev", s tem da se „realizacijo obljube" v skladu s sistemom žanrskih fascinacij premešča v neko „utopično" in „referenčno" točko v „realni" neskončnosti „dokončanega" dela/fikcije. Tako avtor v *Conte du Graal* obljublja, da bo kasneje še spregovoril o Percevalu, vendar to potem do konca zaman pričakujemo; prav tako obljubi tudi, da se bosta ljubimca, ki sta v resnici brat in sestra, vendarle medsebojno prepoznala in da bo to materi prineslo posebno veselje, vendar se kaj takega seveda ne zgodi, pa tudi do obljubljenega spopada, ki naj bi pokazal Gauvainovo nedolžnost ali pa krivdo, nikoli ne dospemo, ipd.

Prav ta dva momenta, se pravi poigravanje z imeni (psevdonimi, anonimi, ne-podpisanostjo) in nenehno odlaganje „obljubljenega", pa tvorita temeljno *fikcijsko* „negativnost" Šole Sigmunda Freuda v svoji strategični „nedokončanosti", zato smemo trditi, da ima organizacija Šole Sigmunda Freuda strukturo trubadurske organizacije literarnega diskurza, utemeljenega v strukturi freudovskega in imperativnega predprihodnjika. Poudariti pa se zdi potrebno, da je osrednja revija Lacanove „Freudovske šole" temeljila na principu ne-podpisanih tekstov in Lacan je bil podpisan prav v imenu tega psihoanalitskega, izvirno freudovskega, etičnega in imperativnega predprihodnjika. Lacan se je na svojem seminarju na koncu vsake sezone poslavljal, a se je vsako jesen znova vrnil in to je bila vselej lepa priložnost za vprašanje: se splača biti Lacanov učenec? Štirje letni časi so bili vselej preskušnja za freudovski etični predprihodnjik — in to je trubadurska gesta. V tem smislu moramo tudi dojeti dejstvo, da je Lacan na seminarju o *Etiki psihoanalize* zelo dolgo časa najavljal tematiko „dvorske ljubezni", natančneje — že davno preden se je lotil „dvorske ljubezni", je zagotavljal, da bo naslednjič, pa naslednjič, da bo naslednjič, itd., obravnaval „dvorsko ljubezen". Tako se prvi del „Raubdrucka" *Etike psihoanalize* simbolično končuje prav s seminarjem o „dvorski ljubezni".

6. Podganar — velika prevara

V čem je pravzaprav velika ukana trubadurske emocije? Preprosto: res je, da so si trubadurji praviloma izbirali takoimenovane „nepristopne Dame", vendar je bila finta — nekako na površinski ravni — ravno v tem, da pri tem ni šlo za kakšno „metafizično", „mistično", „metaforično", „eksaltirano" nepristopnost Dame, temveč za povsem „dobesedno", „materialno", „tuzemsko", „normalno", „naravno", če ne že kar „prenaravno" nepristopnost Dame, saj so si vedno izbirali poročene Dame, ki pa so bile — če malce pomislimo na čas! — krvavo nedostopne in nepristopne. Ta moment pa moramo pravilno razumeti! To je bila namreč le nekakšna „transcendentalna" žanrska operacija znotraj tekstualnega polja, ki je izključila možnost očitka, češ, fantje, zakaj vraga pa si občudovane in oboževane Dame ne priborite na kakšnem turnirju, saj nenehno zagotavljate, da ste viteški šampioni, neustrašni in nepremagljivi. Turnirji so bili pač priznana in odlikovana socialna praksa pridobivanja vsakovrstnih „nepristopnih Dam" in trubadurji so v glavnem vsi zatrjevali, da so neusahljivi vir viteškega mojstrstva. S tem pa so trubadurji izključili razmerje do „realnosti" (funkcija turnirja; preprosto — poslej jim ni bilo treba k ženski), vendar pri tem ne gre za psihotični „Verwerfung", temveč za nekakšno nevrotično „prisilno tvorbo". Trubadur najde užitek v asimptoti nemožne želje, v postanku na robu prepovedi uživanja, v neskončnem približevanju nepristopnem objektu. Cercamon je trdil, da ne uživa v ničemer bolj kot v objektu, ki se mu nenehno izmika. Guillaume de Poitiers pa je zapisal tele verze:

Moja dama me je postavila na preskušnjo (asag),
da bi zvedela, kako jo ljubim.

Asag je bila posebna zvrst preskusa, ki ga je dama naložila ljubimcu: ljubimca sta spala gola drug poleg drugega — nudus cum nuda —, med njima pa je bil položen meč, ovčja koža ali pa otrok (zelo pogosto pri Rudelu, v Flamenci, v romanih Okrogle mize, v Parsifalu Wolframa d'Esenbacha, itd.), se pravi nekaj, kar ju je ločevalo. Asag je bil čista kurtuazna tehnika, erotična igra, ki predpostavlja amor imperfectus kot pogoj za fin'amor. Lacan zelo precizno ugotavlja, da s poetskega stališča ni mogoče peti dami, če ni predpostavljena kakšna ovira, nekaj, kar jo izolira in s tem obkroža. Pri tem gre za zvijačno in prisiljeno organizacijo označevalca, ki v določenem trenutku fiksira smeri askeze in nam s tem prinaša neki novi smisel, obenem pa nam

brani, da bi ta smisel vzpostavili, smisel, ki ga moramo v psihični ekonomiji podeliti strukturi ovinka ali pa ovire. Pri erotični tehniki dvorske ljubezni gre potemtakem zmeraj za etape, ki predhodijo fuziji (že kakšni!), čeravno ne moremo nikoli vedeti, če je do nje tudi zares prišlo. Guirat Riquier, ugleden trubadur, je te etape v neskončnem približevanju nepristopnem objektu razdelil na „Desir", „Priere", „Servir", „Baiser" in „Faire" (to slednje = koitus; podobna je delitev Aeliusa Donatusa: visus, allocutio, tactus, osculum in coitus), posebej pa je razčlenil še štiri stopnje: „častiti", „prikriti", „dobro služiti", „potrpežljivo čakati". Trubadurji pa so šli v artikulaciji te dvorske asimptote celo tako daleč, da so že samo svoje lastno, trubadursko pozicijo razdelili na štiri faze v pristopanju k sami trubadurski poziciji in kajpada — k dami: „pripravnik", „prosilec", „kandidat", „ljubimec". Ta obsesija, to členjenje in razvrščanje etap v neskončnem (hipotetičnem) približevanju k nepristopni Dami, te stopnje, ki ovirajo srečanje z Damo, vsa ta posebna erotika močno spominja na to, kar je Freud imenoval „obsesionalna nevroza". Henri Rey-Flaud pa je pokazal, da je bil mož, ki je najbolj precizno gojil sistem dvorske ljubezni v našem stoletju prav Freudov pacient, imenovan „Podganar". Za obsesivno nevrozo je temeljno prav to, da si subjekt pristopanje k objektu razdeli na več etap in natanko to počne trubadur, ko si, recimo, za objekt izbira poročeno damo, saj bi v primeru, če dama ne bi bila poročena, moral k njej. V tem pa je tudi poanta dvorske ljubezni. To pa je počel tudi „Podganar", saj je te kurtoazne etape izrazil z vsakovrstnimi „prisilnimi tvorbami": s stališča dvorske ljubezni je „Podganar" kontinuirano produciral celo serijo, če ne že kar sistem „prisilnih pojavov". Freud je to imenoval kar „prisilno mišljenje", sestavljeno iz prisilnih idej, bojazni, dejanj, afektov, impulzov, dvomov, ukazov, pa tudi iz „dvostopenjskih prisilnih dejanj", ki so sicer „racionalizirana", na primer:

„Na dan, ko je odpotovala (občudovana gospa, op.o.), je z nogo brcnil kamen, ki je ležal na cesti in potem ga je *moral* spraviti stran, ker mu je prišlo na misel, da bo čez nekaj ur po isti cesti vozil njen voz, in morda bi se lahko polomil na tem kamnu; toda nekaj minut pozneje se je domislil, da je to vendar nesmisel in tedaj se je *moral* vrniti in položiti kamen na isto mesto sredi ceste, kjer je bil prej."

V tovrstni perspektivni napeljavi pa funkcionira kot „prisilna tvorba" že tudi zgodba o „krutem stotniku" in „izgubljenih očalih", o „neplačanem dolgu", o „očetovem grehu", pa tudi dispozicija „logičnih napak" („napačne povezave", „izhajanje iz napačne predpostavke", „obratni vrstni red", itd.), v skrajni liniji pa tudi Freudova analiza (zdravljenje samo!!) učinkuje kot „prisilna tvorba", na primer: „Sklep, da poišče zdravnika, se je na pripraven način spletel v delirij. Od zdravnika si bo priskrbel spričevalo, da je dejanje, kakršnega si je zamislil v zvezi z nadporočnikom A., potrebno za njegovo ozdravitev; nadporočnika pa bo spričevalo gotovo prepričalo, da bo sprejel 3.80 kron. Ker mu je po naključju prav tedaj prišla v roke ena mojih knjig, je njegova izbira padla name (na Freuda, op.p.)." Freud to kasneje komentira z naslednjim stavkom: „Zdravljenje je torej na nelegitimen in deliranten način služilo okrepitvi obrambne formule."

Analiza tako postane „ovira" sami analizi oz. analiza postane „ovira" v sami analizi, analiza sama funkcionira kot „prisilna tvorba": pozitivna vsebina analize povzame interpretacijsko distanco, s tem pa ni več prave fabulativne razlike med strukturo analitskih dejstev in strukturo žanrskih fascinacij.

Obenem pa nam Freud ponazori tudi funkcijo tega, kar je Lacan imenoval „nečloveški partner". Kako funkcionira „nečloveški partner" v „Podganarju"? Reči smemo — preprosto! „Podganarja" zlahka oblečemo v trubadursko obleko, medtem ko „občudovani gospe" prav tako zlahko nadenemo oddaljenost in nepristopnost Dame. Vse je pravzaprav povezano s tem razmerjem. Freudova detekcija pa nas pripelje do tegale usodnega stavka:

„Gospa, ki jo je toliko dolgih let občudoval, pa se ni mogel odločiti, da bi se z njo poročil, je bila zaradi ginekološke operacije, zaradi odstranitve obeh ovarijev, obsojena na to, da ni mogla imeti otrok; zanj, ki je imel otroke tako zelo rad, je bil to tudi glavni razlog oklevanja."

Ta ženska, občudovana in oboževana gospa, domina, nepristopna Dama je potemtakem v očeh našega trubadurja — „Podganarja" dobesedno oropana tako „koitusa" kot „materinstva", s tem pa ta ženska v „Podganarjevi" opciji izgubi vse atribute „človeškega" in postane lacanovski „nečloveški partner". Tako.

7. Fabliau

Zdaj se zopet vračamo v XIII. stol. k posebni „literarni" obliki, ki jo navadno imenujejo „fabliau" — farsa, burka. Prve „burke" so nastale med leti 1190 in 1197, podpisal pa naj bi jih znameniti Jean Bodel, pisali pa naj bi jih tudi, npr., Rutebeuf, Jean de Conde, Watriquet de Couvin, itd. (Montaiglion in Raynaid sta naštela 157 burk, Bedier 147, Nykrog 160, Kiesow 124, Diekman 154, van den Boogaard 127, itd.). „Burka" je bila „komična" (Montaiglion-Taynaud), „zabavna" (Bedier), „trivialna" (Jodogne), „realistična" (Togeby) srednjeveška zgodba v verzih (praviloma do 300 verzov, nikoli pa ne več kot 1200, izjema le Trubert, ki obsega 2986 verzov, a je zato njegov žanrski status že vprašljiv). „Fabloje" opredeljuje nekakšna „brutalnost in odvratnost" (Bedier), „neverjetni cinizem" (G. Paris), „obscenost" (Brunétiere), „deformacija, korupcija in transfiguracija realnosti" (Gautier). Rychner meni, da so te zgodbice „postregli po obroku", Zumthor pa jim celo odtegne status „literarne zvrsti", številni nemški učenjaki, Pfeffer, Blankeburg, Barth, Schultz,

pa tudi že omenjeni Faral, so skušali iz njih potegniti „portret tedanje dobe", Per Nykrog pa jim je podelil zelo natančno ime „dvorska burleska". Racionalno jedro vseh „fablojev" pa sestavljajo erotične zgodbice, ki tudi sicer tematsko dominirajo: to so zgodbe o prešuštvu, saj gre vselej za klasični ljubezenski trikotnik, ki ga tvorijo mož, žena in ženin ljubimec (le v *Pleine bourse de send* je mož tisti, ki ima ljubico). Zgodba temelji na akciji in spletki: vse skupaj se zgodi v zelo kratkem času (v prešutšvu je časa pač faktično zelo malo), prostor je omejen (praviloma dom prešuštne žene), pripovedovanje se vrti okrog ene same avanture-akcije (ki jo lahko sicer razrezuje več peripetij in epizod), prevladuje strogo linearna, progresivna pripoved (dogodki so pripovedovani v istem vrstnem redu kot so producirani), brez retrospektiv, diskontinuitet, fragmentarizacij, inverzij, detajlov, vse je funkcionalno, brez psihologije in sentimentalnega življenja junakov, saj se praviloma takoj preide k „stvari sami, k „bistvenemu", k „spolnemu odnosu", „koitusu", k „fizični združitvi obeh teles", pogostoma tako rekoč „brez besed", čeravno so nekatere zgodbe zadovoljujo že z „aluzijo" ali pa z „zasnutkom" koitusa. Obstaja le „psihologija v akciji" (Menard), ki temelji na presenečenju, šoku, nenadnem obratu, brez odvečnega brbljanja, digresij in retorike (razen „dvorske retorike"). Obscenost pa zlovešče dopolnjuje skatološki „undergroud" vokabular, ki je mnoge motil. Noomen je določil nekatere formalne razpoznavne kriterije (kratkost, oktosilabični verz, pripoved o eni sami avanturi, avtonomija, brez vpletanja epske širine, akterji so tuzemski ljudje), Mary Schenk pa formalne funkcije „fabloja" (prihod, odhod, vprašanje, klepet, prevara, soudeležba, prestopek, žrtev pripozna prestopek, povračilo, razplet).

Kaj pa je pravzaprav v tem „antidvorskem" fabuliranju „dvorskega"? „Dvorska" je nedvomno že osnovna trikotniška struktura, ki funkcionira kot „prisilna tvorba", se pravi kot nekaj, kar žanrsko predhaja vsakršni možnosti reprezentacije vpričnе „historične realnosti", obenem pa ravno v tej „historični realnosti" nima nikakršnega vsebinskega korelata. Namreč: nujna in edina možna distribucija mest je tale — mož, žena, ženin ljubimec, nikakor pa ne žena, mož, moževa ljubica. Z aspekta naracije (suspenza, sistema žanrskih fascinacij) je povsem naravno in samoumevno, da ženska, se pravi „šibkejše bitje" razpolaga z „zvijačnostjo", saj bi bilo, recimo, kar zadeva fabulo, emocije, ipd., popolnoma nezanimivo in dolgočasno, če bi mož, ki je že tako in tako oskrbljen z „močjo" (takšno in drugačno), razpolagal povrh še z „umetnostjo varanja"!!! Z aspekta suspenza lahko prevara le ženska. In šele, ko ženska prevara, lahko zaznamo rojstvo dvorske emocije. Z eno besedo — prešuštvo zanima trubadurje zgolj zaradi „ovir" in „nevarnosti", ki obsedajo takšno razmerje. Bonitzerovsko rečeno — šele sedaj spoznamo, kako ogrožena je ljubezen. CI FALT FIN'AMOR.

8. Opomba

Pričujoči tekst povzema snov predavanja, ki ga je imel avtor v okviru Šole Sigmunda Freuda pri Društvu za teoretsko psihoanalizo, na Filozofski fakulteti 14. dec. 1984.

Kot temeljne reference so služila predvsem tale dela: J. Lacan — *Ethique de la psychanalyse;* R. Dragonetti — *La vie de la lettre au Moyen Age; Le gai savoir dans la rhétorique courtoise; La teshnique poétique des trouvères;* H.Rey-Flaud — *La névrose courtoise;* S. Freud — *Dve analizi* („Dora", „Podganar"); in številni kompendiji, zborniki in zgodovinski pregledi trubadurske poezije.

Marcel Štefančič, jr.

RESNICA IN SMISEL

1.
Razpravljanje o tem, kar je cilj in predmet študija ne le logike, ampak vsake filozofije, je v analitični tradiciji povezano z razpravljanjem o splošnih pogojih, pod katerimi so izrečeni stavki resnični. Michael Dummett je britanski filozof, ki je tudi po premestitvi problematike v zelo profano teorijo pomena uspel ohraniti digniteto koncepta s tem, da je z njim označil cilj in predmet izrekanja.

V Dummettovi filozofiji jezika ima pojem resnice centralno vlogo v pojasnilu tega, kar naredi nek jezik za jezik, pojem smisla pa centralno vlogo v pojasnilu našega razumevanja in obvladovanja jezika. Zveza med konceptoma je elegantna: smisel stavka je v našem poznavanju njegovih pogojev resnice. Problemi, ki se skrivajo v ozadju te razrešitve odnosa med jezikom in govorečimi, bi terjali, da v nadaljevanju razprave izpišemo naslov v „resnica ali smisel".

Dummett v svoji teoriji pomena gradi model, v katerem resnica zagotavlja harmonijo med različnimi komponentami jezikovne prakse. Če hočemo, da bo ta pojem opravljal svojo vlogo, moramo izboljšati obstoječi logični instrumentarij. Dummettova konceptualizacija kaže, da je potrebno v ta namen rehabilitirati tradicionalno filozofsko vprašanje — kako ločiti resnični logos od neresničnega.

2.
Logični atomizem je v svojih prizadevanjih po strogem izomorfizmu med jezikom in svetom zadel na problem nenavadne podvojitve prvega glede na slednjega. S strogo logičnega stališča lahko vsako stanje stvari popišemo z dvema stavkoma: resničnim stavkom, ki ga menimo trdilno, in napačnim stavkom, menjenim zanikovalno. Da „imata stavka p in ¬p nasprotni smisel, vendar jima ustreza ista stvarnost" (1), si lahko predočimo s posegom v znani logični zakon „p = ¬¬p". Namesto prve negacije druge propozicije postavimo znak, ki naj signalizira zanikovalno intenco izrekanja, npr. „(−)", znak „(+)" pa naj označuje trdilno moč. Tako dobimo: „(+)p = (−)¬p", iz česar bi lahko sklepali, da je o stanjih stvari mogoče enako uspešno komunicirati z resničnimi in neresničnimi stavki. Po klasični logični semantiki je pomen stavka določen z njegovimi pogoji resnice in neresnice; če vemo, da je bil stavek mišljen napačno, se pač osredotočimo na pogoje neresnice in dobimo natančno informacijo o svetu.

Običajno smo sicer mnenja, da pogoji neresnice niso edinstveno določeni s pogoji resnice: smisel stavka „A je sin od B" res kaže proti „sinovstvu" in „ne-sinovstvu", toda stavek, ki bi „utelešal" pogoje neresnice — „Ni res, da je A sin od B" se nam zdi precej nedoločen, A bi lahko bila B-jeva mati ali samo naključni znanec. Vendar s tem že nelegitimno zapuščamo logični univerzum, znotraj katerega motrimo resnico. V logičnem prostoru sta resnica in neresnica inkompatibilna predikata, ki izčrpno opišeta univerzum, stavka „A je sin od B" in npr. „A je mati od B" pa nikakor nista inkompatibilna, obstaja cela množica odnosov v sorodstvenem univerzumu, ki jih smisla stavkov puščata odprte. Če sprejmemo, da je smisel stavka določen z logičnimi pogoji resnice in neresnice, potem v pogoj neresnice ne smemo vključevati lastnih asociacij ali poznavanja empiričnih relacij med A in B. Pogoj neresnice, določen s smislom stavka, je neko punktualno mesto v logičnem prostoru, popolnoma simetrično mestu resnice (2). To mesto samo na sebi ni nič ontološko „negativnega", kar bi nam seveda podrlo simetrijo. Stavek oblike „ p" lahko izraža isto vsebino kot stavek navadne oblike „r"; „biti ne-sin" je nekaj prav tako realnega in pozitivnega kot je „ne-mokro" zelo pozitivno „suho". Če oba stavka, p in p, izražata neko pozitivno vsebino, potem ostane razumljiva teza, da se negacija nanaša zgolj na neko mesto v logičnem prostoru, ki je določeno z zanikanim stavkom (3). Res pa je, da v naravnem jeziku stavkov v katerih nastopa znak negacije ni mogoče vedno ustrezno parafrazirati, pomagati bi si morali s primerno primitivizirano slovenščino, v kateri so stavki „Dežuje." in „Ni suho.", ter „Ne dežuje." in „Suho je." pomensko paroma ekvivalentni. Zato morda ne bo odveč nekaj analogij, ki pojasnjujejo odnos med pogoji resnice in neresnice.

Zrca'no simetrijo med resnico in neresnico najlepše ponazarja odnos levo-desno. Stanje stvari, ki ga opisuje stavek „A je levo od B" je enako natančno določeno s pogoji resnice kot s pogoji neresnice, ki si jih ogledujemo pozitivirane v zrcalu, v katerem levo postane desno.

Izkoristimo lahko tudi Quineov primer iz Philosophy of Logic (4), princip črno-bele fotografske ilustracije. Glede na ekran („screen") z m-krat-n pravilno razporejenimi praznimi mesti, sliko natanko določimo, če navedemo, na katerih pozicijah so črne točke, isto informacijo pa seveda daje opis, ki specificira bele točke. Stroju, ki dekodira informacijo je popolnoma vseeno, ali po telegrafu sprejema opis črnih („neresničnih") ali belih („resničnih") točk. Razliko vzpostavi šele subjekt, ki gleda sliko. Zdi se, da je tako razumeti Wittgensteinovo podobo za pojasnitev pojma resnice: črn madež na belem papirju (5). Obliko madeža lahko opišemo tako, da za vsako točko površine navedemo, ali je bela ali črna. Deskriptivno zamenljivost med resnico in neresnico razreši vnaprejšnje poznavanje razlike — smisel stavka je določen z nekim izven-logičnim dejanjem, v katerem subjekt krsti izbrano polovico okoliščin za resnične.

3.

Smisel stavka, določen s pogoji resnice in neresnice, nastopa v logičnem prostoru v enem kosu; če ga razrežemo, nosi vsaka polovica posebej popolno informacijo o svetu. Če naj bi imela resnica centralno vlogo v razlagi pomena, potem je treba najprej pojasniti, kako jo sploh prepoznamo in razločimo od neresnice, saj tega samo iz odnosa med stavki in stanji stvari ne moremo razbrati. Dummett dokazuje, da je potrebno v koncept resnice vgraditi logični semantiki zunanjo, normativno komponento. Resnica je tisto, kar si prizadevamo doseči z izrekanjem trditev, tako kot je zmaga cilj igralcev v igranju šaha.

Primerjava med jezikom in igrami na šahovnici daje teoretiku bogato zaledje analogij, sicer znano v sodobni filozofiji jezika. Razlagalna moč analogij je v splošnem v tem, da omogočajo sistematičen opis jezika, ki se ne sklicuje na govoreče subjekte. Dummett ohranja vse prednosti sistematizacije, dopolnjuje pa jo z dimnezijo, ki „langue" poveže s „speech", če uporabimo to teoretsko metaforo. Dovolj prepričljivo dokazuje, da moramo ohraniti igralca vsaj kot robni pogoj v igri, kajti zgolj s formalnim opisom ostaja igra načelno nedoločena.

Pravila šaha, ki klasificirajo končne pozicije v „zmagovalne", „izgubljene" in „neodločene", sama po sebi še ne razlagajo pomena klasifikacije. Izpuščajo namreč bistveno dejstvo, ki je odločilno za smisel igre — da je zmaga cilj, ki si ga igralci prizadevajo doseči v igranju (6). Namen igranja, ki odločilno vstopa v definicijo igre, ne moremo razbrati zgolj iz klasifikacije končnih pozicij. Cilj igranja bi lahko predstavljale tudi „izgubljene" pozicije, kar bi pomenilo, da igramo neko drugo igro, čeprav bi se njen formalni opis povsem skladal z opisom šaha.

Nepopolni deskripciji procedure za igranje ustreza semantično pojasnilo pomena s pogoji resnice, ki izpušča „point of" klasifikacije stavkov kot resničnih ali napačnih. Vključiti moramo razlago „načina igre" — pojasnilo uporabe, ki normira resnico kot cilj govorcev v izrekanju trditev.

4.

Na začetku smo omenili možnost komuniciranja z napačnimi stavki, zaradi katere bi lahko sklepali, da bi v principu tudi neresnica lahko bila cilj našega izrekanja. To možnost lahko preverimo na človeški skupnosti neznanega jezika, na kateri tudi Dummett, v skladu s tradicijo analitične filozofije preizkuša svoje semantično-teoretske konstrukte (7). Denimo, da v deževnem stanju stvari in samo v deževnem stanju stvari domorodci izrečejo stavek, ki ga okrajšano zapišemo kot „(?)p", pri čemer smo znak „(?)" razpoznali kot pokazatelj moči izrekanja. Če „(?)" označuje trdilno moč, tedaj bomo „p" interpretirali kot „Dežuje", če pa ta znak signalizira intenco izjavljati napačno, potem „p" pomeni „Suho je." (v skladu s prej pojasnjeno poenostavitvijo). Iz tega, kar ti ljudje govorijo in delajo, ne bomo nikdar razbrali, katera interpretacija je pravilna. Poanta Dummettove argumentacije je v tem, da tudi če vemo, katere izjave govorci sami označujejo za resnične, nam to ne pomaga pri razlikovanju med obema možnima interpretacijama. (V ozadju stoji polemika s P.F. Strawsonom — deskripcija izjav kot „resničnih", „neresničnih", in morda še „niti resničnih, niti neresničnih" ostaja na ravni arbitrarnega verbalnega označevanja.)

Vzemimo, da nam logiki te skupnosti iz svojih klinopisnih učbenikov citirajo naslednji definiciji: „Stavek „p je T" je zamenljiv s stavkom „p" in „Stavek „p je F" je zamenljiv s stavkom „ p"". Iz teh zakonov lahko zelo zanesljivo sklepamo, da predikat „T" pomeni „resnično", predikat „F" pa „napačno". Opremljeni s to vrednostjo in soočeni z dežjem se lotimo interpretacije izjave „(?) (p = T)". Ako „(?)" signalizira trdilno moč, tedaj je njihova intenca govoriti resnico in „p" pomeni „Dežuje". Če pa „(?)" označuje zanikovalno intenco, mora biti „(p = T)" napačno, kar pa se primeri le, kadar „p" pomeni „Suho je". Glede na interpretacijo intence izrekanja dobimo v razredu resnice različna predstavnika — enkrat velja „„ Dežuje." je resnično.", drugič pa „„Suho je." je resnično." Interpretaciji sta zopet popolnoma zamenljivi, zato sploh nimamo opravka z dvema različnima alternativama, pravi Dummett, ki sledi poznemu Wittgensteinu, po katerem lahko govorimo o razliki le, kadar najdemo zanjo nek kriterij v lingvističnem obnašanju. Ker je vseeno, katero interpretacijo bomo izbrali, se bomo odločili za tisto, ki ustreza naši praksi. Ugotovili smo le, da obstajata dve možnosti arbitrarnega označevanja stavkov kot resničnih — kar je bilo razvidno že iz začetne diskusije o simetriji med resnico in neresnico. Tisto, kar se manifestira, pa ima značaj univerzalnega — npr. oštevanje otroka, ki izreče „(?)p", kadar ne dežuje.

Kot lahko v igri na šahovnici na dva načina dosežemo zmago (igramo šah, ali pa varianto šaha, v kateri smo se dogovorili, da bo cilj izgubiti), tako nam tudi smisel stavka omogoča, da z izrekanjem stavka na dva načina izpolnjujemo standarde pravilne uporabe. Kakorkoli že interpretiramo znak „(?)", vanj je v vsakem primeru vgrajena maksima — „Izrekaj pravilno!". Resnica pa je privligirano ime za tisto, kar je pravilno. Zato ne zadošča, da smo dve alternativni možnosti zvedli na eno samo; v naslednjem koraku moramo — dovolj paradoksalno — možnost, da je tudi napačno lahko pravilno, sploh prepovedati, če ne želimo izgubiti edinega principa razločevanje med resnico in neresnico.

Lahko bi rekli, da Dummett tipično problematiko zgodnjega razrešuje s tipično argumentacijo poznega Wittgensteina — z neko varianto argumenta proti privatnemu jeziku. Zamislimo si nekoga, ki zaznava sistematično sprevrnjen barvni spektrum. Kdaj bi lahko rekli, da je mogoče z izrazom „rdeče" asociirati dvoje različnih predstav — „normalno" rdečo in „abnormalno" zeleno? Če bi lahko predstave opisovali v nekem privatnem jeziku; kadar bi imeli kriterij identifikacije privatnih občutkov neodvisen od konvencij uporaba izraza „rdeče". Dummett se analogno sprašuje, kdaj bi obstajala možnost, da na dva različna načina izjavljamo pravilne trditve — z neresničnimi in resničnimi stavki. In odgovarja, da le takrat, če bi imeli na voljo kriterij razločevanja med resničnim in napačnim, ki bi bil neodvisen od prakse uporabe trditev, ki kodificira resnično kot pravilno. To je edini način za fiksiranje razreda resničnih stavkov, tako kot so za behevioristično naravnanega Wittgensteina konteksti uporabe izraza „rdeče" edini način za fiksiranje zaznavnih predstav. Kriterij bi izgubil moč razlikovanja, če bi dopustili, da jezikovna praksa „nagrajuje" tudi izrekanje napačnega.

5.

Iz zgornjih analiz je že mogoče izluščiti neki koncept, ki bo zadovoljivo pojasnjeval smisel stavkov. Morda bo potrebno zavreči njegovo tradicionalno ime (8) — kolikor sprejmemo, da nominalno definicijo izraza „resnica" dajejo tradicionalne teorije s pomočjo ekvivalence med „Res je, da p" in „p". Sledeč tej razlagi bi morali pomen stavka „p" poznati, preden vemo, kdaj je stavek resničen, zato smisla samega ne moremo pojasnjevati s pogoji resnice. Če pa sprejmemo, da empirični pogoji resnice in neresnice sicer razlagajo smisel stavkov, vendar pri tem ostajamo na ravni tehničnega opisa, dopuščamo možnost nevtralnega „opazovanja" smeri, v kateri kaže smisel stavka, in naknadnega arbitrarnega izbora pogojev, ki bodo cilj v izrekanju trditev. Tisto, kar pri tem izpuščamo, je ključna vloga resnice v učenju in obvladovanju jezikovne prakse — če gledamo nevtralno („zunaj resnice"), sploh ne vidimo dveh različnih smeri, ker šele praksa uporabe trditev daje perspektivo, ki vzpostavlja razliko. Da bi videli dvoje, moramo že opazovati „pristransko", skoz neki interes, ki stoji za označevanjem stavkov kot resničnih.

6.

Nenavaden nasledek dokazovanja, da ni „zunanjosti", predstavlja teza, da ni „vmesnosti" — dimenzija resničnega pri Dummettu ne dovoljuje praznin v klasifikaciji, prav zato, ker klasifikacije ne izpelje več iz empiričnih okoliščin, v katerih je izjava resnična. Filozofsko-logični fundament koncepta „resnica" še vedno ostaja neki ali-ali logike izključevanja. Črta demarkacije poteka v „svetu", če s tem splošnim terminom označimo to, o čemer izjava govori — vsaka izjava, ki ni dvoumna ali nejasna deli vsa možna stanja v natanko dva razreda. Kriterij demarkacije pa je zdaj izpeljan iz odnosa med tistim, ki trditev izreka in poslušalstvom. Stanja stvari, ki jih govorec vključuje kot možna, vendar pri tem zavaja poslušalstvo, so „neresnična"; če pa vključujoč ta stanja kot možna, ne zavaja, imamo opravka z resničnimi stanji stvari (9). Zapletena definicija, ki jo kasneje zamenja enostavnejše klasificiranje trditev v pravilne/nepravilne, želi klasifikacijo povezati s pričakovanji poslušalstva in delovanjem, ki sledi sprejetju trditev kot resničnih.

7.

Na tem mestu bi si lahko privoščili manjšo digresijo. Definicija, ki operira s kriterijem poštenosti, ter zveza med trditvijo in njenimi konsekvencami, bi nas lahko napeljala k temu, da bi se sploh odpovedali resnici in zvezi med izjavami in svetom, ki jo ta koncept zagotavlja. Dummett sam zapiše, da otrok obvlada prakso trditev šele, ko odkrije možnost laži. Takrat preseže mehanično sprego zaznava — izjava in začne izrekati trditve z intenco, da bi dosegel pri poslušalstvu neki odziv (10). V naslednjem koraku bi radikalno „odlepili" jezik od sveta in teorijo pomena gradili na namerah govorcev in odzivu, ki ga želijo doseči s svojim izjavljanjem. Spor, ki se tu nakazuje, si lahko zamislimo s pomočjo estetske analogije, ki izkorišča dvojnost deskriptivne in normativne komponente v pojmu „lepega".

Tradicionalna estetika opisuje umetniška dela s „pogoji lepote". Fiktivni modernist bi lahko trdil, da nimamo nobenega neodvisnega kriterija za opisovanje lepega; lepo je samo tisto, kar je bilo potrjeno kot uspešno v kulturni praksi produkcije in konsumpcije umetnin. Zato bi terjal, da moramo zamenjati estetiko. Lahko bi nastopil „avantgardistično" in definiral umetnost kot tisto, kar je bilo proizvedeno z intenco biti umetnost in bilo kot tako tudi uspešno prepoznano; ma-

teriali iz muzejev moderne umetnosti bi solidno podkrepili njegovo teorijo. Možna bi bila tudi manj subjektivistična, umirjena recepcijska estetika. Definicijo bi oprli na praktično delovanje umetnin in klasificirali s pomočjo uspešnosti v izzivanju konvencionaliziranega odziva, kolikor ta odziv dovolj stabilen in regularen fenomen, da ga je moč popisati s fiksno možico pravil.

Glede na te koordinate je Dummett tradicionalno-logično konservativen, za kar ima solidno opravičilo. Jezik razlaga kot univerzalijo, pri čemer je koncept „resnica" analitično orodje za splošno pojasnilo delovanja jezika. (Dandanes bi večina teoretikov zanikala, da so možne univerzalistične teze na področju umetniške produkcije.) Ohranitev resnice zagotavlja glede na subjekta neodvisno dimenzijo pomena in preprečuje, da bi smisel označevali s pomočjo intence izrekati smiselno.

8.

Dummettu uspe s pomočjo primerjave med različnimi tipi govornih dejanj zelo elegantno utemeljiti izključujočo logiko koncepta v obnašanju govorcev. Manifestna posledica izrekanja trditev, na kateri gradi klasifikacijo, je dejstvo, da mora govorec, če se izkaže, da obstoji stanje stvari, ki je bilo z izjavo izključeno, umakniti svojo trditev. Podobno velja pri ukazih — nepokorščina daje ukazajočemu pravico, da kaznuje. Zaradi te otipljive posledice dejavnost ukazovanja definiramo s stanji nepokorščine, stanja pokorščine pa kot izogibanje nepokorščini (11). (Pri tem velja omeniti, da Dummett tudi pomen ukaza razlaga s pogoji resnice — smisel ukaza razumemo, če vemo, kaj se primeri, kadar je ukaz izpolnjen.) Primerjava z dejavnostjo ukazovanja, ki je strogo institucionalizirana, daje močno orodje za analizo trditev. Dummett pokaže, da tako kot pri ukazih vse, kar ne šteje za nepokorščino, že velja za pokornost ukazu, tako je tudi pri trditvah vse, kar ni izključeno, že vključeno v izjavo.

Po Wittgensteinovem kriteriju se morajo razlike v klasifikaciji manifestirati v lingvinističnem obnašanju. Zaenkrat smo detektirali samo eno vrsto posledic, s pomočjo katere je bilo mogoče definirati dva razreda stavkov. Prostor za označevanje stavkov kot „niti resničen niti napačen" pridobimo le, če pokažemo, da obstajata dva različna tipa konsekvenc, tako da vmesno možnost opišemo z: „brez posledic". Lep primer za to je kondicionalna stava. Če stavim „Ako se bodo naši uvrstili na prvenstvo, potem bodo zadnji", in se antecedens uresniči, potem glede na resnico konsekvensa plačujem jaz, ali pa hipotetični nasprotnik. Če antecedens ni izpolnjen, ne bo nobenih finančnih transakcij. V tem primeru stava ni niti dobljena, niti izgubljena, ampak se izniči.

Institucija ukazovanja normira samo eno vrsto posledic. Če vzamemo Dummettov primer (12) — izpolnjenost antecedensa v materinem ukazu „Če boš šel ven, potem obleci plašč!" ni predpogoj, ki ukaz šele prevede v dimenzijo pokorščine in nepokorščine. Otrok, ki ostaja v hiši, že uboga, četudi nevede in nehote. Konvecionalizirana je samo kazen; pokorščina ne daje pravice do nagrade, sicer bi morali nagrajevati z enako upravičenostjo vsako dejanje, ki bi ga šteli za izogibanje nepokorščini, ne glede na dejanske razloge za to dejanje.

Tako kot pogoji nepokorščine tudi pogoji neresnice izčrpajo prostor možnosti. Vprašanje, ali misli okoliščine, v katerih označuje izjave kot niti resnične niti napačne, izključiti ali vključiti v svojo trditev te izjave, pritisne zagovornika vmesne možnosti ob zid. Kdor resno izreka svoje trditve (npr. „F(a)"), bo zagotovo izključil možnost, da v njegovi izjavi nastopi ime brez referenta, ki je običajno povzročilo praznino v resničnostni vrednosti izjave. Kolikor bi to možnost upošteval, bi jo moral eksplicirati s kondicionalom — „Če obstaja, potem F(a)", kjer je „a" lastno ime. Tako bi javno priznal svojo nevednost, zato mu trditve ne bi bilo treba umakniti, če bi se izkazalo, da antecedens ni izpolnjen.

Zanimivo bi bilo rekonstruirati zagovor zastopnika vmesne možnosti (13). Strawson bi zelo verjetno spodbijal institucijo resne uporabe in opozarjal, da so standardi uspešnega izrekanja trditev preveč fluidni, da bi jih lahko strogo konvecionalizirali. Kolikor je mogoče razbrati iz članka „Identifikatorna referenca in resničnostna vrednost" (14), bi izrekanje trditev, ki ga spremlja polna vednost o tem, da referirajoči izraz nima referenta, označil za moralno podlost. Vendar v tem primeru govorec očitno nima namere, da bi na predmet sploh referiral, ampak neko drugo namero (prevarati poslušalstvo), v kateri uspe (14). Tistega, ki iskreno izreka trditev kot resnično, pa bi se potem izkazalo, da predpostavljeni pogoj (obstoj predmeta o katerem govori) ni izpolnjen, pa najbrž ne bi smeli obsojati. Podobno najbrž tudi otroka iz gornjega primera ne bi smeli kaznovati, če bi se izkazalo, da iskreno želi ubogati, vendar ne najde (ali sploh nima) plašča in vseeno zapusti hišo.

Dummett je v teh vprašanjih formalist brez duše. Konvencije, ki kodificirajo jezikovna dejanja, so zanj dane vnaprej in neodvisno od namer govorcev. Kadar pri ukazih ni izpolnjen pogoj uspešnosti (če ukazajoči nima avtoritete), se ukaz izniči. Ko pa dajemo v obtok izjavo s trdilno močjo, je ne moremo naknadno potegniti iz uporabe, kot da ni bilo nič izrečeno, ker da je trditev pač „linguistically outregeous". Izraženo v ekonomistični prispodobi z značilno amoralnostjo te sfere: v tržni ekonomiji je razlog, zaradi katerega trditve za razočaranega poslušalca nimajo uporabne

vrednosti, popolnoma irelevanten; njihova menjalna vrednost terja, da jih izrekamo le, če imamo zanesljivo kritje.

Nedvomno togost svojih izvajanj Dummett sicer utemeljuje z obširno razlago konvencij v različnih tipih govornih dejanj (15), ki pa niso vedno najbolj prepričljive, sploh če jih primerjamo z mnogo bolj prožnimi analizami, ki upoštevajo presupozicionalno razsežnost. Tudi zanj bi do neke mere veljal običajen očitek poznemu Wittgensteinu — pozitivizem, ki terja načelo javnosti; da je npr. o razlikah smiselno govoriti le, če se te manifestirajo v obnašanju, ipd. Vendar je v tukajšnjem kontekstu vrednot njegovih analiz predvsem v doslednem razvijanju implikacij, ki jih prinaša redefiniranje pojma resnice, s katerim logični prostor smisla stavkov uokvirimo z robnimi pogoji (resnica je cilj, govorec ne sme zavajati).

9.

V dosedanjem razpravljanju je bil smisel (Fregejeva „misel") nevprašljiv pojem v razlagi pomena; vprašljiva je bila resnica, ki nastopa v pojasnilu smisla. Zdaj je čas, da obrnemo optiko in se vprašamo, kakšen mora biti smisel, če naj ga pojasnjujejo pogoji resnice.

Videli smo, da uporaba stavkov napolni brezbarvni logični univerzum s svetlobo, ki omogoči govorečemu, da razloči med črnim in belim. Analiza je slonela na dveh močnih predpostavkah: da obstajajo konture, ter da jih je govoreči zmožen prepoznati.

Poanta Quineovega primera fotografske ilustracije, ki smo se ji na začetku izognili, je natanko v tem, da pri stavkih naravnega jezika nimamo na voljo matrice alternativ, ki bi nam omogočila, da na njenem ozadju izločimo smisel, če zaenkrat smisel izenačimo z informativno vsebino stavkov. Nimamo metode, pravi Quine, po kateri bi objektivno informacijo izločili iz vseh drugih (stilističnih in podobnih) potez v stavku. Nobenih praznih mest ne poznamo, ki bi jih lahko preštevali in s tem določili, kdaj sta dva stavka informativno enaka (16). Ker nimamo kriterija ekvivalence, moramo v skladu z maksimo „nobene entitete brez identitete" priznati, da nima smisla govoriti o smislu.

10.

Dummettov odgovor je na prvi pogled nenavaden — v filozofski analizi pojma „smisel" vprašanje natančnih kriterijev enakosti smislov sploh ni zanimivo vprašanje (17). Pomembno je le vprašanje izražanja in dojet-ja smislov; kar postane razumljivo, če se spomnimo, da je za Dummetta problem kriterijev enakosti, problem kriterijev manifestiranja te enakosti.

Temeljna teza v Dummettovi filozofiji jezika je teza, da je teorija pomena teorija razumevanja. Stavek razumemo, ko zvemo, kaj se primeri, kadar je stavek resničen. O smislu — tistem, kar zvemo, ko stavek razumemo — je v grobem mogoče reči, da je dan z načinom, kako na osnovi kompozicije stavka razberemo, kaj bi določilo stavek kot resničen. Razumevanje pa je nekaj, kar se manifestira v obvladovanju jezika, ki je, spet po poznem Wittgensteinu, na katerega se Dummett sklicuje, obvladovanje „neke tehnike".

Lingvistične dispozicije razlagamo s poznavanjem pogojev resnice, zato tistemu, ki izpriča jezikovno kompetenco, enostavno pripišemo dojetje smisla.

Matrica je v tej varianti (18) razlagalni model, s katerim opisujemo govorno prakso. O govorečem prepoznavanju kontur resnice sklepamo „za nazaj", iz dejstva, da se je uspešno znašel v sociolingvističnem univerzumu. „Evolucionistično" rečeno: kratkovidni ne bi preživeli.

Ob tej (poenostavljeni) razlagi bi se lahko upravičeno vprašali, zakaj vztrajati pri govorečem poznavanju smisla, če ga „merimo" operacionalistično, zgolj po učinkih, pri čemer ima resnica vlogo analogno imaginarni komponenti v valovni enačbi kvantne fizike. Če razumevanje opisujemo kot praktično zmožnost uporabe jezika, potem je po Putnamu (19) neplavzibilno sklicevanje na smisel kot izoliran kos individualnega vedenja. Koheranten model razlage razumevanja dobimo tudi brez koncepta resnice v osrčju modela, pri čemer pogoje, pod katerimi so stavki izrečeni, opisujemo holistično, z globalnim sistemom verovanj v neki skupnosti. Resnico ki nam zagotavlja korespondenco med jezikom in „svetom", vpeljemo šele na koncu, ko razlagamo uspešnost naše totalne teorije o svetu.

Dummett ne bi pisal o pojmu smisla knjigo za knjigo, če bi bila zgornja razlaga vsa teorija smisla. Njegova ključna teza je, da je Fregejev pojem smisla kognitiven pojem, ki teorijo reference, ki operira zgolj z denotati in stanji stvari, „osmisli" s spoznavnim aspektom. Smisel je v jeziku naložena teorija, s katero govoreči interpretirajo to, o čemer govorijo. Zato Dummett v smisel vgrajuje subjektovo zmožnost prepoznanja reference; v smisel stavka je vključena neka procedura za prepoznanje pogojev resnice.

11.

Na začetku je Dummett primerjal smisel s proceduro za igranje šaha. Ko v smisel vgradimo algoritem za prepoznavanje resnice, v analogiji ne smemo več izhajati iz končnih pozicij, ampak iz

začetne. Vprašati se moramo, ali obstaja neka najboljša procedura igranja šaha, ki pripelje prvega na potezi do zmage. Za omejene človeške sposobnosti je vprašanje najbrž nerešljivo; rešitev bi morali iskati v partiji super subjektov. Soočeni smo z dejstvom, da formalna zgradba igre transcedira individualne zmožnosti igranja.

Obstajajo stavki, pri katerih kompetentni govorec na noben način ne more manifestirati svojega dojetja pogojev resnice. Razumevanje stavka ga ne usposobi, da bi izvedel proceduro, s katero bi stavek prevedel v okoliščine resnice ali neresnice. Kakšnega subjekta tedaj pripisati jeziku — nekoga, ki je v principu zmožen prepoznati resnico, ali pa se sprijazniti z obstoječimi dispozicijami govorcev? Dummett se odloči za drugo možnost in pogoje resnice, obstoječe neodvisno od dejanske zmožnosti prepoznanja, zamenja s pogoji verifikacije. Toda s tem, ko prilagodimo opis govorcu, že modificiramo logično zgradbo in vanjo vključimo poprej izločeno tretjo vrednost. S smislom stavka je določeno, pod katerimi pogoji bo stavek veljal za verificiranega, pod katerimi za falsificiranega, vmes pa je „nevednost": „ni procedure, s katero bi odločili, ali eno ali drugo". Klasično logiko zamenja intuicionistična.

Izkaže se, da Dummett na strani smisla jemlje nazaj tisto, kar je prej proizvedel na strani resnice. Analogija z igro je dokazovala, da smo, kolikor smo v jeziku, vedno že v resnici. Po analizah smisla zmaga ne obstaja vnaprej, ampak le, kolikor smo zmožni pripeljati partijo do dobljene pozicije. Frapantno razvitje te teze predstavlja trditev, da „svet" (tisto, o čemer govorijo resnični stavki) ne obstaja vnaprej, ampak le, kolikor smo ga zmnožni rekonstruirati s svojimi algoritmi spoznanja. Filozofska kontraverza se začne, ko Dummett iz semantične odločitve izpelje ontološko. V ozadju spora o tem, ali obstoji realnost neodvisno od našega vedenja, stoji po Dummettu spor o tem, ali naj jezik razlagamo s pogoji resnice, ali s pogoji verifikacije.

12.

Dummettove analize v filozofiji jezika locirajo trenje med tremi komponentami pojma resnice: resnica kot temelj „jezikovne pogodbe", resnica, kot tisto, kar je resnično, in resnica kot temelj v logični zgradbi jezika (ki je predstavljala zamolčano ozadje razprave). Prva komponenta je sorazmerna novost v analitičnem filozofiranju, razlikovanje med zadnjima je prastaro.

V prvi logični teoriji pomena, pri stoikih, se pojavi razlika med „telesnimi" prezentacijami, glede na katere je izrečeno resnično, in netelesnim „lektonom", ki ga je moč identificirati le kot tisto menjeno v stavkih, ki ga izrekajo. Stoiki ločujejo med „resničnim"-telesnim korpusom vedenja, sestoječim iz mnogih prepoznav, in „resničnim"-netelesnim, enostavnim, neodvisno od vedenja obstoječim lektonom. Po previdni interpretaciji W. in M. Kneale (20) resnica primarno pritiče propozicijam („axiomata"), ki izražajo lekton; naše prepoznavanje resnice pa je možno le, kolikor prepoznamo resnico glede na resnično prezentacijo („fantasiai").

V razlikovanju med „telesnimi" algoritmi spoznanja in netelesnimi konturami resnice prepoznamo razcep med smislom, ki ga razkrije logična analiza jezika, in smislom, ki ga dojame tisti, ki razume, kaj je s stavkom menjeno. O (ne)soizmernosti resnice in smisla odloča odnos med logiko jezika, logiko misli in epistemologijo.

Danilo Šuster

---

(1) Wittgenstein Ludwig: *Logično filozofski traktat;* MK Ljubljana, 1976; str. 65. (4.0621)

(2) Logični univerzum le ni tako ezoteričen, kot se zdi: v določenem kontekstu pomen stavka „A je Slovenec" najbolje pojasnimo z logičnimi pogoji resnice in neresnice. „Biti Slovenec" in „biti ne-Slovenec" nastopata kot dvoje izključujočih se bistev, dvoje inkompatibilnih predikatov, ki izčrpata logično-ideološki univerzum. Pri tem je razumevanje „ne-Slovenca" povsem punktualno, nič nas ne moti, da ta razred naseljujejo tako bitja s Siriusa kot sosed z napačnim akcentom.

(3) *Traktat*, str. 65 (4.064)

(4) W.V. Quine: *Philosophy of Logic;* Englewood Cliffs, N.J.1970, str. 4

(5) *Traktat*, str. 65 (4.063)
Izstopa značilna brezbarvnost, zaradi katere je morda logični univerzum tako neatraktiven. Wittgenstein eliminira barve zaradi inkompatibilnosti barvnih predikatov. Stavka „a je rdeč" in „a je zelen" sta po običajnem razumevanju inkompatibilna. To bi pomenilo, da je mogoče logično protislovje najti v goli empiriji, kar je nesprejemljivo za koncepcijo, po kateri nujnost pripada zgolj logiki. Ustrezno temu so predmeti, ki nastopijo v elementarnih stavkih na koncu analize — brezbarvni.
Cf. Dummett Michael: *Frege, Philosophy of Language*; Duckworth, London, 1973, str. 323 (v nadaljnjem FPL) O problemu subjekta pri Wittgensteinu prim. Ule Andrej: Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike; CZ Ljubljana, 1982 IV. del.

(6) Dummett Michael: „Truth"; v *Philosophical Logic* (ed. P.F. Strawson), Oxford University Press, 1977[4] str. 50 (v nadaljnjem TR)

(7) V grobem sledim argumentaciji v FPL, str. 318-321

(8) TR, str. 55. V tem zgodnjem članku se je Dummett na nekaterih mestih sploh pripravljen odpovedati ideji, da tradicionalno pojmovana „resnica" igra kakršnokoli vlogo v pojasnilu pomena.

(9) TR, str. 60 Ne gre za citat. Eksplicitna definicija je več ali manj neprevedljiva:
„For a given state of affairs, either the statement is used in such a way that a man who asseerted it but envisaged that state of affairs as a possibility would be held to have a spoken misleadingly, or the assertion of the statement would not be taken as expressing the speaker's exclusion of that possibility." TR, str. 60.

(10) Cf. FPL, str. 354

(11) FPL, str. 418

(12) TR, str. 58

(13) Razpravljanje o problemu izjav brez resničnostne vrednosti je standarden topos analitičnega filozofiranja. Dummettova pozicija v teh polemikah je pomemben nasledek njegove definicije resnice, zato se ji ne moremo izogniti, kljub nevarnosti, da je že bila presežena točka, ko je o tem problemu še mogoče povedati kaj novega. Teza, da je praznina v matrici resničnostnih vrednot pri izjavah, v katerih nastopa lastno ime brez referenta, mogoča le s stališča tistega, ki je zunaj diskurza, v katerem se postavlja trditev takšne izjave, je npr. razvita v spisu R. Močnika: „Lalangue: jejezik II" v Problemi-Razprave, št. 201-202, 1980, str. 38-39. Dumrnett analizira en sam „diskurz" — govorno prakso, kolikor se ji ni mogoče izvzeti.
Obširnejšo primerjavo med Strawsonom in Dummettom najdemo v tekstu N. Miščevića: „Komunikacija i značenje" v *Dometi št. 4*, IC Rijeka, 1984

(14) *Dometi*, št. 4, 1984, str. 77

(15) FPL, poglavje „Asserton".

(16) W.V. Quine: *Philosophy of Logic;* Englewood Cliffs N.Y. str. 4.
(17) Dummett Michael: *The Interpretation of Frege's Philosophy;* Harvard University Press 1981, str. 341

(18) FPL, str. 461

(19) Putnam Hilary: Reference and Understanding", v *Meaning and Moral Sciences;* Routledge and Kegan Paul, London, 1978

(20) W. and M. Kneale: *The Development of Logic*; Oxford University Press, str. 150.

MUSCLE OF LOVE (zasnutek)

Spis, ki se ga pravkar lotevamo, se želi dotakniti nekaterih problemov verovanja oz. verjetja, natančneje tega, kako verjamemo. Verovanja oz. verjetja pravimo zato, ker izjavi:

„Verjamem v Boga."

in

„Verujem v Boga."

danes delujeta sinonimno, v Pleteršnikovih časih, na primer, pa se je v Boga le verovalo. Glonarjev „Slovar slovenskega jezika" iz leta 1936 glagoloma „verjeti" in „verovati" pripisuje podobne pomene ali enega celo tolmači z drugim, „Slovenski pravopis" iz leta 1962 pa ravna sicer podobno, vendar uvaja zanimivo distinkcijo: verjetje veže na verjetnost, verovanje pa na zaupanje. Nadaljevanje spisa bo pokazalo, da distinkcija ni neumestna, in da se vseskozi gibljemo v polju verjetja, pa čeprav jezik včasih zastava v globine verovanja.

I

Za razliko od knjige „Beseda . . . besedo",[1] katere dodatek k prvemu poglavju je naš referenčni okvir, se ne bomo ukvarjali z izrazi tipa:

„Verjeti v . . ."

temveč z rabo, ki jo knjiga (str. 29) opredeljuje kot osnovno, namreč z izjavami tipa:

„Verjamem ti."

Kot izhodišče nam bo služilo naslednje razmišljanje:

„Izjava se nanaša na izjavljalno dejavnost sogovorca („ti"): ne nanaša se neposredno na izjavno vsebino, ki jo je predlagal sogovorec — pač pa izraža govorčevo pripravljenost, da vzame sogovorca za garanta resničnosti . . . sogovorčeve izjave p.

Razvita forma bi bila:

„Verjamem ti, ko praviš, da p./"[2]

Vzemimo tendenciozen primer. Prijateljici, recimo jima A in B, se sprehajata po mestu. A na drugi strani ceste opazi bivšega moža in reče B:

„Tako neiskren je!"

B pa ji odgovori:

„Verjamem ti."

Predpostavimo, da je imelo govorno dejanje A ustroj kompleksne intence po Grice-Strawsonovi konceptualizaciji. Izjava oz. odgovor B:

„Verjamem ti."

ali v razviti obliki:

„Verjamem ti, ko praviš, da je neiskren."

potemtakem „ratificira uspešno konsumacijo te kompleksne intence", pri čemer eksplicitno izjavlja, da je realizirana intenca A, da bi B verjela (toda kaj?), in se kot na „garanta" za resničnost p („Tako neiskren je.") izrecno nanaša na to, da A verjame, da je njen bivši mož neiskren.

„Verjamem ti, ko praviš, da je neiskren."

torej lahko prevedemo v:

„Verjamem ti, da verjameš, da je neiskren."

s tem pa se B — in prav to je trditev, ki jo postavljamo pod vprašaj — pridružuje veri A.[3]

Vendar: ali res? Ali je ta korak legitimen? Oglejmo si strukturiranost A-jine intence „od blizu".

i_1: A-jino izjavljanje, da je njen bivši mož neiskren, želi v B vzbuditi prepričanje oz. vero, da ona — A verjame, da je njen bivši mož neiskren.

i_2: A želi, da bi B prepoznala njeno intenco, da želi z izjavo „Tako neiskren je!" v B vzbuditi prepričanje oz. vero, da ona — A verjame, da je njen bivši mož neiskren.

i_3: A želi, da bi bilo B-jino prepoznanje njene intence, da želi v njej vzbuditi prepričanje oz. vero, da ona — A verjame, da je njen bivši mož neiskren, vzrok za B-jino prepričanje oz. vero, da ona — A verjame, da je njen bivši mož neiskren.

i_4: A želi, da B prepozna, da A želi, da B prepozna, da je njena intenca vzbuditi v B prepričanje oz. vero, da ona — A verjame, da je njen bivši mož neiskren.

Edini rezultat, do katerega nas veriženje štirih intenc lahko pripelje, je *le* B-jino verjetje, da A verjame, da je njen bivši mož neiskren. Vendar: ali je nekogaršnje verjetje, da p že zadosten razlog za, na primer, moje verjetje, da p?

Predpostavimo lahko, da B rezonira (nekako) takole: A je z možem živela 10 let, pozna njegove navade in reakcije, njegov odnos do sveta . . ., zato lahko verjamem, da res verjame, da je neiskren — vendar pa nimam nikakršnega razloga, da se tej veri pridružim tudi sama.

A-jina intenca, da bi B verjela, da ona — A verjame, da . . . je torej realizirana — to pa je tudi vse, kar je bilo v igri. Med njima ne pride do sklenitve „ideološkega" pakta, le do (potrditve) vljudnosti, in torej ostajanja na svoji strani. Da bi izkazala pridružitev veri sogovorke bi morala B odgovor formulirati drugače, na primer:

„Tudi sama verjamem, da . . .

Toda: ali sploh je v položaju, ali je katerikoli sogovorec v položaju, ko to *lahko* reče? Ali še radikalneje: ali to sploh *sme* reči?

Pojdimo se še nekaj časa umazano empirijo in si oglejmo naslednji — upamo da ne prevulgarni — primer. Recimo, da nas znanec, katerega življenjska preokupacija je živinoreja popelje v svoj hlev, nam pokaže drugo kravo z desne in reče:

„Tale največ obeta."

mi pa mu odvrnemo:

„Verjamem ti."

Kaj smo s tem povedali oz. naredili/izvršili? Prav gotovo se nismo pridružili njegovi veri, da je druga krava z desne najobetavnejša, saj nam to preprečuje kopica okoliščin, med katerimi pomanjkanje vednosti o vzgoji plemenske govedi morda niti ni najpomembnejše. Priznali smo le, da verjamemo, da ima on, ki se že vse življenje ukvarja z živinorejo, verjetno zadostne razloge, da

misli, da je druga krava z desne najbolj obetavna. To je vse, kar nam naš položaj — položaj laičnega obiskovalca — dovoljuje. Pridružitev njegovi veri je v našem položaju že vmešavanje v njegove kompetence, in torej akt predrznosti.

Seveda pa je sogovorčeva optika lahko povsem drugačna. Namreč:

je za vljudnost dovolj, da pritrdimo, da verjamemo, da ima zadostne razloge, da verjame, kar pač že verjame? Mar ni prava vljudnost šele v tem, da kot garanta resničnosti, da p vzamemo le predpostavljeno izvedenost našega sogovornika, in le na tej osnovi tudi sami stopimo med vernike?

Ta problem elegantno rešuje prav prvo(bi)tna, nerazvita oblika:

„Verjamem ti."

ki je dovolj ambivalentna, da jo je mogoče tolmačiti na oba načina:

— da verjamem, da verjameš, da p (adresatova različica),

in

— da verjamem, da p (adresantova interpretacija adresatovega odgovora)

s čimer je z isto izjavo zadovoljeno dvema različnima zahtevama.

II

Izjavljanje vere oz. verjetja je sploh ena udobnejših izjavljalnih pozicij: „medtem ko namreč stavek dobi izjavni pomen prav glede na način, kako ga govorec upove, s katerimi pogoji ga realizira v izjavo — pa so pri verovanjskih stavkih ti pogoji že vnaprej določeni: verovanjski „stavek" je mogoče upovedati na en sam način, namreč prav kot verovanjsko izjavo — in sam stavek že diktira svojo izjavno realizacijo."[4]

Vendar pa te lagodnosti niso deležni le verovanjski stavki, pridružimo jim lahko — in prav to bomo skušali dokazati — tudi stavke, ki jih uvajajo obrazci kot:

„Želim, da . . ."

„Upam, da . . ."

na eni in:

„Zdi se mi, da . . ."

„Mislim, da . . ."

na drugi strani, obrazci torej, ki zaznamujejo tisto, čemur se v filozofiji logike pravi propozicionalni stavki in kjer naj bi bil subjekt že vnaprej vpisan v izjavo samo.

Problem, ki v zvezi s propozicionalnimi stavki zaposluje logike, namreč (kako) izgraditi semantiko za sodbe, ki nastopajo v propozicionalnih stavkih, glede na to, da resničnost stavka — ponovno si bomo izposodili ta ocufani primer —

„Janez verjame, da je francoski kralj plešast."

ni funkcija resničnosti stavka

„Francoski kralj je plešast."

bomo pustili ob strani. Ne zanima nas možnost konstrukcije nekega mogočnega sveta, v katerem obstoji plešasti francoski kralj, zanima nas to, da:

„A *verjame*, da je Stanlio smešnejši od Olia."

da:

„B *želi*, da bi vrtnice cvetele celo leto."

in da:

„C *upa*, da je njegov prijatelj D razumen človek."

Tisto, kar v navedenih stavkih podlega verifikaciji, ni njihova propozicionalna vsebina, temveč A-jeva vera, B-jeva želja in C-jevo upanje, preverimo torej lahko, če A res verjame, če (si) B res želi, in če C res upa.

Vendar! Če B izjavi:

„Želim, da bi vrtnice cvetele celo leto!"

kako naj preverimo ali to res želi ali ne? Ne moremo, zaupati moramo v njegovo iskrenost pri izjavljanju te izjave. Ko pravi:

„Želim . . ."

(si) s tem res želi. Nikakršne čire-čare niso potrebne za ugotovitev, da imamo opravka s performativnimi prefiksi, glagoli, ki ne le eksplicirajo ilokucijsko moč izjave, ki jo uvajajo, temveč dejanje, ki ga denotirajo, istočasno tudi izvršujejo — pri katerih pa novo stanje, ki ga vzpostavljajo, *ni empirično preverljivo*, kot na primer pri eksplicitnih performativih tipa:

„Odpiram sestanek."

Prav zato, ker imamo opraviti z glagoli, ki dejanje, ki ga denotirajo, istočano tudi izvršujejo, so v primeru, ko C izjavi:

„*Upam*, da je moj prijatelj D razumen človek."

nepertinentna vsa naša morebitna prizadevanja, da dokažemo nasprotno, češ neprestano izgublja pri igrah na srečo, denar hrani pod žimnico, ceste ne prečka na prehodu za pešce itd., saj C o svojem prijatelju ni ničesar trdil.

Opraviti imamo torej s stavki, katerih performativna vzpostava novega (intersubjektivnega) stanja ni verifikabilna in katerih propozicionalne vsebine — prav zaradi performativne narave glagolov, ki jo vpeljujejo — ni smiselno izpodbijati.

Še nekaj odtenkov več razkriva druga skupina glagolov:

„Zdi se mi, da . . ."

„Mislim, da . . ."

ki bi ju filozofi običajne govorice verjetno uvrstili med t.i. parentetične glagole, za katere velja:

— da le nakazujejo pragmatično vrednost izjave, ki jo vpeljujejo;

— da je informacija, ki jo posredujejo, glede na vsebino izjave le marginalna;

in

— da jih je mogoče brez škode za vsebino izjave opustiti.

Toda: ali je, če rečem:

„Zdi se mi, da je George prevarant."

tisti „Zdi se mi . . ." res obroben glede na vsebino izjave? Nisem namreč trdil:

„George je prevarant."

temveč le, da se meni zdi, da je tako, izjavo sem omejil nase. Lahko torej „Zdi se . . ." res opustimo brez škode za vsebino izjave?

Če rečem:

„Mislim, da p."

ne trdim da p, temveč le, da jaz mislim, da p, „mislim", torej bistveno modificira vsebino izjave, ki jo vpeljuje. Občutno namreč zoži polje veljavnosti sodbe vsebovane v izjavi:

„Mislim, da . . ."

kar obenem seveda pomeni, da za veljavnost sodbe v polju za črto, ki sem jo potegnil z:

„Mislim, da . . ."

nisem odgovoren. Če rečem:

„George je prevarant."

izjavo oz. sodbo (kot da) izpostavim strinjanju in nestrinjanju, še zlasti pa pretresu njenih resničnostnih pogojev, če pa rečem:

„*Zdi se mi*, da je George prevarant."

sem s tem razmejil področja in „nase vzel" le tisto, kar pač zmeraj jemljem nase, tisto, kar imam pravico vzeti nase.

Gre torej za glagole, ki propozicionalno vsebino realizirajo v izjavo ne le na že vnaprej določen način, temveč jo obenem tudi nekako utajijo, za glagole, ki že vnaprej predvidijo in odvrnejo morebitno „odgovornost" za propozicionalno vsebino, za stavke, ki spregovorijo zato, da bi nevtralizirali tisto, kar bodo rekli.

„Z izjavo verovanja — ki ji, upamo, da upravičeno, pridružujemo še izjave upanja, želenja . . . I.Ž. — se govorec ogne kastracijskemu učinku govorice — *zataji* kastracijo prav na njenem lastnem kraju, na kraju subjektovega vpisa v označevalec."[5]

Če imamo pri izjavah tipa:

„Verjamem v demokracijo."

oz. v razviti obliki:

„Verjamem v isto, kar je v zvezi z demokracijo predmet varovanja."

opraviti z „brezosebnim „objektivnim" momentom v slehernem verovanju", momentom, ki je

objektivnost *fetiškega objekta*, in ki izvajalcu tovrstne izjave daje nekakšen lažen občutek varnosti, pa v našem primeru ta občuted podeljuje prav uporaba navedenih (skupin) glagolov v prvi osebi ednine, fetiška raba za katero se zdi, da govorca umešča v nekakšen prazen prostor, v katerem je „odgovoren" le samemu sebi.

Igor Žagar

[1] Rastko Močnik: Beseda . . . besedo, ŠKUC, Ljubljana, 1985.

[2] Prav tam, str. 29, 30.

[3] Tu smo, mutatis mutandis, seveda sledili izvajanju s strani 30.

[4] Beseda . . . besedo, str 42.

[5] Prav tam in povrhu še na isti strani.

DIREKTNOST INDEKSIKALOV

Pod indeksikali razumem besede, kakršne so „jaz", „sedaj", „tukaj", ki so sorodne z demonstrativnimi izrazi, kakršen je „to", „ta". Želel bi navesti nekaj argumentov za tezo o direktnosti indeksialov. Stališče, da so indeksikali direktni, se intuitivno sliši sprejemljivo, vendar pa ga ne zagovarjajo mnogi. Zato je zanimivo pogledati, kako bi bilo mogoče opredeliti takšno tezo, nato pa še, pri čem bi nam lahko bila v filozofiji v pomoč. Indeksikalni in drugi izrazi imajo nekatere lastnosti, ki so jih storile v očeh tradicionalnega pristopa logičnega empirizma za tisto vrsto izrazov, ki jih velja eliminirati v njihovi specifičnosti, s pomočjo relativizacije na različne pogoje, pod katerimi so uporabljeni, tako da se je semantika, določitev pomena indeksikalov, zvedla na semantiko pogojev, pod katerimi so indeksikali uporabljeni, ni pa bilo izdelane specifične sistematične semantike indeksikalnih izrazov, kar se skuša nadoknaditi v sedanjem obdobju. Frege kot utemeljitelj sodobne logike je napisal zelo malo o indeksikalnih izrazih, zanimivo pa je, da ubira današnja izgradnja semantike za take izraze alternative, ki jih je začrtal on, in sicer se (v grobem rečeno) poskuša zagovarjati bodisi prednost reference ali pa zopet prednost smisla pri njihovi pojasnitvi. Tradicija pa tudi ni zgradila kakšne pomembnejše teorije indeksikalov kot jezikovnih izrazov.

Ker me na tem mestu zanimajo indeksikali kot jezikovni izrazi (ne pa kot neposredna podlaga metafizičnih predpostavk), bom nanje najprej usmeril pogled s čim bolj globalnega vidika, z najsplošnejšega okvira, kakršen pritiče filozofiji jezika, ter bom od tod v prvem približno pogledal, kakšna najširša podlaga bi se nudila možni tezi o direktnosti indeksikalov. Pri tem si bom pomagal z naslednjo skico (Blackburn: 1984; 31): filozofija jezika skuša pojasniti, oziroma pripomoči k razumevanju trikotnika, ki povezuje oglišča (1) govorci (psihologija), (2) jezik (pomen) in (3) svet (metafizika). Pri taki podobi predstavljajo stranice trikotnika naslednje relacije R: (1)R(2) = teorija pomena: (2)R(3) = teroja resnice; (3)R(1) = spoznavna teorija.

Filozofija jezika mora seveda upoštevati celoto navedenih elementov ter njihovih relacij. Vendar pa lahko odmerimo posamičnim elementom in relacijam bolj ali manj poudarjeno vlogo. Če je vloga elementa ali relacije poudarjena, ji bom dejal krepka, sicer pa šibka vloga.

Teza o direktnosti indeksikalov bi pomenila, da pripada eni izmed relacij R krepka, drugim dvema pa šibka vloga. Ker je taka odločitev težka, je najbolje, če kar po vrsti navedem vse tri relacije. Še prej pa bom podal predhodno definicijo indeksikala:
Indeksikal je izraz:

a) ki je vezan na kontekst K na tak način, da referira samo glede na kontekst K, v katerem se nahaja govorec G, ki indeksikal I uporabi,
b) ki sistematično spreminja pomen glede na kontekst K, v katerem ga govorec G uporabi, tako da je pri tem pomembna govorčeva perspektiva,
c) ki se referira direktno.

Kot je mogoče opaziti, je pri tej definiciji indeksikala vprašljiva njena sestavina direktnosti.

Poglejmo najprej možne ugovore proti (a). Mar ni prav izraz „jaz" mogoče uporabiti tako, da referira ne glede na kontekst, saj se nanaša izključno na govorca G, ki ga je uporabil? Prvi odgovor bi bil, da govorec G ne uporabi izraza „jaz", če se obenem ne nahaja v določeni situaciji, kjer ima zanj smisel uporabiti izraz, če torej ni prisotno realno ali potencialno občestvo v minimalni obliki sogovorca, ter če ni prisotnega jezika, ki ne more biti privatni, ampak zgolj v skupnosti priučen in prevzet jezik, kateri šele omogoči uporabo izraza „jaz". Izraza „jaz" ne more uporabiti niti oseba, ki ne govori, niti tista, ki se še ni priučila njegove prave, dosti poznane in zapletene uporabe, npr. otrok. Prav tako izraza „jaz" ne more uporabiti netelesna bitnost, kar kaže, da je vezan na kontekst uporabe govorca G. Pa denimo, da ga uporabi angel ali bog, ali pa da ga lahko uporabi privatnik. Nizki udarec bi bil, če bi rekli, da slednji izrekajo „jaz" zgolj v literaturi. Pa tudi če pristanemo na to, da ga izrekajo, bodo še vedno izrekali glede na kontekst prostora in časa, kajti brez slednjega ne bi mogli razumeti njegovega pomena.

Možni ugovori proti (b): Vzamimo bitje, boga ali prebivalca planeta, ki govori ne le ne glede na kontekst, ampak mu tudi ni lastna perspektiva, ker izreka „jaz", „sedaj" ali „tukaj" v takšnem kontekstu — brez — konteksta, tudi ni treba, da bi indeksikali sistematično spreminjali pomen glede na kontekst, v katerem so uporabljeni. Ali prav s tem, ko poudarimo perspektivo, ko rečemo „jaz" ali „sedaj", ne izvzamemo pomena izrazov iz konteksta in ga fiksiramo? Ali nismo prav na ta način prišli do določene vrste direktnosti, neposrednosti? Podobno je, ko reče kralj „mi mislimo, da...", in ima stavek, ki ga izreče, veljavo zakona. S temi primeri bi bilo vse v redu, če bi izrazi, ki so na ta način uporabljeni, še imeli vlogo indeksikalov.

Ugovor proti (c) je seveda, da se indeksikal ne referira direktno, glasi pa se lahko takole: Če bi se indeksikal referiral direktno, bi morala prevzeti krepko vlogo vsaj ena izmed zgoraj navedenih treh relacij, kar pomeni, da bi bili drugi dve šibki, ali pa da bi docela izgubili svoj pomen. V prvem primeru bi imeli opravka z zmerno direktnostjo indeksikala, v drugem pa z ekstremno direktnostjo indeksikala. To pa ni mogoče zato, bi se nadalje glasil ugovor, ker mora vsaka teorija jezika pojasniti vse tri elemente ter vse tri relacije zgoraj navedenega trikotnika. Z drugo besedo, morali bi bodisi trditi, da pri indeksikalih ne pripada zelo majhna ali pa nikakršna vloga govorcu, bodisi jeziku ali pa svetu, česar pa ni mogoče zagovarjati, saj bi na ta način indeksikale obravnavali kot posebne bitnosti, izven teorije jezika, ter izven filozofije ter jezika kot takega.

V naslednjih vrsticah bom skušal trditi prav nekaj takega, in sicer bom skušal zagovarjati zmerno tezo o direktnosti indeksikalov, ki bi morda postala še bolj zanimiva, v kolikor bi jo uspelo zagovarjati v ekstremni obliki.

Vprašanje je torej, kateri element v trikotniku lahko oslabimo. Vzemimo najprej element (1), govorce in njihovo psihologijo. Da bi lahko (1) opustili, se zdi docela neverjetno, saj smo govorca G uporabili neposredno pri sestavinah definicije indeksikala (a) in (b), implicitno pa pri (c): referenca indeksikala je vezana na kontekst, v katerem ga uporabi govorec G, pomen indeksikala pa je odvisen od perspektive govorca G. Vendar bom trdil prav to, da lahko odmerimo elementu (1), govorcu G in njegovi psihologiji šibko vlogo. Ker bom navedel dokazni material za to pozneje bolj obširno, se sedaj ob tem ne bom zaustavljal.

Element (2) je jezik oziroma njegov pomen. Ta element se mi zdi vsekakor vredno obdržati, kar pomeni, da po moje indeksikalov ne moremo opazovati kot nejezikovnih bitnosti. Pa denimo, da bi bili indeksikali nejezikovne bitnosti, morda signali. Dejansko bi bilo mogoče kaj takega še trditi za demonstrativne (uporaba demonstrativa „to" bi ustrezala pokazu s prstom ali pa mehanskemu pokazu, in morda bi lahko trdili nekaj podobnega za zeleno luč na semaforju, ki bi pomenila „sedaj"). Izraza „jaz" pa ni mogoče izraziti nejezikovno, ni signala, mehanskega ali drugega pokaza, ki bi lahko izrazil „jaz" (če pokažem s prstom nase in hočem reči „jaz", sem predpostavil, da bi lahko tudi izrečem „jaz" težje pa je to storiti obratno, da bi namreč izraz „jaz" zamenjali za pokaz). Pri tem pa nastopa misel na „jaz" na šibki način, in zdi se mi, da bi morda lahko zagovarjali celo tezo, kako ni prisotna ob izrekanju izraza „jaz". Ostanemo torej z jezikom, vendar ne tudi nujno s psihologijo.

Tretji kandidat je svet ali metafizika, (3). Tudi za tega bom dejal, da se mi zdi, kako ga je le težko mogoče eliminirati. Že prej sem navedel nekaj pomislekov proti breztelesni „substanci", ki bi se morala opirati predvsem na relacijo (1)R(2), torej na teorijo pomena. Tod bi bila temeljna težava v tem, da bi se izgubil temelj referenčne relacije. Vsekakor bi nastopila težava za bitje, ki lahko uporabi izraz „jaz". Ker bi bilo zelo težko navesti, kaj pomeni pod takimi pogoji vezanost na kontekst K(a) ter sistematična sprememba pomena izraza (b), bi le še težko trdili, da imamo opravka z indeksikalom.

Naj navedem skico argumentov za tezo, da je pri indeksikalih krepka relacija (2)R(3), torej relacija med jezikom (pomenom) ter svetom (metafiziko). Najbolj pripravno bo, če pokažem na šibkost ostalih dveh relacij.

Če bi bila relacija med govorci (psihologijo), ter med jezikom (pomenom), (1)R(2) krepka, bi ji lahko dejali, jo proglasili za direktno. Vzamimo najprej besedo „miza", ki ni indeksikal. Pri tej je ja-

sno, da se ne referira direktno že zato, ker jo lahko uporabimo kot splošni termin, za oznako vrste. Lahko pa menimo, da se „jaz" referira direktno, ter da je pri njem prisotna neposredna povezava med govorčevo psihologijo, ter med jezikovnim pomenom. Tako naj bi govorec, ko bi uporabil izraz „jaz", neposredno pomislil na neko bitnost, sebe, ki bi ji ta izraz ustrezal. Vendar menim, da za to ni kakšne posebne psihološke evidence. Argumenti za tako perspektivno misel bi bili namreč konec koncev argumenti za obstoj zavesti, oziroma vsaj tem podobni, tod pa bi bilo mogoče uporabiti fizikalistične argumente proti obstoju zavesti — katere so končno evidence za „jaz" kot psihološko danost? Lahko govorimo o tem, da meni govorec določene propozicije, težje pa bi dejali, da meni „jaz". Lingvistična evidenca za to bi bila, da prav ob stanjih, ki bi lahko kazala na kvaliteto „jaza" v njegovi čistosti, izraz eliptično izgine: Lahko sicer rečemo „Jaz sem utrujen", ne moremo pa reči: „Jaz me boli", kvečjemu „Boli me". Relacija (1)R(2) potemtakem ni krepka, ampak kvečjemu šibka.

Glede relacije med govorci (psihologijo) ter svetom (metafiziko), (1)R(2): bi lahko zanjo trdili, da je krepka oziroma direktna? V tem primeru bi indeksikali kot jezikovni izrazi zgubili na pomenu, ter bi obstajala neposredna relacija med govorčevimi mislimi ter bitnostjo, na katero se vsak izmed njih referira. Tod bi bilo mogoče navesti prav eliptično izgubo indeksikalnih izrazov. Zato naj bi obstajala že nekakšna a priorna identitetna relacija med indeksikali in bitnostjo, ki jih ti označujejo. Vendar pa menim, da pri indeksikalih ravno nima smisla govoriti o spoznavni identiteti. Naj si tod pomagam s fregejevskim primerom spoznavne enakosti za neindeksikalne izraze „Večernica je Danica", „Scott je avtor Waverleya", kjer imamo dva smisla za isti termin (russellovsko lahko rečemo prvemu „ime", drugemu pa „opis"). Pri indeksikalih bi lahko imeli
jaz = beseda, katero izrazi govorec G
sedaj = beseda, katero izrazi govorec G ob času Č
tukaj = beseda, katero izrazi govorec G v prostoru Pr.

Ker smo pri vseh treh primerih uporabili govorca G, bi lahko sklepali, da je to prav argument za neposredno relacijo (1)R(3). Vendar pa je pri teh primerih zanimiva njihova razlika s prejšnjima fregejevskima, in sicer je ta razlika v tem, da je leva stran enakosti kar se da enostavna, ter da je vselejšnja desna dokaj komplicirana. Če pa desno stran analiziramo, vidimo, da v njej ne nastopa ničesar drugega kot dve pleonastični sestavini, in sicer še enkrat ponavljajoči se, v zadnjih dveh primerih implicitno izrečeni „jaz" kot govorec „G", ter določilo časa ali kraja, ki je prav tako že implicirano na levi strani. Zdi se torej, da za primer indeksikalov takšna spoznavna enačba nima smisla, ter bi morda storili bolje, če prenesemo direktno razmerje tja kamor sodi, med (2) in (3).

Glede na nekaj zgoraj bežno navedenih primerov bi lahko za indeksikale, v kolikor je pri njih prvotna, krepka in s tem direktna relacija (2)R(3) takole preformulirali osnovni trikotnik filozofije jezika:

(1) ni pomembno, kljub temu, da se dozdeva, kako so indeksikali neposredno vezani na govorca G, je malo evidence za to, da bi bil govorec G takšna substanca, ki bi se lahko psihološko utemeljeno postavil za središče, psihološki center govora o „jaz" ter o drugih indeksikalih. Evidenca za to je psihološko-genetske narave, saj so indeksikali izrazi, zlasti pa še „jaz", refleksivni izrazi, ki se jih govorci najpozneje naučijo in jih lahko najlaže pozabijo, oziroma jim je najhitreje lahko onemogočeno rokovanje z njimi. Prav tako indeksikali sami nimajo bistvene propozicionalne vloge.
(2) jezik, je pomemben, in sicer na krepek način, tako da je perspektiva govorca G že vključena v jezik (b).
(3) svet, je pomemben zato, ker se pomen, katerega indeksikalu I pripisuje govorec G, regulira glede na kontekst (a), torej glede na svet.

To bi pomenilo, da (2)R(3) dominira na tak način, da jezik s pomočjo indeksikala I pripisuje (položaj) govorca G glede na svet; glede na to prvotno vlogo G, ki jo imajo v jeziku, bi lahko naknadno pripisali tako vlogo tudi demonstrativom in drugim izrazom.

Ali naj sedaj (2)R(3) pomeni teorijo resnice, kot je to bilo v našem predhodnem trikotniku? V našem primeru bi lahko dejali, da gre za specifično teorijo indeksikalnosti.

Ker je perspektiva govorca G pri zgornji krepki relaciji že vključena v jezik, bi lahko sedaj dejali (1)R(2) spoznavna teorija (in ne več teorija pomena). In ker je pomen, ki ga z indeksikalom I vpelje govorec G že vključen v svet, lahko rečemo (3)R(1) teorija pomena (in ne več spoznavna teorija, tako kot v standardnem trikotniku filozofije jezika).

Pravkar navedeno skico specifičnega „trikotnika za indeksikale" lahko še hitro preverimo glede na običajni trikotnik filozofije jezika, in sicer s pomočjo že na začetku omenjenih težav, ki so jih indeksikali predstavljali tradicionalnemu pogledu:

Tradicija je indeksikale obravnavala tako kot vse ostale izraze, pri tem pa je izhajala od njihove psihološke relevantnosti za govorca. Ker ni upoštevala, da se spoznavna problematika zanje specifično oblikuje v jeziku (ne pa v govorčevi psihologiji), je razmerje med govorčevo psihologijo ter jezikom (tudi) pri njih obravnavala kot vprašanje teorije pomena, in ji je nato delala napoto

perspektiva, pomen indeksikalov je določala s perspektivo. Nasprotno je tradicija, prav tako ob psihološkem izhodišču, spoznavno vrednost indeksikalov določala s pomočjo konteksta njihove uporabe.

Od tod pa je mogoče trditi, da obstaja še ena evidenca za krepkost (2)R(3): govorcu ni treba vedeti niti za pomen in niti za spoznavno vrednost indeksikalov — njihova uporaba tvori neke vrste neposredno vez med jezikom in svetom, v kateri pripade glede na perspektivo prvega in kontekst drugega govorcu ter njegovi psihologiji zgolj šibka vloga.

Ker se je precejšen del naše argumentacije opiral na preobrat v perspektivi indeksikalov, kateri je v tem, da jim ne pripišemo več psihološke osrediščene vloge, ne bo napak, če vsaj še omenimo sintetično vlogo, ki jo pripisujemo izrazu, kakršen je „jaz". Tudi tod je mogoče izhajati od dejstva, da so misli za „jaz" („tukaj", „sedaj") pozno priučljive. Načeloma imamo dve možnosti: da ostanemo pri sintetični vlogi, ki naj bi pripadla takšnim indeksikalom, kakršen je „jaz", ali pa da zagovarjamo akcidentalno vlogo takih izrazov. Moja teza, ki bi jo moral še razdelati, bi bila, da govorec G lahko jezikovno uporablja sintetično vlogo I, vendar pa pri tem ni treba da misli (da ima v glavi) sintetično vlogo I. Sintetična vloga pride v uporabo skozi navado v kontekstu K (pomemben je torej svet ter jezik in njuna relacija).

Matjaž Potrč

Literatura:

Simon Blackburn (1984): Spreading the Word, Oxford

ZA HRBTOM ZAVESTI

Začetek filozofije, prvi Heglov stavek, skrčen na svojo rudimentarno formo, se glasi: prvi stavek je (že) resničen; prvi stavek je že „stvar sama". Hegel vselej začenja z opozorilom, da v nasprotju z *natürliche Vorstellung*" (1) ni možen nikakršen uvod v resnico, nobena predstopnja k pravemu spoznanju, nobeno preddverje znanosti, kjer bi se lahko mudili v anticipaciji pravega začetka, predhodno razčistili teren in izbrali pravo metodo za dosego „stvari same". Paradoks, ki tu vznikne, je videti kot hrbtna stran kretskega lažnivca — če lažnivec nikakor ni mogel izreči resnice (njegova izjava je bila resnična le pod pogojem, da je bila neresnična in obratno), pa nasprotno naravna zavest vselej izreče resnico, tudi če tega noče. Kakšen je resničnostni status stavka: „Govorim resnico"? Če rečem le: „Govorim", je ta izjava vselej resnična, čim jo izrečem — njena resnica je prav v srečnem ujemanju izjave in procesa izjavljanja, izjava se nepremagljivo in nespodbitno opira na svoje izjavljanje, njena resničnost je ne v njuni adekvaciji, temveč v njunem sovpadanju. Čim pa hočem to resnico izreči, jo fiksirati kot objekt svoje izjave, čim hočem v izjavi zajeti sam element resnice, v katerem se lahko dogaja primerjava izjave in izjavljanja, pa prav tu umanjka, zgubi se mi pod prsti, stavek postane nesmiseln — govorim resnico o čem, glede česa? Katero resnico? Čim je resnica postala tako medij primerjave kot obenem sama eden izmed elementov primerjave, se je spremenila v neko netransparentno točko. Izjava: „Lažem" je bila naposled vendarle resnična — če v njej razločimo raven izjave in izjavljanja, je namreč povsem mogoče,

„da iz točke, od koder izjavo izjavljam, na veljaven način formuliram to, da je *jaz — jaz*, ki v tem trenutku formulira izjavo — na tem, da bo lagal, da je lagal malo pred tem, da bo lagal po tem, celo, da s tem, ko pravi *lažem*, potrjuje, da je njegova namera, da bi varal." (2)

Tako kot v Freudovi šali o dveh Židih, kjer eden drugega vara prav s tem, da mu pove resnico glede cilja svojega potovanja, tudi kretski lažnivec laže le tako, da govori resnico o svojem varanju. Izjava se je konec koncev ujela z varljivim izjavljanjem, a njuno ujemanje je mogoče ugledati le z neke posebne točke, kamor se lahko postavi analitik: subjektovemu sporočilu: „Varam te" lahko odvrne: „Govoriš resnico", vrne mu njegovo lastno sporočilo v sprevrnjeni obliki, se pravi v njegovem pravem pomenu. Resnica je vzniknila sredi varanja, vzpostavila se je skozi laž, na mestu laži. Izjava: „Govorim resnico" pa ni sama ne resnična ne neresnična, temveč nesmiselna — smiselna bi bila le, kolikor bi se nanašala na nekaj izven sebe, kolikor bi jo torej lahko prevedli z „Govoril sem resnico" (ali „Govoril bom resnico"), namreč o tem in tem. Kot samonanašajoča se je nemožna — resnica potrebuje svoje predmetno dopolnilo, je resnica o nečem ali resnica nečesa, temelji na neki razliki. Brž ko postane sama svoje predmetno dopolnilo, se razblini, razlika, ki jo je vzpostavljala, umanjka. Resnica kot objekt našega govora izpade, v tem ko jo hočemo v čisti obliki naravnost izreči, na mestu izpadle resnice kot objekta naše besede pa nam ostane le prazen, nesmiseln označevalec „resnica", brezsmiseln, kolikor je zgolj samorefleksiven. Paradoks le v čisti obliki kaže, da ni mogoče govoriti in hkrati na isti ravni izreči resnice. To seveda ne pomeni, da ni mogoče govoriti resnice, temveč le, da jo je mogoče govoriti samo za ceno nekega sprevida, neke zaslepitve, konstitutivne prevare.

Kako se Hegel reši tega paradoksa? Heglov prvi stavek se seveda ne glasi, tudi v svoji rudimentarni obliki ne, „Govorim resnico", temveč: „Naravna zavest govori resnico". Tudi ta zavest sama ne začenja s pretenzijo, da bi takoj izrekla resnico, temveč prav nasprotno jemlje prvi stavek le za sredstvo, vnanje stvari sami, prvi približek k oddaljeni resnici, preliminirano pripravo. Šele Hegel ji pripiše resnico tam, kjer si je sama še ni obetala izreči, pokaže ji, kako je bilo sredstvo že realizacija njenega smotra in da je resnica nastopila mimo zavesti tam, kjer bi je še ne smelo biti. Hegel je torej tisti, ki ji lahko reče: govoriš resnico, tudi če tega nočeš, tudi če tega ne veš, tudi če lažeš. Heglov hipotetični in rudimentarni prvi stavek je treba torej dopolniti: prvi stavek je (že) resničen, a le pod pogojem 1. da ga ne izjavlja Hegel sam, in 2. da subjekt, ki ga izjavlja, tega ne ve. Izjavljanje prvega stavka in vednost o njegovi resničnosti sta si vsaksebi. Začetek tako predpostavlja dva subjekta: govorca, ki izjavlja prvi stavek, in Hegla, „nas", ki smo postavljeni na neko zunanje, posebno mesto, s katerega lahko ugledamo resnico prvega stavka. Oba subjekta pa sta ujeta v svojevrstno zagato, oba sta soočena z nekim svojim primanjkljajem: govorec naravne zavesti je udarjen z nujno slepoto glede resničnosti svoje izjave in njenega dometa, „mi" pa, po drugi strani, sicer lahko vidimo, česar govorec ne more, a le za ceno, da sami molčimo, da posel izrekanja prvega stavka za nas opravi nekdo drug. Hegel torej ne more začeti sam, nujno potrebuje naravno zavest — neadekvantno, lažno, zaslepljeno, neuko, zdravorazumsko, kakršna je pač že v svojem predfilozofskem stanju — ta mu postane neogibni, „transcedentalni" pogoj

začetka filozofije, omogoča njeno možnost, „naša" modrost pa prihaja post festum, kot refleksija stavka, ki je bil lahko izrečen le brez refleksije, a vendarle reflektiran — pogon njene reflektiranosti je bil prav v tem, da se je ta izmaknila refleksiji naravne zavesti, reflektiran je bil prav tam, kjer se zavest sama ni mogla reflektirati; v ta razmik — med refleksijo zavesti, njeno zavestno intenco, in med njeno reflektiranostjo za njenim hrbtom — pa smo se naselili „mi", „naše" mesto ni nič drugega kot mesto tega razmika.

Položaj je videti podoben kot pri kretskem lažnivcu, čeprav je namera zavesti tokrat nadvse resnicoljubna. Zavest sicer ne pravi: „Govorim resnico, ne terja zase te nemogoče zahteve, temveč le zagotavlja, da je njena namera govoriti resnico — nekoč v prihodnosti, ob primernem času — kar z drugimi besedami pomeni, da je za zdaj še ne more govoriti. Resnica je prestavljena v prihodnost, zato je njena sedanjost (še) neresnična — potreben je še predhodni pretres najprimernejše poti do resnice, najprimernejše metode, ki naj jo uporabimo, da se nam ne bi izmuznila. Razcep med izjavo in izjavljanjem se na sami zavesti kaže kot razcep med izjavno namero, intendirano resnico, še oddaljeno „stvarjo samo", in po drugi strani na izjavljanje predhodnih stavkov, ki so še izven resnice. Zavest se torej nadeja, da bo iz svojega stanja brez resnice slej ko prej dospela do določene točke, kjer bo lahko prestopila ostro mejo med neresnico in resnico, naposled preskočila iz stanja brez milosti v stanje milosti — vsa njena strategija je zasnovana na predpostavki take točke, sloni na prepričanju v njeno možnost. Če je tako za naravno zavest resnica odmaknjena in za zdaj pristopna le v nameri, njena pričujoča razglabljanja pa so še izven resnice, ji Hegel — spet postavljen na neko posebno mesto — vrne njeno lastno sporočilo v sprevrnjeni obliki: namera je prazna in, kolikor je le namera, neresnična; resnica pa je, nasprotno, že v tistih prvih stavkih, ki sebe postavljajo izven resnice. Preskok, ki ga čaka, se je že zgodil. Subjektovo mesto tedaj ni v izjavni intenci, v kateri se je prepoznaval kot v svojem lastnem odsevu, temveč v njegovem izjavljanju, v katerem se ni maral prepoznati. Čakajoč na pravo resnico je zavest proizvedla neko drugo resnico, resnico tega čakanja. Zavest se je vseskozi razumela kot določena časovna ekonomija, časovna dialektika — prvi stavek „Še" ni bil resničen, toda „še ne" pa jo je postavil v območje pričakovanja, nadejanja; resnica je bila „za zdaj" odložena, prestavljena na primernejši čas, čas zavesti je čas odlaganja in pričakovanja, serija zaporednih „še ne", ki bi morali v oddaljeni, še nevidni točki prekoračiti ločnico v „že". Ta vselejšnji „še ne" zavesti na napredujočem časovnem vektorju k resnici pa Hegel vnazaj razbira kot vselejšnji „že": Zavest že ima, kar hoče, poseduje tisto, za čimer si prizadeva, čeprav tega ne ve — pod pogojem da tega ne ve.

Vendar pa ni tako, da bi bila namera zavesti zgolj iluzorična — prazna in imaginarna — prava resnica pa le na strani izjavljenega. Ne le zato, ker se je resnica — resnica prvega stavka — vzpostavila le vzvratno skozi iluzijo zavesti, skozi njen spregled (kolikor se je zavest sama prehitela v svoji nameri, v anticipaciji resnice, je v njenem zaostajanju lahko vzniknila resnica), temveč tudi zato, ker „prava" resnica očitno še ni dovolj, še ni „prava", kolikor potrebuje ono iluzijo in se kaže le kot zastrta. „Prava" resnica, resnica izjavljanja, sama ni cela, če za svojo vzpostavitev potrebuje napačno zavest, če se lahko vzdržuje le, kolikor se zavest vara, kolikor torej sama ne pride do zavesti. Tako je naposled tudi iluzorična namera zavesti varljiva le na pol, saj sama zgolj napotuje na neko pomanjkljivost sredi resnice — ni le pomanjkljivost ali subjektivna napaka zavesti, temveč je nujni notranji moment same resnice. Videz tako ne stoji nasproti resnici, temveč spada k njeni strukturi, jo sploh drži skupaj, sicer bi nam ostal v rokah le prazni, brezsmiselni, zgolj samorefleksivni označevalec. Napačna zavest je nujno napačna in kot taka že tudi resnična. Resnica pa nastopa le po ovinku: za zavest po ovinku odlaganja, zakoličenja daljnega cilja, za „nas" pa po ovinku samoprevare zavesti, vznikne skozi zavest, a vendar za njenim hrbtom. Če se pa prikazuje le po taki ovinkasti poti, morda sama ni nič drugega kot neki ovinek, namreč ovinek do same sebe.

A treba je napredovati naprej od prvega stavka: ta je dal hkrati preveč in premalo. Za zavest se ta nujnost napredovanja morda kaže le kot zvestoba njenemu izhodiščnemu načrtu in si le dosledno še naprej prizadeva ujeti svoj fantom odmaknjene resnice, v upanju, da ji bo nekoč le uspelo stopiti ven iz svojega stanja izven resnice, iz svojega „še ne". Za „nas" pa je nujnost napredovanja prav v tem preveč in premalo — preveč, ker je prvi stavek proizvedel več, kot je sam nameraval, tako nas je prestavil v resnico; premalo, ker je ta resnica odrezana od zavesti, je refleksija zavesti tam, kjer zavest tega ne ve — ali, heglovsko rečeno, je resnica „na sebi", ne pa še za zavest, torej še ne „za sebe", je resnica, ki se sama ne ve kot resnica in tako potrebuje kot svoje dopolnilo neko napačno, sebi neadekvantno zavest. „Na sebi" seveda ne pomeni „objektivno", „od subjekta neodvisno" ipd. ni neka posebna regija bivajočega, zoperstavljena subjektu, temveč je to nasebje nastalo prav skozi subjektov akt izjavljanja, postavljeno je tako rekoč v srž njegovega prizadevanja, čeprav mu uhaja in se odvija za njegovim hrbtom; še več, to nasebje je prav njegovo lastno mesto, mesto subjektove resnice mimo njegove zavesti, je „subjektivirano nasebje", a subjektivirano spet le na sebi — se pravi, da je subjekt v njem navzoč na še neprimeren način — ta neprimernost prav je subjekt — in torej zahteva nadaljnji korak, razvitje, specifikacijo — naposled pojmovno zajetje svoje reflektiranosti, ki je nastala mimo pojma. Tako kot imamo v prvem stavku opravka z dvema resnicama — eno intendirano in drugo nevede proizvedeno — tako

imamo pred sabo tudi dve nasebji — eno nasebje še nedostopne resnice, ki se ji skuša približati zavest in ki je postavljena le kot daljnji cilj, neodvisen od subjekta, in drugo nasebje dejanske resnice, namesto mesta subjekta za njegovim hrbtom. In tako kot poprej je drugo nasebje resnica prvega, zgolj intendiranega, a le tako, da ga kot takega hkrati potrebuje. Nasebje intendirane resnice ni zgolj iluzorično, prav kolikor je v njem za zavest navzoč pojem resnice, se pravi prav tisto, kar manjka dejansko proizvedeni resnici. Po eni strani je tako za zavest zgolj pojem, a le kot (še?) ne-dejanski, na drugi strani pa je dejanskost resnice, a le kot (še?) nepojmljena, nasebna, (še) ne pojmovno zajeta.

Da bi Hegel lahko začel s „stvarjo samo", potrebuje torej nekoga, na kogar lahko začetek delegira — „eine kantische natürliche Vorstellung" — ki začenja izven „stvari same", s predhodnimi konsideracijami, ki naj bi odstranile vire možnih zmot in utrle pot do neomadeževane resnice. A prav tu je tudi temeljni očitek kantovskemu začetku: da potihoma vseskozi ve, da je resnica mučna, da mu je kot objekt želje nevzdržna in da si zato organizira zapleten mehanizem, da bi se ji izognil. Skrb, da bi se na vsak način izognili zmoti, dejansko vselej odlaga soočenje z resnico, kopica ukrepov nas nenehno ščiti pred stvarjo samo, celotna filozofija se zatakne že pri začetku in tako ostane pri pretresanju transcedentalnih pogojev svoje lastne možnosti, pri prolegomena k vsaki bodoči metafiziki. Kant počne natanko tisto, čemur se hoče izogniti: v tem ko zakoliči pogoje sleherne vednosti, določi pogoje možnosti vsakega možnega pristopa k resnici, se naposled izmakne sama resnica. Stvar, ki se je je vednost hotela dotakniti, je lahko opredeljena le kot prazno mesto onstran vednosti. Kant je propadel prav skozi uspeh: z izločitvijo možnih zmot je izločil resnico. A ne gre le za zgolj „gnoseološko" kritiko: da je strah pred zmoto strah pred resnico, pomeni tudi, da prav nasprotno na določeni ravni ravno *ve za resnico*, da jo predpostavlja kot nekaj neznosnega in prav zaradi te vednosti beži pred mučnim soočenjem z njo in jo odlaga. Mar ni ta strah pred resnico naposled strah pred razočaranjem ob srečanju z resnico — razočaranju, ki ga imamo potihoma za neizbežno? Mar ne pomeni kantovska skrb za izogibanje zmoti določeno obliko priznanja, da je resnica manjkava in da je vselej odloženo srečanje z njo konec koncev zasnovano na manku v sami resnici?

A naravna zavest, protagonist Heglovega začetka in nosilec poti duha skozi dolgo vrsto postaj do absolutnega vedenja, brž ko pride do besede v prvem poglavju o čutni negotovosti, hoče takoj, neposredno zajeti absolut, v nasprotju s kantovskim začetkom že v čutni gotovosti izreči neomajno resnico, a prav skozi uveljavljanje te strategije naleti na ločitev med subjektom in absolutom, skozi poskus vzpostavitve njune identitete zazija med njima prepad. Nenehno se zdi, da je resnica čisto blizu in da manjka le malo, da bi jo lahko ujela v svojo vednost, a vendar se v lastnem fiksiranju vselej izkaže za drugo od sebe, se odloži, prav ta neuspeh pa vsakič prisili zavest, da spremeni ne le svojo vednost o resnici, temveč prav tisto, kar je imela za resnico. A kakor pri onem kantovskem začetku ostaja tudi tu srečanje z resnico vselej spodletelo, zadeva se, kot je videti, tudi v tem heglovskem dispozitivu ne posreči nič bolje. Konec koncev se lahko zdi vseeno, če ostanemo brez resnice zato, ker se ji vnaprej načeloma odpovemo, ali pa zato, ker se nam je vsakič znova ne posreči ujeti. Heglovski obrat pa je prav v tem, da zavest šele skozi svoj neuspeh stopi v polje pojma in s tem resnice — izkusi sebe kot neresnično, s tem pa ne le svojo lastno pomanjkljivost, temveč tudi resnico kot nekaj nezadostnega. Neuspeh zavesti, da bi ujela resnico, je naposled tudi neuspeh same resnice. Z drugimi, analitičnimi besedami, ta izkušnja na vsaki stopnji, da „to (še) ni tisto" in obenem, da to ni le izmikanje resnice, temveč spada k njenemu ustroju, je prav proces histerizacije zavesti. Če bi hoteli heglovsko diagnozo že opisane kantovske pozicije prevesti v analitični jezik, bi bil najustreznejši brez dvoma termin obsesionalne nevroze (vsi simptomi kažejo v to smer: nenehno odlaganje Stvari skozi zapleteni mehanizem predhodnih ukrepov, obsesionalni strah pred zmoto, ki ni drugega — psihoanaliza tu lahko le ponavlja Hegla — kot strah pred resnico, strah pred manjkavostjo, nezadostnostjo resnice...); Hegel pa je, nasprotno (če lahko zaupamo Lacanovi diagnozi) „najsublimnejši histerik" (3): Stvar se izmakne prav zaradi prenagljenosti zavesti, ki jo hoče neposredno zajeti; vprašanje se vselej premešča s subjektove vednosti k vprašanju vednosti Drugega: subjektova nevednost je nevednost same resnice....

Vsakič je videti, da bo cilj zavesti zdaj zdaj dosežen, že v čutni negotovosti hoče zavest neposredno izreči svoj predmet, a prav skozi zahtevo po enotnosti pojma in predmeta se ji ta odtegne in izkusi svoj lastni razcep. Začetek poti je tako podoba zadovoljitve, organske celote, skladnega ustrezanja, vednosti in resnice subjekta in objekta, kjer se gibanje lahko ustavi, od koder ni več potrebno nadaljnje napredovanje — začetek je, skratka, predstava, podmena, nadejanje *da sama pot sploh ne bi bila potrebna*. Konec poti, absolutno vedenje, pa, nekoliko hitro rečeno, ne prinese tega, česar se je zavest vseskozi nadejala, namreč stanja srečnega ujemanja, naposled uspelega srečanja in končne potešenosti, temveč nasprotno le spoznanje, da je bila sama pot že vse — prav tista pot, katere odvečnost si je zavest ves čas prizadevala dokazati in doseči. Z drugimi besedami, pot sproži pričakovanje, ki se na vsaki stopnji znova izneveri — na koncu pa zavest dobi, kar je pričakovala, a le v sprevrnjeni podobi, namreč da so bila izneverjena pričakovanja konec koncev ves čas izpolnjena, da je resnico, ki jo je pričakovala, konec koncev že dobila

prav tam, kjer je po lastnih merilih doživljala polom za polomom. Cilj, ki ga ni mogla realizirati, je bil že vseskozi realiziran.

Hegel v *Uvodu* postopa v dveh korakih: najprej argumentira, da je za napredovanje skozi niz podob duha zavesti že sama dovolj opremljena, sama je svoje merilo in merjeno hkrati in torej ni potrebno, da bi k temu še „mi" kaj dodajali. Njeno razlikovanje vednosti in resnice je minimalna in zadostna osnova za preskušanje njene pozicije, zato tudi svarilo, da nam preostane le „das reine Zusehen". Določena figura duha se zlomi, ko ne more ustreči svoji lastni normi, ne pa nemara naši, tako da smo mi naposled povsem odveč — opravljamo kvečjemu empirično nalogo zapisovanja, beleženja, ne da bi posegali v samo dogajanje resnice.

Po drugi strani pa pravi Hegel nekaj odstavkov zatem, da je nam vendarle pridržana posebna vloga: da namreč vidimo nujno povezovanje ene podobe duha na drugo, njihovo imanentno notranje prehajanje, ki zavesti uhaja, in s tem šele mi povzdignemo tok podob duha na raven znanosti. Opravljati moramo torej nekaj, kar zavest sama ne more, s tem pa se iz nemih prič prelevimo v „transcedentalno kategorijo", ki šele konstituira znanost. Zavest proizvede več, kot ve, da proizvede, to pa je mogoče ugledati le z vidika neke zunanje instance. Čeprav je osnovni princip razvoja zavesti samorefleksija, pa hkrati ta samorefleksija ne sega dovolj daleč, v srži njene vsemoči zeva njena nemoč. Zavest opravi garaški posel, a le za to ceno, da se ji zaporedje kaže kot nekaj naključnega, filozofski posel lahko opravlja le za ceno neke zaslepitve, z nujno napačno zavestjo — celotno *Fenomenologijo* bi lahko brali kot Heglovo teorijo ideologije. Po drugi strani pa smo „mi" docela nemočni brez zavesti, ki tvori edini predmet, edino vsebino naše filozofske vednosti. Zavest ločuje „an sich" kot resnico od svoje vednosti, s tem pa se zapleta v nerešljiva protislovja, saj hoče nasebje hkrati z vednostjo zajeti in ohraniti kot neodvisno od vednosti. Protislovje se razrešuje in obenem zaostruje skozi proces izkustva zavesti, kjer se vsakič znova izkaže, da pade v zavest tudi to, kar je imela za „an sich". „An sich", s katerim imamo opravka „mi", pa ni kak poseben predmet, temveč prav početje zavesti: *njeno lastno ločevanje na „an sich"/für es, na „na sebi"/za njo", je „na sebi" nekaj drugega kot je „za njo"*, s samim tem ločevanjem počne zavest „na sebi" nekaj drugega, kot je to vidno „za njo". Ločevanje, ki ga opravlja zavest — razlika, ki jo sploh konstituira — *se samo podvoji* in da v tej podvojitvi je „naše" mesto. Kar je „za nas", torej ni kakšen predmet, drugačen od predmeta zavesti, niti kakšna dodatna vednost mimo vednosti zavesti, temveč samo ta dodatni razmik v početju zavesti, ta podvojitev, ki zavesti uide. „Mi" preiskujemo „resnico vedenja", pravi Hegel, torej smo na določen način onkraj ločevanja na vedenje in resnico, ki ga postavlja zavest, hkrati pa je to ločevanje edino oporišče in edini predmet „naše" vednosti, edino torišče našega delovanja. „Mi" ne vemo nič drugega kot zavest, vemo pa na drugačen način, in v tem je vsa „naša" prednost (ne pa morebiti v posedovanju kake „absolutne vednosti").

Ta drugačen način, ki je za nas za hrbtom zavesti, pa je zgolj forma: „*der Inhalt* aber dessen, was uns entsteht, ist *für es*, und wir begreifen nur das Formelle desselben oder sein reines Entstehen" (TWA, str. 80). Zavesti uhaja zgolj forma, a ne forma, kakršno predpostavlja formalna logika — forma kot trdna, prazna posoda, ki ostaja sebi identična ne glede na različne vsebine, ki so lahko vanjo položene in ki so ji nekaj predhodnega in vnanjega, kar ne more vplivati na njeno nujnost — temveč prav nasprotno: predmet je kot vsebina za zavest nekaj fiksnega, trdna točka, h kateri usmerja svoje vedenje, forma pa, ki je le za nas, je očitna prehodnost, neobstojnost vseh na videz trdnih določil, krhkost sleherne identitete. Forma je prav v tem, da je vsak element, s katerim ima opravka zavest, zgolj izginevajoča točka, napotuje prek sebe, njegova edina konsistenca je v križišču razlik, je zgolj utrip med „še ne" in „že". „Nezavedno" naravne zavesti je torej le v formi njenega početja, ne v kaki posebni vsebini.

Kolikor imamo pri Heglu hkrati z vsemočjo refleksije opravka tudi z njeno nemočjo, letita nanj tudi dva na pogled nasprotujoča si očitka. Prvi je ta, da je Hegel mislec univerzalne samorefleksije, kjer lahko ta požre vsak objekt, vsako vsebino, ki ji utegne stati nasproti — ta vsemoč se lahko interpretira kot duhovni izraz meščanske totalitete produkcije (recimo Adorno: Drei Studien (4): filozofija „der ins Unermessliche überhohten Auslegung des bürgerlichen Lobs der Arbeit", str. 30; ali: „Das Hegelsche Subjekt-Objekt ist Subjekt", str. 19); ali kot najvišji izraz novoveške subjektivitete — kot radikaliziran, do kraja prignan kartezijanski subjekt — na kateri temelji bistvo tehniškega razpolaganja in je vsako bivajoče, ki ji stoji nasproti, le „predmet novoveške tehniške popredmetenosti, ki se brez razlike loteva obstoja stvari in ljudi" (Heidegger (5): Holzwege, str. 177). Po drugi strani pa, vsaj na *Fenomenologijo*, leti nasprotni očitek, da je sam Hegel kot „mi", filozofi za hrbtom zavesti, izvzet iz kalvarije zavesti, da že poseduje spekulativno stališče, od koder iniciira, vodi naravno zavest, pove njeno reesnico, hkrati pa se dela, da to stališče absolutnega vedenja šele proizvaja sama. Je iniciator in nevidna roka, ki usmerja igro, pretvarja pa se, da je zgolj nevtralni opazovalec; z eno besedo, Hegel goljufa. (W. Marx (6): Hegels PhdG, str. 106). Šibkost samorefleksije je torej v tem, da ne more sama sebi stopiti za hrbet, da se mora znanstveno početje odvijati preko njene glave in da se lahko reflektira le pod pogojem, da jo vodi nekdo, ki že govori s pozicije absolutnega vedenja.

Očitek seveda na določen način drži, a vendarle zgreši, kolikor potihem predpostavlja, da je absolutno vedenje, spekulativno stališče, neka vednost, ki jo je mogoče posedovati — kolikor torej

ne vzame dobesedno Heglovega opozorila o *das Formelle*. Tretja instanca, za nas, ki nastopi na poti zavesti (poleg vednosti in resnice, pojma in predmeta, merjenega in merila), je zgolj neko prazno, formalno mesto, ki je v celoti odvisno od dejavnosti zavesti. Seveda pomeni napredovanje zavesti postopno univerzalizacijo samorefleksije (ki si prisvoji svoje drugo tako v svoji individualni kot svetovni zgodovini), a le tako, da sredi te refleksije sami zavesti forma njenega početja konstitutivno uhaja in tretja instanca predstavlja zavesti prav to njeno lastno razsrediščenost. Samorefleksija je lahko univerzalna, a zavest ni sama svoj center in čeprav je vse odvisno od nje, pa ni gospodar v lastni hiši.

Prav v tej trojni strukturi Hegel izstopa iz tradicionalne teorije resnice kot tako ali drugače dojete adekvacije, kot ujemanja med subjektom in objektom, predmetom in pojmom. Izstopa ne po tem, da se pri njem, kot je znano, ne meri pojem ob predmetu kot v tradiciji, temveč se od predmeta zahteva, naj ustreza svojemu pojmu (če bi bilo to vse, bi zadel Heideggrov očitek, da tako ostanemo v teoriji adekvacije z obrnjenim predznakom); izstopa tudi ne skozi to — kot se pogosto navaja — da je predmet že notranji moment vednosti (prav zato se z vednostjo zruši tudi vsakokratna resnica), vednost pa je zajeta v gibanju svojega predmeta (kar je druga plat istega) — ta vzajemna reflektiranost je konec koncev še vedno do vrhunca prignana teorija adekvacije, kjer vsak element vsebuje drugega kot svoj del in je kot del vsebovan v svojem drugem, kot v igri dveh zrcal, ki si stojita nasproti, kjer vsako vsebuje in je vsebovano, zrcali in je zrcaljeno. Izstopa torej šele z *das Formelle*, s tretjim, ki prebija vsako spekularno razmerje med subjektom in objektom, njuno bolj ali manj srečno poroko. Resnica je v formi, ki uhaja spoznavajočemu subjektu, čeprav se lahko proizvede le skozi njegovo spoznavno delovanje, skozi nove in nove poskuse, da bi z vednostjo zajel resnico. Razmerje subjekt-objekt — sintagmo najdemo v naslovih del o Heglu — ni dovolj za konceptualizacijo resnice. Srečno ujemanje subjekta in objekta v resničnem spoznanju opusti Hegel že s terminološkim premikom v *Uvodu:* dokler kritizira svoje nasprotnike, kantovsko „naravno predstavo", Fichteja etc., je *das Erkennen* ključna beseda (govor je o *wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist*, o *Erkennen als Werkzeug* in *als Medium*, o *das wahrhafte Erkennen* etc.), brž ko pa razvije svojo lastno izhodiščno pozicijo (strukturo naravne zavesti in metodo izpeljave, ki sledi iz te strukture), pa *das Erkennen* zamenja dvojica vednosti in resnice. Če prinaša pojem spoznanja fantazmo o komplementarnem dopolnjevanju subjekta in objekta, o njuni povezavi v skladno celoto, pa je razmerje vednosti in resnice vselej spodletelo srečanje (cf. Lacan: „... resnica in vednost nista komplementarna, ne tvorita celote. ... Celota je indeks spoznanja (Le tout, c'est l'index de la connaissance). Radio phonie (7). Scilicet 2/3. str. 92-3). Zavest, hoteč proizvesti spoznanje, nerazpokano celoto, naleti vsakič znova le na nesklad vednosti in resnice, in *das Formelle*, ki je „za nas" — ta krhkost sleherne identitete — ni naposled nič drugega kot refleksija tega neuspeha, njegov „pozitivni" rezultat. V neuspehu spoznanja, v zgrešenem srečanju vednosti in resnice že tiči odgovor na uganko resnice.

Osnovna zahteva *Fenomenologije* je na prvi pogled platonska v tem smislu, da mora naravna zavest sama sprejeti vsako resnico za svojo in jo potrditi. Filozofova vednost ne zadostuje, resnico je treba uveljaviti šele pred občim razumom in pokazati, da je že od nekdaj tičala v njem. Ta zahteva je pri Heglu radikalizirana: zavest se mora sama dokopati do resnice, tako da ji mi prav nič ne pomagamo, le skrbimo za formalno navezavo njenega izkustva. Razlika je naposled vendarle neznanska: pri Platonu je filozof tisti, ki nenehoma govori, in sprejemanje filozofskih resnic s strani običajne zavesti se v limiti kaže tako, da filozofovemu sogovorniku ne preostane nič drugega kot sem in tja kakšen pritrdilni medklic: tako je, prav praviš. Za sprejem je dovolj zgolj formalna aklamacija. Pri Heglu je, vsaj načeloma, situacija obratna: naravna zavest je tista, ki opravlja ves filozofski posel, se dokopava do filozofskih resnic, prestaja na sebi mukotrpno izkustvo, filozofu pa ne preostane nič drugega kot da doda svoj formalni: Tako je (kot heglovski monarh, ki nima nobene dejanske funkcije odločanja in mu preostane le pika na i, le *Ich will*). Kot freudovski analitik tudi filozof molči, medtem ko zavest proizvaja svojo vednost — njegova intervencija, usmerjanje itd, bi le spridila napotenost k resnici — in kot analitik tudi on ne stori nič drugega kot uvidi zakonitost, notranjo formalno zvezo v zaporedju, ki je zavesti videti le naključno (vsak nov element ji nastopi „zufälligerweise und äusserlich etwa", str. 79), zaporedje, ki se kaže kot *lawless*, se pred njegovimi očmi pretvori v *lawlike* (cf. (8) Miller: Alghorithme de la psychanalyse, Ornicar? 19). Analitik je tudi po tem, da konec koncev subjektu le vrača njegovo lastno sporočilo v sprevrnjeni obliki — da namreč že ima tisto, za čemer si prizadeva, da je, heglovsko rečeno, pot do resnice naposled vsa resnica. Analitik po tem, da se proces analize zaključi v absolutnem vedenju z momentom, ki je heglovska inačica momenta prehoda (la passe), namreč takrat, ko sam analiziranec (Lacan bi rekel analizant) postane analitik, ko stališče zavesti sovpade s stališčem „za nas" — ne v harmoničnem ujemanju, temveč v spoznanju, da se je vse že zgodilo, da je bila resnica le na poti, da zgrešeno srečanje vednosti in resnice, ki ga je subjekt hotel prevladati, spada k strukturi same resnice in je pogoj njegove subjektivnosti, fantazma ujemanja subjekta in objekta — „realiziranega spolnega razmerja" — pa je prikrivala le manko sredi resnice.

Če smo analogijo potegnili tako daleč, lahko vsaj v enem odločilnem pogledu za konec zabeležimo njeno mejo. Na kratko povedano, Hegel verjame v samoanalizo — v nasprotju z enim osnov-

nih Freudovih uvidov, da v psihoanalizi v zadnji instanci samoanaliza ni možna (tudi t.im. Freudova samoanaliza se je lahko dogajala le v razmerju do nekega subjekta, ki je zanj predpostavljal, da ve, namreč Wilhelma Fliessa, kar je dovolj znano). Hegel sicer ve — na tem je zgrajena vsa *Fenomenologija* — da pot k resnici strukturno nujno vodi preko iluzije (uvid, ki je tudi v srži psihoanalitskega pojma transferja (*Übertragung*), a vendar v celoti zaupa moči refleksije: zavest je že sama drugo od sebe in to je za Hegla dovolj, da seže preko sebe, preko svoje narave, skali sleherni svoj *Ruhe* in *Trägheit* in s tem sproži in vedno znova sproža proces — postopek analize. Filozof, analitik, „fur uns", nastopi le „za hrbtom zavesti" („....was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht", str. 80).

Tu bi se bilo treba lotiti stvari z nasprotnega konca, skozi analizo transferja, te svojevrstne samorefleksije psihoanalitskega početja, njenega poglavitnega gibala in stožerja. A pred tem robom se bomo tukaj ustavili.

Mladen Dolar

(1) Tu se bomo gibali le po zelo omejenem izseku *Uvoda* v *Fenomenologijo* (ki ga citiramo po *Theorie Werkausgabe* 3, Suhrkamp, Frankfurt 1970 (TWA), str. 68-81). Problem različnih začetkov Heglove filozofije, zlasti še začetka *Logike* in razmerja med *PhdG* in sistemom etc. bi zahteval veliko širše obravnave.
(2) Lacan: *Seminar* XI. (v slov. str. 184)
(3) Lacan: *L'envers de la psychanalyse*, inedit.
(4) Adorno: *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt 1974 (stw)
(5) Heidegger: „Hegels Begriff der Erfahrung", v: *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt 1952.
(6) Werner Marx: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Klostermann, Frankfurt 1981.
(7) Lacan: „Radiophonie", *Scilicet* 2/3, Seuil, Paris 1970.
(8) J.A.Miller: „Algorithme de la psychoanalyse", *Ornicar*? 19.

HEGEL: KRŠČANSTVO IN ZLO

Čas je, da zastavimo tako rekoč elementarno, a ključno vprašanje: kaj je na Lacanu zares temeljnega, kaj je tisto, po čemer Lacan ni zgolj „aplikacija" vsakokrat prevladujoče miselne usmeritve na psihoanalizo. Do določene točke ga namreč nedvomno lahko tako beremo: mar ni Lacan petdesetih let v osnovi „aplikacija" fenomenološko-eksistencialne problematike na psihoanalizo, t.j. mar ni njegova temeljna teoretska gesta v teh letih, vnesti v psihoanalizo razsežnost objekta, „subjektivirati" objektivistično-pozitivistično zgradbo psihoanalize, pokazati, kako Simbolno ni nekaj, kar bi lahko brez ostanka objektivirali? In naprej, mar ni Lacan šestdesetih let v osnovi „aplikacija" strukturalnega pristopa na psihoanalizo, mislimo prav iz avtonomije označevalne strukture? Kaj je tisto, kar se kot neko realno jedro upira tovrstnim redukcijam na prevladujoče miselne usmeritve? Danes postaja vse bolj jasno, da ne zadošča ponavljati gesla „nezavedno je strukturirano kot govorica" — radikalnost Lacana je drugje, je v tem, da nam omogoči preko koncepta vrzeli, manka v Drugem (Simbolnem) na povsem nov način misliti razmerje označevalca (simbolne ureditve) in objekta ter s tem vpelje koncept subjekta, ki je povsem tuj temu, čemur pravimo „novoveška subjektivnost". In od tod dobi pomen nanos na Hegla: ta isti prodor se — nemara edinkrat v celotni zgodovini filozofije — že izvrši pri Heglu, in tako imenovani „postheglovski" obrat, pa naj gre za Marxa ali za „iracionalistično" Schellingovo linijo, je zgolj oblika bega, utajitve tega Heglovega prodora. Sklepni moment dialektičnega procesa, „absolutna vrednost", vnese v celotno zgodovino filozofije nekaj nezaslišano novega, t.j. zaznamuje edino mesto, na katerem se filozofija „de-fetišizira", razloči objekt *(a)* od označevalnega ideala, izvrže objekt kot „drek" ter s tem da videti kontistutivno „prazno mesto" simbolne strukture, ki ga je mašil-zakrival objekt. „Absolutna vrednost" se tako izkaže za neko edinstveno subjektivno pozicijo, za neko edinstveno „eksistencialno izkustvo", ki ni zvedljivo ne na tradicionalno-filozofsko ne na znanstveno vednost in ne na kakršnokoli intuitivno „modrost" — primerljiva je zgolj s točko prehoda (passe) kot sklepnim momentom psihoanalize.

Seveda obstoje nešteta mesta pri Heglu, ki se ponujajo običajnemu idealistično-teleološkemu branju, t.j. branju, kateremu se Hegel pokaže zgolj kot „wolfianizem na višjo potenco", kot nekje pripominja Schelling — Dobro kot Obče je tista moč, ki skozi svoje samogibanje poganja zgodovinski tok, pri čemer je zlo zgolj nebistveni, partikularni moment, zgolj eno izmed „sredstev, ki jih

uporablja svetovni duh za realizacijo svojega pojma": „To dobro, ta um v svoji konkretni predstavi je bog. Bog vlada svetu: vsebina njegove vladavine, spolnjevanje njegovega načrta, je svetovna zgodovina" *(Filozofija zgodovine)*. Svetovna zgodovina je torej teodiceja, izpolnjevanje vnaprejšnjega božjega načrta; tisto, kar se nam, našemu motrenju, opazovanju, prikazuje kot zlo, je zgolj abstraktni, partikularni moment, ki pa mu je kot sredstvu zaupana nujna vloga v realizaciji dobrega — tu bi se lahko sklicali na znano teološko prispodobo slike: če jo gledamo iz prevelike bližine, vidimo le nekaj madežev, če pa se postavimo na ustrezno razdaljo, vidimo skladno in lepo celoto; zlo je kot madež, ki mu mi zaradi našega omejenega pogleda ne vidimo pravega pomena, ne vidimo tega, kako prispeva k realizaciji Dobrega, kar je dano videti le božjemu pogledu. In mar ni prav tako tolmačiti Heglov paradoksni diktum v *Filozofiji religije*, da „opazovanje nima do zla zunanje razmerje, marveč *je opazovanje samo zlo*": zlo ni v opazovanem predmetu, zlo je v samem našem abstraktnem, omejenem pogledu, ki sprevidi, kako je to, kar se prikazuje kot zlo, zgolj moment, sredstvo samorealizacije Dobrega, kako madež prispeva k harmoniji celotne podobe...Bog, Absolut, je tu dojet kot bitje zunaj zgodovine, izvzeto zgodovini, bitje, ki ima do zgodovinskega dogajanja zunanje-instrumentalno razmerje „zvijačnosti uma": bog ima najprej svoj načrt, nato pa kot sredstva za realizacijo tega načrta izkoristi zle, egoistične strasti individuov — tako ostaja nedotaknjen in nepoškodovan v ozadju, medtem ko individui v medsebojnem boju, s svojim žrtvovanjem plačujejo tribut za realizacijo božjega načrta:

„Posebni interes strasti je tedaj neločljiv od udejanjevanja občega; kajti iz posebnega in določenega in iz tega negacije rezultira obče. Ravno posebno se bojuje drugo proti drugemu in se deloma uničuje. Obča ideja se ne odpravlja v nasprotje in boj, v nevarnost, ideja je nedotaknjena in nepoškodovana v ozadju. To je treba imenovati *zvijačnost uma*, da namreč pusti strastem delovati zase, pri čemer je to, kar po njih prihaja v eksistenco, prizadeto in trpi škodo. Zakaj to je pojav, katerega en del je ničen, drugi del pa afirmativen. Partikularno je večinoma preneznatno nasproti občemu: individui so žrtvovani in izdani. Ideja plačuje tribut bivanja in minljivosti ne iz sebe, ampak iz strasti individuov." *(Filozofija zgodovine)*

Res, da Hegel takoj v nadaljevanju poudari, da individuov ne moremo opazovati samo pod kategorijo sredstev, da je na njih samih tudi nekaj večnega, božjega (moralnost, nravnost, religioznost), da je torej človek, kolikor je v njem božjega, samo smoter, vendar tudi ta omejitev ne spremeni osnovne podobe končnemu dogajanju izvzetega boga — gre le za to, da je človek tista posebna, odlikovana kreatura, v kateri se križata končno in neskončno, božansko, ki je ustvarjen „po božji podobi". V takšni perspektivi se nam heglovski absolut res prikaže le kot dinamizirana substanca, kot substancialno Dobro, ki se realizira skozi živo gibanje partikularnih, „zlih" strasti in interesov: vsako zlo je tako rekoč vnaprej odpuščeno, upravičeno kot sredstvo realizacije božjega načrta. Da je „substanca subjekt", se v tej perspektivi ponavadi razume takole: substanca ni mrtva, nema občost, substanca — Dobro — se realizira, živi prav skozi nenehno gibanje končnega, skozi rojevanje in umiranje partikularne vsebine. Absolut je celota, ki se reproducira skozi medsebojni boj in žrtvovanje svojih partikularnih momentov, natančneje: Absolut je samo to nenehno gibanje, „samoposredovanje" momentov, ki tvori Celoto kot živi organizem, ne pa kot mrtvi skupek... Nasproti temu lahko nato Schelling očita Heglu, da reducira brezno in grozljivost Zla: Hegel Zlo zvede zgolj na partikularni moment samoposredovanja oziroma samorealizacije občega Dobrega, čemur Schelling zoperstavi veliko bolj radikalno vizijo razcepljenosti samega Absoluta — Zlo ni ukinljivo v občosti Dobrega, koren, vir možnosti Zla je temačna podlaga, osnova, „iracionalni" temelj samega Boga kot Besede, Logosa.

Vse to bi šlo, če ne bi Hegel hkrati zatrdil spekulativno *istovetnost* Dobrega in Zla: „Zlo nasploh, bit-za-sebe, osredinjena vase — in Dobro, tisto Enostavno brez sebstva". Kako torej znotraj orisanega razumevanja heglovskega Absoluta dojeti spekulativno *istovetnost* Dobrega in Zla, ki jo poudarja Hegel? Če odštejemo nesmiselno-zdravorazumsko razumevanje, po katerem Hegel zatrjuje, da je nedolžno dete isto kot pijani oče, ki ga je do smrti pretepel, nežna devica isto kot njen kruti posiljevalec, in kar je podobnih primerov, ki jih najdemo v katoliških moralkah, potem ostanejo tri razumevanja: (1) Dobro in Zlo sta kategoriji končnega, minljivega sveta, Absolut pa je do tovrstnih razlik ravnodušen, v njem je vse isto, v njem so „vse krave črne"; (2) Dobro in Zlo se dojame kot polarnost, kot vzajemna povezanost nasprotij: „istovetnost" Dobrega in Zlega pomeni le to, da ni enega brez drugega, tako kot ni moškega brez ženske, severa brez juga ipd.; (3) Zlo je abstraktni, minljivi moment Dobrega kot vseobsegajoče Občosti, Zlo in Dobro sta istovetna v pomenu dela in Celote — Zlo je del, kolikor se zoperstavlja Celoti, kolikor se abstrahira od Celote. In če hočemo priti do pravega heglovskega pojmovanja istovetnosti Dobrega in Zla, moramo to zadnjo možnost zgolj prignati do *samonanašanja*: če je Zlo del, abstraktni, partikularni moment, kolikor se zoperstavlja Celoti, pa je najvišje, čisto Zlo *sama Celota, kolikor ima do svojih delov negativno razmerje*, Celota, vzeta sama zase, kot zoperstavljena svojim delom. Na teološki ravni je torej absolutno Zlo *sam Bog*, kolikor se vzame kot izvzet, nadrejen svojemu stvarstvu, kolikor ima do svojega stvarstva izključujoč, zunanji odnos — drugače povedano, čisto, absolutno Zlo je natanko Bog, ki ga implicira predstava „zvijačnosti uma", Bog, ki ima do stvarstva instrumentalno razmerje, ki izkorišča individue kot sredstva za svoje vnaprejšnje smotre. Čisto Zlo je judovski Bog, kruti, maščevalni Bog stare zaveze, ki vlada svetu kot vzvišeni, nedostopni Gospodar. Tu se Hegel paradoksno ujame s katari, tu je njegova bližina in hkrati razdalja do njih:

tako kot katarom je tudi Heglu Bog-Stvarnik, Bog-Gospodar (Bog stare zaveze) utelešeno, čisto Zlo. Ie da katari temu Bogu, Gospodarju sveta, upravljalcu življenjskega krogotoka rojevanja in razkrajanja, abstraktno zoperstavijo Boga čiste Ljubezni, čistega Miru, nadrejenega, izvzetega krogotoku življenja, krogotoku materije, strasti, potreb — katari ne vidijo, da sta ta dva Bogova v resnici *en in isti*, t.j. da je absolutno Zlo prav samo Dobro, vzeto v svoji zoperstavljenosti stvarstvu, Dobro, kolikor zniči življenjski krogotok. Absolutno Zlo je sama čista duhovitost, kolikor ima absolutno negativno razmerje do življenjskega krogotoka, kolikor je postavljena kot čista zasebnost, ki izključuje ta krogotok.

To je po Heglu bistveni obrat krščanstva glede na judovstvo: da je kot izvir Zla, kot najvišje Zlo, izkušen sam Bog-Stvarnik, Bog-Oče. Dokaz temu je sam Kristus, njegova križeva pot, njegovo trpljenje in smrt na križu: to je trpljenje, ta smrt, smrt samega Boga, pač ne gre v okvir „zvijačnosti uma", po kateri bi se ideja (Bog) držala varno v ozadju ter plačevala račun za realizacijo svojih smotrov iz strasti individuov — če „križeva pot" kaj pomeni, potem pomeni to, da je tukaj *sam Bog tisti individuum, ki „plača tribut"*. Kristus-Sin s svojo smrtjo na križu poravna račun za razcep med Bogom-Očetom in stvarstvom, za to, da je Bog-Oče čisto, absolutno Zlo. Tu se je treba odpovedati običajnemu tolmačenju Heglovega branja krščanstva, po katerem je Bog-Oče mir substancialne enotnosti, Ljubezni, Dobrega, Kristus-Sin vnese razcep, zaznamuje moment individualnosti, negativnosti, sveti Duh pa pomeni sklepno spravo med obema poloma: ta predstava je povsem neheglovska — vsa poanta je prav v tem, da se sam začetni Bog, Bog-Oče, Dobro, sprevrne v, izkaže za čisto Zlo.

Na temo smrti oz. samožrtvovanja božanstva naletimo kajpada že v številnih poganskih religijah, vendar ima tam povsem drug pomen kot pa v krščanstvu. V poganstvu gre za motiv krožnega ciklusa, smrti (žrtvovanja) in ponovne oživitve boga, ter hkrati za motiv nezadostnosti vsakega utelešenja Boga: smrt utelešenega Boga pomeni, da je Bog transcendentna moč, ki se zapored uteleša v različnih podobah, vendar zavrže vsako teh podob-utelešenj kot nezadostno; smrt božjega utelešenja pomeni torej afirmacijo Boga kot onostranske, nedostopne moči, ki presega vsako svoje utelešenje. Če bi tolmačili križevo pot in smrt Kristusa na križu na homologen način, potem preprosto ne bi imel smisla Sveti Duh, t.j. Sveti Duh bi sovpadel s prvim momentom, z Očetom: smrt na križu bi pomenila nezadostnost, minljivost slehernega utelešenja, pomenila bi afirmacijo Boga kot transcedentne, onstranske moči, ki neskončno presega vsa svoja utelešenja; tako bi prišli do vseskoz poganske predstave o Bogu, ki se uteleša in nato zavrže svoje utelešenje. Toda v krščanstvu se zgodi nekaj povsem drugega: smrti na križu sledi Sveti duh, t.j. Bog po svoji smrti na križu res živi naprej, njegova smrt je res šele začetek pravega življenja — a kje? Hegel je tu povsem ekspliciten: Sveti duh pomeni *religiozno občestvo*, simbolno skupnost verujočih, Kristus živi po svoji smrti v skupnostnem ritualu in v veri občestva (tako tolmači Hegel Kristusove besede, da bo tam, kjer se bosta srečala dva, ki verujeta vanj, on sam navzoč). Lahko bi torej rekli, da se Sveta trojica strukturira kot trojica Realno-Imaginarno-Simbolno: Bog-Oče je Realno, nepredstavljivi-nesimbolizabilni, še-ne-razodeti Bog, grozljiva praznina neimenljive Stvari; Sin-Kristus je Imaginarno, traumatična Podoba trpečega; Sveti duh je Simbolno, občestvo verujočih, ki svojo vero udejanjajo v ritualu. Zato lahko Hegel — na prvi pogled paradoksno — reče, da je tisto, kar v resnici umre na križu, ni neko tostransko, končno, minljivo utelešenje Boga, marveč *na križu umre sam onstranski Bog*, Bog kot neka transcedentna, ne-razodeta, svetu izvzeta in nadrejena moč, Bog-Gospodar (za razliko od poganske smrti Boga, kjer umre prav in zgolj tostransko utelešenje Boga): smrt Kristusa je hkrati smrt samega tistega, kar naj bi Kristus utelešal.

Na tem mestu je bistvenega pomena dojeti razliko med judovstvom in krščanstvom oz. triado grška-judovska-krščanska religija, kot jo konceptualizira Hegel. V običajnem pojmovanju se namreč zadevo dojame tako: grška religija je religija lepote, lepe podobe oz. predstave, božanstvo se v nji izrazi, utelesi v lepem človeškem liku, v nasprotju s tem pa je judovstvo religija besede, vsaka podoba oz. upodobitev oz. utelešenje so prepovedani, bog je postavljen kot čista, nepredstavljiva onstranost, kot transcendentno Eno, strogi Gospodar, na katerega se zgolj lahko obrnemo z besedo; krščanstvo pa bi nato bilo nekak kompromis, ohranjen judovski monoteizem, en sam Bog, hkrati pa njegovo utelešenje v Kristusu vnese moment predstave, upodobitve — tudi če temu kompromisu rečemo „dialektična sinteza", tovrstna razlaga krščanstva povsem zgreši Heglovo intenco. Kar s tovrstno razlago zgrešimo, je namreč povsem drugačen status podobe, upodobitve, utelešenja, v grški religiji in v krščanstvu. Pravo nasprotje ni med grško in judovsko religijo, marveč sta si ti dve bolj podobni kot pa se zdi na prvi pogled, gibljeta se na istem ozadju logike pred-stave (re-prezentacije, *Vorstellung*): v grški religiji je božanstvo predstavljeno v lepi podobi, judovstvo upodobitev sicer prepove, ostaja pa znotraj iste temeljne logike, znotraj logike re-prezentacije, t.j. ohrani distanco med (našo) predstavo in predstavljenim, med podobo in upodobljenim — judovstvo artikulira zgolj zlom podobe, zlom upodobitve *znotraj same logike upodobitve*, t.j. Boga postavi oz. predstavi kot tisto *neupodobljivo, nepredstavljivo*, kot neko absolutno transcendentno, nasebno bitnost, kot nekaj, kar vztraja onstran naših predstav in kar vsaka predstava že izda, popači. Zato bi lahko rekli, da je — če je grštvo religija (lepe) podobe — judovstvo religija *znaka*, prav znaka v nasprotju z označevalcem: znaka, ki pošilja v neko transcen-

dentno, sebi zunanje Označeno. Človek je napoten na transcendentnega, onstranskega, nepredstavljivega Boga-Gospodarja, ni pa že sam Bog v sebi napoten na človeka, nima že sam Bog v sebi nujnosti, da se razodene človeku — prav v tem pa je po Heglu jedro krščanstva kot razodetje religije: kot lepo poudari Hegel, vsebina krščanskega razodetja pravzaprav ni nič novega, t.j. če iščemo *tisto, kar* je bilo s krščanstvom razodeto, bomo nekako razočarani; edina prava vsebina razodetja je *samo razodetje*. t.j. kar se z razodetjem razodene, je nujnost samega razodetja, je to, da razodetje ni nekaj, kar bi se lahko pripetilo ali ne, za kar se bog samoljubno odloči, marveč spada k sami „naravi" boga, tako da bog v nekem pomenu *šele skozi razodetje postane bog*. V tem je „revolucija" krščanstva: da bog ni neka nasebna, onstranska bitnost, ki se nato odloči, da se bo razodel ljudem, marveč *je bog samo to gibanje razodevanja*, razodevanje je „notranje" samemu bogu. V tem je razlika krščanstva od ostalih religij: seveda vsaka religija zase trdi, da se v nji razodeva božja resnica, toda zgolj v krščanstvu nimamo ob „bogu" več opraviti z neko transcendentno bitnostjo, ki bi se razodevala človeku, marveč pridemo do „tavtološke" točke, ko ne moremo več reči, da se razodeva neka razodetju zunanja, onstranska resnica, marveč je resnica samo to razodevanje. Lahko bi z nekoliko ironije rekli, da je krščansko razodetje prva velika zgodovinska formulacija Freudove maksime *„wo es war, soll ich werden"* — tam, kjer je bilo Ono, Bog kot Realno, moram priti jaz, Jezus, t.j. Bog se mora razodeti, če naj bo Bog.

Nekoliko poenostavljeno rečeno, obrat, ki ga krščanstvo izpelje v razmerju do judovstva, je v tem, da razcep med Bogom in človekom, odtrganost človeka od Boga, božjo onstranost glede na človeka, reflektira kot notranji razcep, kot vrzel, kot manko *samega Boga* — Bog, kolikor je onstranost, nadrejena človeku, sam v sebi še ni Bog; zato se mora razodeti človeku, da bi sploh šele postal Bog.(1)

Zakaj je potemtakem smrt Kristusa smrt samega onstranskega boga, ne le smrt njegovega tostranskega-minljivega-končnega utelešenja? Ker je Kristus kot končno utelešenje v človeški podobi, kot podoba boga-človeka, zgolj korelat, protipol onstranskega, transcendentnega Boga, t.j. je še vedno izkušen kot tostranska podoba onstranskega božanstva, kot da je nekje onstran, v nedosegljivi transcendenci, „pravi" Bog-Oče, ki ga Kristus zgolj uteleša. Problem Kristusa pa je v tem, da ni utelešenje, podoba itd. Boga, marveč JE Bog.

Sodba „Kristus — ta konkretni, čutni, končni človek — je Bog" je po svojem ustroju natanko ista kot heglovska postavka „duh je kot": absurdna, nesmiselna sodba, toda v resnici „neskončna", spekulativna sodba, ki se nam prikaže kot absurden nesmisel le, če jo dojamemo iz končne perspektive. Spekulativni pomen sodbe „duh je kost" je v sami njeni nesmiselnosti: sodba „duh je kost" nam deluje kot absurd, ob nji začutimo absoluten nesklad, absolutno negativno razmerje med njenima členoma, med subjektom in predikatom, „duh" (subjekt) pa je natanko ta negativnost, ta absoluten nesklad oz. razcep; skratka, spekulativni pomen sodbe „duh je kost" je v tem, da se skoznjo *spremeni sam pomen „duha"*: najprej gledamo oz. dojamemo duha kot neko substancialno bitnost, ki je v zunanjem razmerju do „kosti" (inertne objektnosti) ter je prav zato neka druga, tej inertni objektnosti zgolj zoperstavljena objektnost, nato pa izkusimo, kako je „duh" (subjekt) zgolj čista negativnost, t.j. sam razcep med „sabo" in kostjo; lahko bi torej rekli, da skoz spekulativni pomen sodbe „duh je kot" umre „duh" kot substancialna bitnost, zunanje zoperstavljena inertni objektnosti. Isto je s sodbo „Bog je Kristus — ta končni človek" oz. s smrtjo tega končnega človeka, Kristusa: z njim „umre" predvsem sama predstava „Boga" kot onstranske, neskončne, transcendentne moči, zunanje končnemu: s smrtjo Kristusa se radikalno spremeni sam pomen „Boga", „Bog" preneha biti substancialna-onstranska bitnost, ki se povnanji v končnem človeku in nato ukine to povnanjenje, in postane ime za samo to gibanje „razodetja". Drugače povedano, smrt Kristusa ni konec razodetja, ne pomeni, da se je Bog spet zaprl vase v svojo onstranskost, marveč je šele smrt Kristusa dopolnitev razodetja, njegovo udejanjenje v religioznem občestvu, v Cerkvi kot resnični utelešeni Besedi.

To je torej krščanstvo v svojem „rezultatu": Sveti Duh kot skupnost verujočih, simbolno občestvo, pripeto na neko traumatično sceno („križeva pot"), ki uteleša manko v Drugem, ki pozitivira praznino, okoli katere se artikulira simbolni ritual.

Tu je bistvenega pomena, da uvidimo, kako podoba trpečega Kristusa, podoba križeve poti kot tista osrednja, fascinirajoča, traumatična podoba krščanstva ni podoba na isti ravni kot grška podoba lepega božanstva: podoba križeve poti je v nekem pomenu „podoba, ki zniči vsako podobo", podoba, ki upodablja tisto nepredstavljivo, v strogem pomenu sublimna podoba. Grška podoba lepega božanstva preprosto upodablja upodobljeno vsebino, podoba križeve poti pa na neki način upodablja, skuša z masivnostjo sebe kot podobe zapolniti, utelesiti *manko, vrzel* upodobljenega Drugega, Boga.

Slavoj Žižek

---

(1)Ta obrat krščanstva glede na judovstvo bi lahko lepo razvili ob razmerju Zakona do želje, ki ga implicira Kristusovo stališče do (judovske, starozavezne) Postave: Kristus — kot je to eksemplarično izpeljano v Pridigi na gori — Postave ne ukinja, marveč k nji še nekaj doda, zaostri jo tako, da jo ponotranji ter hkrati ukine

njeno zrcalno-menjalno obliko. Če pravi stara Zaveza „ljubi svojega bližnjega kot samega sebe", doda Kristus „ljubi (tudi) svojega sovražnika tako kot svojega bližnjega", če pravi stara Zaveza „oko za oko, zob za zob", doda Kristus „kdor te udari po desnem licu, nastavi mu še levo", če pravi stara Zaveza „ne prešuštvuj", doda Kristus „greh je že, če prešuštvuješ zgolj v mislih". Ta premik bi lahko opredelili tako, da stara Zaveza izključi subjekt kot subjekt izjavljanja, t.j. želeči subjekt, nova Zaveza pa natanko znova vpelje subjekt kot želeči, kot subjekt izjavljanja, različen od subjekta izjave. Zato pravi stara Zaveza: „Ne laži!" — smisel te prepovedi je, kot poudari Lacan, izključitev subjekta izjavljanja, t.j. gre za prepoved tega, da bi na ravni *izjave* lagali, kar pa ne izključuje, da ne bi „lagali" (t.j. želeli) na ravni izjavljanja; drugače povedano, kar s to prepovedjo ni zaobseženo, je laž v obliki same (dejstvene) resnice, laž Juda iz freudovske šale, ki prevara tovariša tako, da mu reče, da gre v Krakov tedaj, ko gre res v Krakov, in računa s tem, da bo tovariš to vzel kot namig, da v resnici ne gre v Krakov. Kristus pa v svojo prepoved oz. zapoved pritegne tudi subjekta izjavljanja kot želečega: greh je „ponotranjen", greh je že, če poželim sosedovo ženo, t.j. greh je tudi, če lažem tako, da govorim resnico, ker nemara prav tedaj lažem v čisti obliki, se laž izloči v čisti obliki kot „ponotranjena", kot „notranja intenca", kot subjektova želja v razliki od ravni izjavljenega. — To seveda ne pomeni, da je Kristus to „onstran Zakona", marveč bi bilo treba prav na tej podlagi izpeljati razliko „pozitivnega", „zunanjega" Zakona, omejenega na raven izjave, od Zakona, ki „od znotraj" definira oz. konsituira samo željo, samo pozicijo subjekta izjavljanja: starozavezni Zakon deluje kot prepoved, *zunanja*, zoperstavljena želji, medtem ko Kristusova zapoved subjektu *direktno naloži*, kaj oz. česa naj si (me) želi.

Subverzivnost te Kristusove operacije najlepše izpriča razlika dveh slovenskih prevodov slavnega verza iz Luke 14:26 „Če kdo pride k meni in ne sovraži svojega očeta in matere in žene in otrok in bratov in sester, vrh tega tudi svojega življenja, ne more biti moj učenec." Navedli smo ekumensko izdajo; nov slovenski prevod iz leta 1984 pa glagol „ne sovraži" nadomesti z „daje prednost", tako da se nov začetek glasi „Če kdo pride k meni in daje prednost svojemu očetu..." V komentarju je tak prevod glagola, ki dobesedno pomeni „sovražiti", utemeljen s tem, da v tem kontekstu pomeni „manj ljubiti" — jezik biblijskega izvirnika ne pozna primernika, zato lahko „manj ljubiti" izrazi zgolj s „sovražiti". Kot potrdilo takšnega tolmačenja navaja komentar še verz 18:20 iz istega evangelija, ki zapoveduje spoštovanje staršev: „Zapovedi poznaš: Ne prešuštvuj, ne ubijaj, ne kradi, ne pričaj po krivem, *spoštuj očeta in mater.*" Če bi verz 14:26 brali „sovraži svojega očeta in mater", bi to pač bilo v protislovju z zapovedjo „spoštuj očeta in mater". — Kljub navidezni prepričljivosti te argumentacije pa moramo poudariti, da sta oba prevoda ne le upravičena, marveč ju moramo prav skupaj brati, če se hočemo dokopati do pravega pomena navedenega verza. Gre namreč za temeljno dvoznačnost, ki zaznamuje Kristusovo razmerje do starozavezne postave: Kristus najprej poudari, kako mu nikakor ne gre za spodbijanje zapovedi Stare zaveze, marveč nasprotno za njihovo dopolnitev in celo radikalizacijo — kot je emfatično zatrjeno v Pridigi na gori, ostanejo vse zapovedi v veljavi in Kristus zahteva od svojih vernikov *še več*, t.j. da naj gredo *še dlje v isti smeri.* Past je seveda v tem, da ta „več" oziroma „dlje" naenkrat vzvratno subvertira, zniči, negira, izhodiščno zapoved, ki naj bi jo zgolj dopolnil — dopolnitev, radikalizacija, se na določeni točki sprevrže v svoje nasprotje. V obravnavanem primeru Luke 14:26 bi to pomenilo naslednje: imamo starozavezno zapoved „ljubi očeta in mati" — Kristus k temu doda „saj ne pravim, da ju ne smeš ljubiti, da ju moraš sovražiti, pravim le to, da moraš *bolj* ljubiti mene", pa nas s tem že ujame v svojo past, ker ve, da nas bo ljubezen do njega prej ali slej pripeljala do tega, da bomo morali izbrati njega *zoper* starše in tako zasovražiti starše...

Da gre tu za šolski zgled logike ne-celega oziroma, heglovsko rečeno, „dialektike kvantitete in kvalitete", (kvantitativno) dodatnega elementa, ki naj bi na videz zgolj dopolnil množico z dano kvaliteto, jo sklenil v Celoto, vendar pa jo, čim se doda zraven, subvertira, sprevrže izhodiščno kvaliteto v njeno nasprotje, o tem je kajpada škoda zgubljati besede.

„PO-KLIC" IN RAZMERJE SUBJEKTA DO DRUGEGA

Glede nastanka in razširjenosti samega izraza „poklic" je Max Weber v spisu *Protestantska etika in duh kapitalizma* navedel, da izpričujejo izsledki zgodovinskih študij različnih jezikov in kultur bistveno povezanost izraza „poklic" (v smislu življenjske vloge ali omejenega delovnega področja) s protestantizmom, saj ga srečamo pri vseh pretežno protestantskih narodih, medtem ko to ne velja za narode antike, niti ne za pretežno katoliške narode. Razumevanje poklica kot izvrševanja božje volje naj bi izviralo iz Luthrovega prevoda biblije oziroma, natančneje rečeno, iz pomenskega premika glede na duh izvirnika v prevodu pasusa iz Sirahove knjige (II, 20, 21). Pred tem je bilo zaznano podobno tolmačenje poklica edino v profetskih tekstih enega nemških mistikov, katerega vpliv na Luthra za Webra ni sporen. Kmalu zatem, ko je dobila beseda poklic svoje mesto v sakralni literaturi, se je udomačila tudi v profanih tekstih. Po Webru sta tako pomen besede kakor tudi sama ideja poklica protestantskega izvora, čeprav so ohranjene prepoznavne sledi upoštevanja posvetnega vsakdanjega dela, ki je prisotno v pojmu poklica, tudi v srednjem veku in helenističnem obdobju. V razvoju duha kapitalizma pa vidi Weber vzrok, da se je beseda „poklic" vedno bolj profanizirala.[1]

Če bi nadaljevali v tej smeri, bi lahko rekli, da se je ta proces pozabljanja religioznega prizvoka, ki ga je imela beseda poklic *(Beruf)*, oziroma to, da je današnji sekularizaciji in desakralizaciji zapisani čas zastrl v protestantizmu in še posebej v kalvinizmu razvito pojmovanje *posvetne dejavnosti* kot izvrševanje božjega poklica, dovršil v pojmu „poklic" kot „izrabljeni metafori."[2]

M. Weber v že omenjenem delu *Protestantska etika in duh kapitalizma)* umešča idejo poklica, ki ima v protestantizmu izrazito religiozen pomen, v kontekst protestantske etike. Tu igra poklic vidno vlogo v „scenariju", ki človekovo odrešitev povezuje z izpolnjevanjem določenih dolžnosti do Boga. Izpolnjevanje dolžnosti v okviru posvetnih poklicev in ne beg iz „doline solza" prek preseganja tuzemske etike z meniško askezo: torej izpolnjevanje tuzemskih dolžnosti — tistih, ki izhajajo iz življenjskega položaja vsakega posameznika in ki ravno zato postanejo njegov poklic — predstavlja za človeka najvišji izraz etičnega samopotrjevanja in je neposredni učinek pripisovanja religioznega pomena profanemu, nekultnemu delu.[3] V učenju vseh protestantskih sekt je opravljanje posvetnega dela etična dolžnost vseh vernikov, saj na ta način sodelujejo pri vzpostavljanju božjega kraljestva na zemlji. Ena od novosti, ki jo vpelje protestantizem, je v drugačnem vrednotenju dela glede na odrešenjsko ekonomijo. Za razliko od katolicizma, kjer je bilo delo razumljeno predvsem kot kazen za izvirni greh, ga „protestantska askeza razglasi za poklic, za najboljše in v končni konsekvenci za edino sredstvo, s pomočjo katerega lahko postane posameznik gotov lastnega stanja milosti."[4] Takšno razumevanje je v veliki meri posledica kalvinističnega nauka o *predestinaciji*, katerega korenine segajo do Avguština in židovskega verovanja v „Knjigo življenja". Ta nauk predpostavlja neenakomerno porazdelitev karizme oziroma vnaprejšnjo usodno razdelitev ljudi na izbrane in zavržene. Ta shiza je bila posledica absolutno svobodne božje odločitve, na katero človek ne more vplivati. Če je bila nekomu milost po(do)deljena, je tudi z grešnim življenjem ne moremo zapraviti, če pa je pri pradelitvi ostal praznih rok, si milosti ne more na nikakršen način pridobiti. Fatalizem tega nauka še dograjuje protestantsko zanikanje posredniške vloge cerkve glede možnosti odrešenja. Tako človeku reformacije ni ostalo nič drugega kakor da je sam hodil po svoji poti, nasproti vnaprej določeni usodi.

Pri tem mu ni mogel pomagati niti pridigar, ker lahko duhovno razume božjo besedo samo izbranec; niti svete skrivnosti, ki so samo zunanja podpora, pomožno sredstvo (externa subsidia) vere in ne sredstvo za pridobitev božje milosti; niti cerkev, kajti čeprav izven cerkve ni odrešenja (extra ecclesiam nulla salus), po cerkvi pripadajo tudi zavrženi; niti Bog, ker je Kristus umrl samo zaradi izbranih.[5]

Iz tega položaja posameznikove negotovosti glede njegove izbranosti je nudil kalvinizem dve posredni in medsebojno povezani poti, da si posameznik v vsakodnevnem boju izbojuje subjektivno gotovost v lastno odrešitev.

Na eni strani je bila vsakemu posamezniku naložena dolžnost, da dojema samega sebe kot božjega izbranca in da zavrže vsak dvom o tem, da je med izbranci, kot satansko preizkušnjo, ker je odsotnost gotovosti v lastno odrešitev posledica nezadostne vere in zato nezadostnega dejstva

božje milosti. Da pa bi se po drugi poti pridobila gotovost v lastno odrešitev, je bilo vsem priporočeno kot najprimernejše sredstvo, da neutrudno delajo in gredo predano za svojim poklicem. Delo po-(v)-poklicu je edino, ki razganja religiozne dvome in daje gotovost v lastno odrešitev.[6] Gotovost odrešenja je lahko dosegel posameznik le tako, da se je odzval božjemu *k'icu* in se v svoji *po-klicanosti* prepoznal kot *božje orodje* v racionalno-etičnem obvladovanju sveta. Takemu racionalnemu gospodarjenju s svetom v okviru določenega poklica, ki je bilo dojeto kot izvrševanje od boga zadanih nalog, so služila predvsem praktično usmerjena, prirodoslovna in specialistična znanja. Tej nasprotna: splošna, filozofska in literarna izobrazba je bila ocenjena kot tratenje časa in nevarnost za religijo, ideje o človekovi samozadostnosti in samosmotrnosti, ki so tuje ideji *vokacije* s pripadajočim ji razumevanjem človeka kot božjega orodja, pa kot malikovalska blasfemija.

Že v tem grobem in marsičem pomanjkljivem orisu protestantskega razumevanja poklica v smislu po-klicanosti v delo se nakazuje povezanost med njim in Althusserjevo tezo o „ideološki interpelaciji." Ta teza omogoča vzvratno branje protestantske ideje poklica, ki se na ta način izkaže za tisto vrsto ideološke interpelacije, kjer nastopa Bog kot tisti Subjekt, ki nagovarja oziroma interpelira konkretne individue v subjekte. Ideološka interpelacija in s tem konstitucija individuuma v *subjekt* (središče iniciativ, akter dejanj, za katera je tudi odgovoren, svobodni samodejavnik itd.) se izvrši skozi subjektovo svobodno podvrženje Subjektu. Posameznik kot subjekt je torej vedno že *sub-jekt*, ki pa lahko kot svoboden subjekt sprejme svojo podvrženost le kot svobodno sprejeto odgovornost Subjektu. Althusser ohranja dvoumnost v izrazu „subjekt", ki poleg svobodnega samodejavnika označuje tudi „podrejeno bitje, podložno višji avtoriteti, potemtakem bitje, ki ni v ničemer svobodno razen v tem, da svobodno sprejme svojo podrejenost."[7] Subjekt je subjekt le po tem, da je podvržen polju Drugega, navaja Althusser po Lacanu. Pri tem pa *„jaz*, to se pravi, imaginarno razmerje do realnosti, ne more prepoznati svoje podrejenosti, svoje podvrženosti Drugemu ali Subjektu, saj se tu podrejenost-podvrženost v subjektu udejanja prav *v obliki avtonomije*."[8] Gre, skratka, za spekularno razmerje subjekta do Subjekta, v katerem se konkretni subjekti kot naslovljenci čutijo odgovorne Subjektu (pisano z veliko začetnico), ki jih nagovarja v drugi osebi ednine.

Iz rečenega lahko razberemo, da ideološkost protestantske ideje poklica ni zgolj v tem, da je opravičevala in posvečevala obstoječo delitev dela, marveč tudi v samem ideološkem postopku vzpostavitve subjekta skoz interpelacijo. Ravno prek teze o ideološki interpelaciji, kjer lahko nastopa kot Subjekt, ki nagovarja, tako Bog kakor tudi Narod, Država, Partija, Družba, Resnica ipd., pač glede na ideologijo, v kateri nagovorjenci živijo, je mogoč uvid v to, da so tudi v današnjih poklicih na delu še vedno isti mehanizmi ideološke konstitucije subjektov kot v protestantizmu. Vendar pa se za razliko od protestantizma — za katerega so bile vse družbene dejavnosti pred bogom (Stvarnikom) enake in enako zaslužne in je zato tudi *vsako* delo, ki ga je človek opravljal, že bilo izvrševanje božjega po-klica — danes lahko le opravljanje *določene vrste* del doživlja kot izvrševanje posebnega poslanstva. Tako se poleg duhovniškega poklica, v katerega so npr. lani na Slovenskem vabili z geslom: „Kristus te kliče, ljudje te potrebujejo",[9] govori še o poklicu vzgojitelja in zdravnika. Tudi za sodobne strokovne opredelitve poklica je njegovo bistvo v etični opredelitvi človeka v odnosu do njegove življenjske dejavnosti, za katero je na nek način vnaprej določen ali poklican glede na svoje dispozicije. Za poklic ni določajoča strokovnost — kot npr. za profesijo, ki izraža s strokovnostjo pogojeno pripadnost človeka svojevrstni grupaciji aktivnosti — temveč duhovna vezanost oz. etična obligacija.[10]

Preden pristopimo k obravnavi poklicanosti vzgojitelja kot razmerja subjekta do Drugega, se je potrebno nekoliko zaustaviti ob razliki med Althusserjevo „subjekt — Subjekt" relacijo in Lacanovim razmerjem subjekta do Drugega.

Iz tega, da je za M. Pêcheuxa althusserjanski Subjekt „natanko to, kar Lacan označuje kot Drugi z velikim D", in tega, da je „nezavedno diskurz Drugega", izpelje Pêcheux tezo, da „sta *nezavedna potlačitev* in *ideološka podrejenost* materialno povezani, a ne pomešani znotraj tega, kar bi lahko označili kot *proces Označevalca* v interpelaciji in identifikaciji, proces, prek katerega se realizirajo ideološki pogoji reprodukcije/transformacije produkcijskih razmerij"[11]. Ker pa, kot je pokazal S. Žižek, althusserjevsko polje konstitutivno izrinja celoten sklop problematike subjekta označevalca (neimaginarnega subjekta) in Drugega kot njegovega razsrediščenega mesta, kot reda Simbolnega, „pride Pecheux do nesmiselne zenačitve Lacanovega Drugega — reda Simbolnega — z „univerzalnostjo Subjekta Ideologije", torej Imaginarnega Subjekta, ki nas — individue — interpelira v subjekte."[12]

Razlika je tudi v tem, da z althusserjanskim konceptualnim aparatom ni mogoče odgovoriti na vprašanje, zakaj niso vse interpelacije uspešne oz. zakaj se le nekateri naslovljenci, in ne vsi, odzivajo klicu ideološkega Subjekta in se tako podajo v „prostovoljno sužnost", saj ne tematizira „ekonomije užitka in preseženega uživanja (. . .) kot tistega presežka, ki se proizvede skoz samo „odpoved uživanju" v podreditvi ideološki Zahtevi."[13]

Zato bomo sedaj poskusili narediti korak od subjekta kot učinka imaginarnega prepoznavanja k subjektovemu odnosu do označevalca. V ta namen bi bilo morda mogoče znotraj Lacanove arti-

kulacije razmerja subjekta do Drugega poklicanost umestiti, v „tisti radikalni vozel, kjer se spojita zahteva in pulzija, vozel, ki ga zaznamuje $ ◊ D in ki bi ga lahko imenovali klic",[14] ter je v popolnem grafu želje umeščen v točki kastracije. V tem zapisu ($ ◊ D) zaznamuje prečrtani S subjekta, ki ni sam v sebi nikakršna polna bit, temveč čista razlika in kot tak nima lastnega označevalca, ki se loči tako od potrebe kot od želje; samo razmerje kot proces roba, kot krožni proces, pa algoritem romba, ki zaznamuje dve operaciji, ki *utemeljita* subjekt, tj. odtujitev in ločitev, in ki omogoča branje prečrtanega S kot S v *fading*, v razcepu zahteve. Pri prvi operaciji gre za to, da je *odtujitev* v *vel* kot logični formi združitve. *Vel* določa neka *izbira*, ki pa je le v tem, da omogoči ohraniti zgolj enega od dveh delov, ker bo drugi v vsakem primeru izginil. Lacan ponazori tovrstno izbiro z izbiro med bitjo subjekta in smislom, kakršen vznikne v polju Drugega. Če izberemo bit, subjekt izgine v ne-smislu, če pa obratno izberemo smisel, smisel ostane, toda okrnjen za tisti del ne-smisla, ki je v realizaciji subjekta ravno nezavedno.[15] Tako ta *vel* obsoja subjekt na to, da lahko nastopi samo v razcepljenosti, ki jo Lacan artikulira takole: „Če se subjekt na eni strani prikaže kot smisel, ki ga proizvede označevalec, se na drugi strani prikaže kot *aphanisis*."[16] Vzrok za izginevanje subjekta je treba iskati v binarnem označevalcu, saj

„se subjekt najprej prikaže v Drugem, tako da prvi, unarni označevalec vznikne v polju Drugega in zastopa subjekt za neki drugi označevalec, katerega učinek je aphanisis subjekta. Od tod pride do razcepitve subjekta — ko se subjekt nekje prikaže kot smisel, se drugod očituje kot *fading*, kot *izginevanje*."[17]

Lacanova „odtujitev" je torej bistveno povezana s funkcijo para označevalcev, saj le v primeru, ko eksistirata zgolj dva, pride do tega, da je označevalec to, kar zastopa subjekt za drugi označevalec in kar ima za posledico, da na ravni drugega označevalca subjekt izgine; ko pa obstajajo trije označevalci, postane drsenje krožno.[18]

Izhod iz tega *vel* — ki omogoča subjektu, da se osvobodi afanizičnega učinka binarnega označevalca — je možen preko druge operacije, imenovane *ločitev*, s katero se sklene krožnost razmerja subjekta do Drugega. Ločitev, kakor jo opredeljuje Lacan, se proizvede na mestu preseka, ki vznikne iz prekritja dveh mankov, tj. takrat, ko se manko subjekta prekrije z mankom v Drugem, oz. ko subjekt izkusi svoj lastni razcep kot razcep Drugega, svoj konstitutivni manko kot retroaktivni učinek nekega manka v samem Drugem, ko dojame manko v Drugem kot tisti, zaradi katerega je Drugi tudi *poklical* subjekt k biti na začetku operacije odtujitve.[19] Ta manko v drugem pa je pri nevrotiku poistoveten z njegovo zahtevo, Φ (falus kot označevalec užitka) z D (demande), iz česar sledi, da v fantazmi nevrotika prejme zahteva Drugega funkcijo objekta. Ta fantazma kot opora želje, ki se zvede na ($ ◊ D),[20] po eni strani maskira luknjo v Drugem, po drugi pa s svojim sprevrnjenim učinkom omogoča uvid v to, kako subjekt sam, ko trči ob razdeljenost subjektivnosti, naredi iz sebe objekt neke druge volje oz. instrument volje Drugega glede na razcepljeni subjekt.

Na tej točki je možna navezava na tiste razlage poklica, v katerih je sam subjekt postavljen na mesto objekta v korist nekoga drugega. Kot smo videli, je že za protestantsko razumevanje poklica značilna instrumentalizacija pozicije subjekta, ko se odzove „božjemu klicu" in se prepozna kot njegov naslovljenec. Subjekt je kot „božje orodje" popolnoma podvržen vsemogočnemu bogu, ki nastopa kot Drugi brez manka, kot „kapriciozni" Drugi (ravno „kaprica" je tista, ki po Lacanu vpelje prikazen Vsemoči Drugega), od katerega je, glede na tezo o predestinaciji, popolnoma odvisna njegova usoda.

Nekoliko drugače je to pri vzgojiteljskem poklicu, ko se pozicija in samorazumevanje „realnosocialističnega" vzgojitelja oz. učitelja izraža naprimer z izjavo takega tipa: „Mi smo v prvi vrsti v službi naše Partije in šele potem učitelji za katedro."[21] Učitelj je tu interpeliran subjekt s strani ideološkega Subjekta Partije. Pri tem pa Partije — če izhajamo iz predpostavke, da je že sama stalinska Partija objekt oz. instrument „zakonov zgodovine" — ne gre razumeti kot vsemogočnega Drugega, temveč kot Drugega, ki je že sam podrejen Zakonu, oz. kot Drugega, katerega želja je ukročena skoz Zakon.

V tej zvezi lahko nakažemo še eno nianso razmerja subjekta do Drugega v vzgojiteljskem poklicu, kakor se kaže v enem izmed pedagoških tekstov iz naše „polpreteklosti".

„Vzgojitelj naj ima otroke rad, predvsem pa naj čuti svojo odgovornost do njih, in sicer naj doživlja to odgovornost kot bistven del svoje odgovornosti do naše družbe. Tako zavest odgovornosti naj vzgoji tu učencem; ne nazadnje tudi s tem, da jih navaja, sprejemati in razumevati njegove zahteve kot družbene zahteve. DRUŽBA zahteva, ne učitelj; učitelj te zahteve samo posreduje in konkretizira. (. . .) Tega pa seveda ne smemo razumeti tako, da naj se učitelj skriva za družbene zahteve, da naj prevali svojo odgovornost na druge, češ „od zgoraj" od mene zahtevajo, kaj pa morem za to, oprostite, jaz sem pri tem nedolžen, jaz bi tega sicer ne zahteval. Ne! Vzgojitelj mora utemeljevati učencem zahteve kot družbeno potrebne, da bi jih morda ne razumeli kot sad njegove osebne domiselnosti."[22]

Iz navedenega izstopa precejšnja podobnost med položajem vzgojitelja na eni strani in položajem Sadovega rablja, kakor je opisan v Lacanovem spisu *Kant s Sadom*, na drugi strani. Za Sadovega rablja je njegova dejavnost etična in on v nji, ko jo opravlja kot obsesionalno dolžnost, ne išče nikakršnega lastnega užitka, temveč užitek Drugega, Drugega, za katerega vrši svojo dejavnost, odpovedujoč se vsakršni samovolji, in v razmerju do katerega je v poziciji objekta.[23]

Tudi vzgojiteljeva dejavnost je etična, saj je po tem „vzgojitelj" sploh šele lahko poklic in ne zgolj nekaj drugega (npr. profesija, zaposlitev ipd.), tudi on se odreka samovolji (zahtevi kot svoji domislici) in opravlja svojo dejavnost kot dolžnost do Družbe, v razmerju do katere se njegova

pozicija instrumentalizira. Če mu je v njegovi dejavnosti odtegnjen užitek, pa to še ne pomeni, da ne dosega narcističnega ugodja, saj doseže ugodje ravno s tem, ko opravi svojo dolžnost do Družbe in tako zadovolji zahtevo Ideala-Jaza. S tem doseže, da ga Drugi vidi na način, na kakršen mu ugaja, da ga vidi. Ob primerjavi se tudi izkaže, da nezadostnost običajne pedagoške tematizacije razmerja učenec/učitelj oz. gojenec/vzgojitelj kot „subjekt-objekt" relacije v vzgojnem procesu ni le v tem, da z do onemoglosti ponavljajočim se refrenom o učencu kot subjektu ostaja prikrita teoretsko neeksplicirana pozicija vzgojitelja, marveč predvsem s tem, da se spregleda tistega Tretjega, zaradi katerega vzgojitelj vrši svojo vzgojno dejavnost.

Zdenko Kodelja

[1]M. Weber „Protestantska etika i duh kapitalizma", *Sociološka hrestomahija*, MH, Zagreb 1964, str. 288.

[2]O „izrabljeni metafori" govori J. Derrida v *Beli mitologiji* (J. Derrida: *Marges de la philosophie*, de Minuit, Paris 1972, str. 247—324) v zvezi z genezo prvih filozofemov, ki artikulirajo področje metafizike.

Derrida se je v postavitvi teze o enotnosti metaforičnega in analoškega transferja vidnega v razumljivo bitje oprl na mesto v Heglovi *Estetiki* (§ 3a), kjer je rečeno, da so bili filozofski pojmi najprej čutni pomeni, preneseni v red duhovnega, in da se vzpenjanje k pravemu abstraktnemu pomenu ujema z izginjanjem metaforičnega v začetnem pomenu in s tem tudi pozabljanjem tega pomena, ki je iz pravega postal nepravi. Tam, kjer izginja metafora, vznika metafizični pojem. S tem ko je pojem zamenjal izrabljeno metaforo, je tudi zabrisal sled metaforičnosti. „Metafizika je v sebi sami izbrisala mitični prizor, ki ;o je proizvedel, vendar pa ta ostaja še naprej dejaven, nemiren, izpisan z belim črnilom, neviden in prikrit v palimpsetu." (str. 254) Pojem izrabljenosti pripada po Ricoeurjevem mnenju koncepciji, ki se trudi pokazati brezmejno metaforičnost metafore in ki je naddoločena z geološko metaforo sedimentacije, erozije in brisanja zaradi stalne rabe ter z numizmatično metaforo izlizanosti reljefa medalje ali kovanega denarja: „Te metafore, ki so se izrabile in izgubile svojo čutno moč, ki so kot kovanci z zlizanim reliefom, ki zaradi tega vstopajo v obtok kot kovina in ne več kot denar (Nietzsche), spominjajo na zvezo med jezikovno in denarno vrednostjo (npr. Saussure). Na osnovi formalne podobnosti, pa bi bila ta metafora lahko razumljena kot jezikovna presežna vrednost, ki deluje brez vednosti govorca in to na takšen način, na kakršen postane na ekonomski ravni proizvod človeškega dela hkrati neprepoznaven in transcendenten v ekonomski presežni vrednosti in fetišizmu blaga." (P. Ricoeur: *Živa metafora*, GZH, Zagreb 1981, str. 324—327)

[3]M. Weber, ibid. str. 288, 289

[4]Ibid., str. 298

[5]Ibid., str. 292

[6]Ibid., str. 292, 293

[7]L. Althusser: „Ideologija in ideološki aparati države", v zborniku: *Ideologija in estetski učinek*, CZ, Ljubljana 1980, str. 81.

[8]M. Pecheux: „Diskurz in ideologija(e)", v zborniku: *Ideologija in estetski učinek*, str. 122.

[9]*Družina*, Ljubljana 1984/37, str. 4.

[10]M. Petančić: *Ergodidaktika*, Rijeka 1968. str. 256.

[11]M. Pecheux: navedeno delo, str. 116.

[12]S. Žižek: *Hegel in označevalec*, DDU Univerzum, Ljubljana 1980, str. 216.

[13]S. Žižek: *Zgodovina in nezavedno*, CZ, Ljubljana 1982, str. 160.

[14]J. Lacan: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980, str. 277.

[15]Ibidem, str. 280.

[16]Ibidem, str. 279.

[17]Ibidem, str. 289, 290.

[18]Ibidem, str. 314.

[19]Ibidem, str. 283—285; S. Žižek: *Zgodovina in nezavedno*, str. 315.

[20]J. Lacan: *Ecrits* II, Points, du Seuil, 1971, str. 186.

[21]G. Schies: *Die Diskussion über die Autonomie der Pädagogik*, Beltz Weinhain und Basel 1973

[22]V. Schmidt: *Pedagogika* IV, Ljubljana 1950, str. 359, 360.

[23]J. Lacan: *Ecrits* II, str. 119—148; S. Žižek: *Filozofija skozi psihoanalizo*, DDU Univerzum, Ljubljana 1984, str. 83—99.

SUBVERZIVNA DRUŽINA

Problematika družine, njeno mesto v družbi in odnosi znotraj nje v zadnjih nekaj letih zopet zapolnjujejo pomembno mesto v družboslovni literaturi. Vzroke za to je mogoče iskati v spremenjenih stališčih družbene prakse in družboslovne znanosti do vloge družine pri zadovoljevanju mnogih človekovih potreb, saj je še pred kratkim obstajalo prepričanje, da je družina zastarela, odvečna institucija. K tej spremembi je v znatni meri pripomogla kriza „državne blaginje", ki ji ni uspelo preseči učinkovitosti družinske prakse pri izpolnjevanju nekaterih vitalnih pogojev človekovega preživetja: ekonomska pomoč siromašnejšim članom družbe, varstvo otrok, skrb in nega bolnih in ostarelih, toplina intimnih medčloveških odnosov, ki dajejo zavetje pred krutostjo in hladnostjo zunanjega sveta in podobno.

Takšni razlogi so vzpodbudili številne pisce različnih strokovnih področij in različnih ideoloških naziranj k pisanju o družini. Osrednje področje zanimanja nekaterih avtorjev je odnos družbenih postav (države, političnih strank, političnih gibanj, cerkve, prava, množičnih medijev itd.) do družine, ki ji nemalokrat odmerjajo marginalni družbeni pomen. V to skupino piscev sodi tudi F. Mount, ki v delu *The Subversive Family* kritično osvetljuje zgodovino odnosa cerkve in države do družine (še posebej je oster do nenaklonjenosti marksizma do družine). Smer svoje kritike je usmeril v dokazovanje neupravičenosti obstoja nekaterih mitov, ki krožijo o družini:

— družina, kakršno poznamo danes, t.im. „nuklearna družina" moža, žene in otrok, je „zgodovinska kaprica", nepoznana tako v preteklosti kakor tudi v drugih krajih sveta, izven evropske civilizacije;

— v preteklih dobah so ljudje živeli v velikih „razširjenih" družinah med množico najrazličnejših sorodnikov, industrijska revolucija pa je razbila to polno skupnost in ustvarila izolirano, vase zaprto nuklearno družino;

— za pretekle dobe je značilno, da so poroke med dvema mladima pripravili njuni starši;

— romantično ljubezen so vpeljali trubadurji in je bila omejena na prešuštna razmerja;

— starševska nega in skrb za otroke je izum modernega časa, v preteklosti je mnogo dojenčkov pomrlo, ker so bile matere do njih indiferentne.

Mount meni, da je bilo oblikovanje teh mitov v veliki meri pogojeno s stališči, ki jih je imela oblast do družine. Cerkev in država sta vseskozi določali, kaj je v družini dobrega in kaj je slabega. Cerkev je v svojem najzgodnejšem obdobju učila, da je božji učenec veliko več vreden od ljubečega člana družine. Zanjo je bil zakon inferiorno stanje, izraz človekove ozkosti in sebičnosti, spolni odnos je pomenil nekaj slabega, nečistega: seksualna abstinenca je bila dolžnost vsakega pravega kristjana, duh zla je bil povezan s spolnostjo . . . Popolna vzdržnost do mesa, vina in spolnosti — enkratizem — je s časoma slabela, kajti cerkev si je želela pridobiti čim več vernikov, toda strogi kod ni bil nikoli popolnoma izbrisan. Cerkev je sprejela zakon v svoj uradni ritual šele v 4. stoletju, skupaj še z nekaterimi drugimi poganskimi običaji. V tem času je začela cerkev izvajati svoj vpliv na legalni kodeks: poročenim moškim je bilo prepovedano imeti priležnice, prešuštvo in onečaščenje sta bila strogo kaznovana, ločitev je bila ovirana:

„Skozi stoletja je cerkev prevzela dve nalogi: izoblikovala je koncept krščanskega zakona, ki je lahko preživel v posvetnem svetu, ne da bi bila s tem preveč žrtvovana spoštljivost do neomadeževanosti, in si pridobila kontrolo nad privatnimi in družbenimi institucijami, ki so urejale zakonsko zvezo. V Angliji cerkvi ni uspelo uresničiti svojih zahtev glede posebnih pristojnosti v ženitnih primerih do 9. stoletja. Še cela stoletja so se ljudje poročali brez cerkvenega blagoslova. Hkrati so postajala cerkvena pravila o tem, komu je in komu ni dovoljeno poročiti se, vse bolj pedantna in zadrta. Precej stoletij — ne mnogo manj kot dvatisoč let, kolikor traja samo krščanstvo — je cerkev vršila bolj ali manj popolno kontrolo nad zakonom." (Mount, 19)

Cerkev je videla v zakonu priložnost za greh in zato ga je bilo po njenem mnenju potrebno nadzorovati. Omejevanje izražanja čustev ljubezni pa ni bilo usmerjeno le na spolno ljubezen med možem in ženo, ampak tudi na čustva med starši in njihovimi otroki. Cerkev je priporočala, naj „med starši in otroki obstaja le čustvo prijateljstva, ne pa ljubezni" (Mount 1983: 24). Prevelika navezanost med starši in otroki je pomenila greh, eksces, žalitev Boga. „Očete, ki niso bili dovolj strogi do svojih otrok, so primerjali z opicami, ki ubijajo svoje mladiče, s tem ko jih preveč objemajo in ljubkujejo." (Mount, 26) Takšna in podobna stališča so izražala odpor cerkvenih oblasti do močne, trdne družine, ki je pomenila nevarnost za širšo družbeno skupnost: štelo se je, da je njen prispevek skupnosti majhen. Zahteve cerkve do čustvovanja ljudi so šle celo tako daleč, da je bila starševska ljubezen ocenjena kot bolj nevarna v primerjavi s strastno ljubeznijo med možem in ženo. Skrb za otroke jemlje staršem veliko časa in energije, zato jim ostaja manj časa za izpol-

njevanje dolžnosti do Boga. Družinska sreča ni imela svoje cene: cerkev je učila, da so trpljenje, revščina in smrt poslani od Boga. — Cerkev je pritiskala na družino tudi z bolj pretanjenimi sredstvi; kako je skušala celo z javnim razkrivanjem seksualnih podrobnosti razvrednotiti čustveno težo intimnega družinskega življenja, izpričujejo zapisi cerkvenih sodišč iz 15. stoletja, ki

„pogosto zelo izčrpno opisujejo zakonske spore, ki so se odvijali pred njimi, in prikazujejo dolgoletne vedno bolj uspešne napore cerkve pri ustvarjanju javne, uradno priznane zakonske pogodbe, ki bi jo bilo težko razdreti. . . . Prav tako se moramo otresti ideje, da so bili argumenti teh sodišč po svoji naravi globokoumni in teološki. Preiskave sodišč so bile metodične in prozaične: pogosto so bile brutalno nizke . . . sodišča se niso izogibala neprijetnih podrobnosti, in sicer samo zato, da bi dokazala, ali je med partnerjema obstajalo navzkrižje. V srednjeveških časih je bil najbolj vznemirljiv postopek, ko je cerkveno sodišče v Yorku in Canterburryju poskušalo dognati, ali je moževa impotenca kot podlaga za odobritev ločitve resnična. Sodišče je pooblastilo skupino „iskrenih žena", najpogosteje jih je bilo sedem, da pri moškem vzbudijo spolne želje." (Mount, 75)

Nenaklonjenost cerkve družinskemu življenju se kaže tudi v njenem odnosu do homoseksualcev.

„Strokovnjaki, ki v zadnjem času raziskujejo stališče cerkve do homoseksualcev v srednjem veku, so odkrili, da je bila cerkev do tega pojava, če ga že ni tolerirala, vsaj relativno indiferentna. Kljub temu, da ni bila homoseksualnost nič manjši greh kot heteroseksualni postopki nečistovanja in prešuštva, v praksi ni bila podvržena tako močnim obsodbam in kaznim. Menim, da je bilo to delno zato, ker so nedvomno obstajali in obstajajo tudi danes med duhovščino homoseksualni odnosi, toda gotovo tudi zato, ker homoseksualni odnosi ne motijo toliko cerkvenega življenja." (Mount, 27)

V primerjavi s cerkvijo država ni bila prav nič manj nenaklonjena družinskemu življenju in njegovi sreči. O tem dovolj zgovorno pričajo primeri položaja družine v nekaterih deželah, ki jih Mount navaja: nacistični Nemčiji, stari Prusiji, Angliji in boljševiški Rusiji. V prvem primeru je nacistična oblast vzpostavila nadvse represivno kontrolo nad zakonom in družino v korist rastne perfekcije:

„Celotni Reich je bil hitro organiziran za zatiranje „desnih napak". Zdravnik, ki je podal napačno informacijo, je zgubil pravico do prakse. Vpeljali so vrsto zakonov o zakonski zvezi. Bolni posamezniki so se lahko dali sterilizirati ali pa so jih za to zaprosile same oblasti, zdravniki ali zaporniški upravitelji; osebe, ki so jih obsodili kot seksualne kriminalce, so kastrirali. Zdravim osebam pa sterilizacija ni bila dovoljena. Za poroko je bilo potrebno dovoljenje; prosilci so morali predložiti zdravstveno potrdilo; Nemec ni smel poročiti Žida, mešani zakoni pa so bili zakonsko razveljavljeni. Nacistična država je podpirala „zdrave družine". Mlad moški v kampu in dveleti v vojski. Strokovnjaki, ki so študirali, se niso smeli poročiti do svojega petindvajsetega leta, razen če so bili privatni lastniki. Industrijska podjetja in vladna ministrstva so svarila svoje uslužbence, da samci po šestindvajsetih letih ne morejo več pričakovati napredovanja na delovnem mestu in v zaslužku, če se v nemški družbi ne potrdijo kot možje in kot očetje." (Mount, 31)

Podobni predpisi, kdaj in koga poročiti, so obstajali tudi že v Prusiji.

„Blagoslov duhovnika ni bil dovolj. Tudi oblast je morala dati svoje privoljenje. Edikt iz leta 1739 je v plemstvu prepovedoval poroke s kmečkimi hčerami. V Wütembergu se v 18. stoletju pohabljenci in slepi niso smeli poročati. Rokodelci so morali najprej opraviti vajenstvo. Študentom različnih inštitucij ni bila dovoljena poroka, dokler niso diplomirali, celo dokler se niso zaposlili. Nikjer v protestantski Nemčiji se ni bilo mogoče poročiti brez privoljenja staršev, kakor je to predpisal Luther." (Mount, 32)

Tudi v Angliji so obstajale podobne omejitve. Vojaki se niso smeli poročati brez dovoljenja glavnega oficirja, mlajšim od osemnajst let ni bila dovoljena poroka brez privolitve staršev in podobno.

„Te omejitve pa niso nič v primerjavi s tisto prisilo, ki so jo morali ob poroki prenašati nesvobodni kmetje v fevdalnem sistemu. V celi Z. Evropi se ljudje niso smeli poročati izven fevda, ki so mu pripadali, ali družine brez gospodarjevega dovoljenja. Gospodar je lahko in je dal negativni odgovor, predvsem v primerih, ko so se podložniki želeli poročiti izven njegovega fevda, ker je to pomenil odliv delovne sile z njegove zemlje. Starši, katerih otroci se niso držali pravil, so bili za to odgovorni. Potrebno je bilo plačevati težke „predporočne" davke. Gospodar je neizogibno določal poročne takse za vsako kmečko hčerko, ki se je možila v fevd ali zunaj fevda. Odprava teh obveznosti in taks — ključni pokazatelj hlapčevskega statusa — je bila ena glavnih zahtev osvobajajočih se kmetov." (Mount, 32)

Ob tem primeru pa Mount še dodaja:

„Paradoksalno, toda iz teh obveznosti in taks lahko izpeljemo naš prvi dokaz, da so se ljudje poročali iz ljubezni. Ker so bile običajne legalne in finančne ovire za „poročanje ven" tako ostre, bi bilo pričakovati, da bi to na pol sestradane kmete odvrnilo od takšnih poskušanj. Toda poroke take vrste so bile pogost pojav in zelo nepriljubljene pri fevdalcih.". (Mount, 32-3)

Še posebej represivna pa je bila kontrola nad družino po Mountovem mnenju v Sovjetski zvezi v prvem obdobju po revoluciji. Mnogi predstavniki nove sovjetske oblasti so se zavzemali za vpeljavo svobodne ljubezni, ki je imela oporo v teoriji o kozarcu vode: 1. seks je gola zadovoljitev fizioloških potreb tako kot pitje kozarca vode, 2. družina je proizvod meščanskega egoizma in mora zato odmreti, nadomestile pa jo bodo javne organizacije. V zgodnjih tridesetih letih je Lunačarski, komisar za izobraževanje, zapisal:

„Zdaj je naš problem odprava gospodinjstev in osvoboditev žensk skrbi za otroke. Bilo bi idiotsko, če bi ločili otroke od njihovih staršev s silo. Toda ko smo v naših ljudskih hišah dobro organizirali otroške oddelke, jih povezali z oddelki za odrasle preko ogrevanih galerij, ki zadovoljujejo zahteve po vzdušju, ni nobenih bojazni glede pristanka staršev, glede njihovega prostovoljnega pošiljanja otrok v te oddelke, kjer jih bodo nadzorovali usposobljeni pedagoški in medicinski delavci. Ni dvoma, da bodo pojme „moji starši", „naši otroci", nadomestili pojmi „stari ljudje", „otroci" in „dojenčki„."

Vse do poznih tridesetih let se je sovejtska oblast s številnimi zakoni trudila zlomiti odpor družine, ko pa ji to ni uspelo, se je — tako kot krščanska cerkev — odločila za kompromis med svojo ideologijo in tradicijo družine, s čimer je družino sicer priznala, vendar za ceno, da je nad njo vzpostavila čimvečjo državno kontrolo.

Družina in zakon kot neodvisni instituciji tako nista bili po volji niti cerkvi niti državi. Ta ugotovitev Mountu služi kot izhodišče za zavračanje vseh mitov, ki obstajajo o družini.

Mit o monogamni družini kot „zgodovinski kaprici„ so, kot trdi Mount, pomagali ustvariti tudi klasiki marksizma, predvsem Engels z *Izvorom družine, privatne lastnine in države*. Na osnovi takratnih antropoloških dognanj, pri čemer gre največji delež pripisati Lewisu H. Morganu in njegovima sodobnikoma Bachofenu in Lubbocku, je Engels postavil zgodovinski vzorec razvoja primarnih človeških skupnosti (skupinski zakon v promiskuiteti, matriarhalni paritveni zakon, patriarhalna razširjena družina, meščanska monogamija in šele nato integracija zakona in ljubezni), katerega osnovna teza je, da bo monogamijo ali nuklearno družino v nadaljnjem razvoju družbe zamenjala skupnost dveh, ki bo temeljila izključno na čustvu ljubezni, kar so Engelsovi nasledniki praviloma razumeli kot ukinitev družine. Kasnejša antropološka raziskovanja (Malinowski, Radcliff-Brown, Lowie in drugi) pa so pokazala, da so bili sklepi Morgana in njegovih sodobnikov o plemenskih običajih in institucijah povsem neutemeljeni, ker so nekritično aplicirali evolucijsko teorijo na razvoj človeške družbe in človekovega psihičnega ustroja. Stališče teh kritikov je, da se je družina pojavila že pred plemenom in klanom ter da je prevladujoča človeška skupnost. Mount navaja stališče R. H. Lowica:

„Obrnitev tradicionalne zaporednosti je najzanesljivejši sklep v moderni etnologiji . . . Seksualni komunizem kot stanje, v katerem se nahaja posamezna družina, ni v preteklosti nikjer obstajal, argumente za njegov nekdanji obstoj moramo zavrniti kot neustrezne. . . . Upravičeno lahko trdimo, da je kljub vsem drugim oblikam skupnosti individualna družina povsod pričujoča družbena enota. Ni pomembno, če so zakonska razmerja stalna ali minljiva; če obstaja poligamija ali poliandrija ali seksualna ljubezen; če so okoliščine zapletene zaradi prisotnosti nekaterih, ki ne sodijo v naš družinski krog: najpomembnejše dejstvo je predvsem to, da mož, žena in nedorasli otroci vsepovsod predstavljajo enoto, ločeno od ostale skupnosti."

Mount je ob tem tudi prepričan, da je v primeru družine težko govoriti o „vzorcu linearnega razvoja", in da med ekonomskim razvojem in družinsko strukturo ne obstaja nenehna povezanost. Tudi mit o razširjeni družini kot prevladujoči obliki skupnega življenja ljudi do industrijske revolucije je za Mounta vprašljiv. Pri tem se opira na nekatere raziskovalce zgodovine družinskega življenja: G. M. Mundocka, Petra Lasletta, Alana Macforhina, Emmanulella Le Roy Laduriea, katerih raziskave so pokazale, da je nuklearna družina univerzalna in standardna oblika človeških skupnosti, da je družinska struktura, kot dokazujejo različni pokazatelji: število, starost, spol in generacijska sestava, v vseh znanih družbah v zgodovini sveta enaka.

„Čustvo, tradicija ali uradna moralnost lahko predpisujejo drugačne tipe gospodinjstev. Možno je, da obstaja tradicija, po kateri zakonski pari z otroki skrbijo za svoje starše, ko jih sprejemajo v svoje domove kot častne goste; toda v mnogih družbah je bila takšna tradicija bolj častna izjema kot splošno pravilo, zaradi preprostega razloga, ker mnogi pari niso premogli vzdrževanja svojih staršev. Večina starih ljudi je umrla osamljeno, v ubožnicah ali v veliki revščini.
V nasprotju z ljudsko modrostjo so šele od industrijske revolucije dalje in predvsem v industrijskih mestih začeli zakonci v večjem številu živeti s svojimi starši. Razširjena družina, vsaj v Zahodni Evropi, je moderna tvorba." (Mount, 54)

Razširjena družina se je pojavila zaradi ekonomskih razlogov. Z rednim zaslužkom so delavci lahko in lažje preživljali svoje starše, ti pa so jim varovali otroke in opravljali druga gospodinjska dela. Po drugi strani pa so otroci lahko ostajali dalj časa doma kot v ruralnih in predindustrijskih področjih, ker so s svojim zaslužkom prispevali k družinskemu proračunu. „Kljub barbarstvu in ropanju, značilnima za industrijsko revolucijo, ji ne moremo očitati, da je ločila družine." (Mount, 55)

Na mit o razširjeni družini se rado navezuje verovanje, da so v preteklosti vsi ljudje živeli v harmoničnih skupnostih, si bolj pomagali in bili drug do drugega bolj neposredni in dostopni, da ni bilo zasebnosti — željo po zasebnosti je bilo razumeti kot anti-socialno —, da so naši predniki živeli vsi skupaj v enem prostoru, spali v skupni postelji in opazovali drug drugega pri opravljanju vseh telesnih funkcij brez sramu ali zadržanosti.

„Ta mit se je obdržal, delno zaradi predstave, da so vsi ljudje živeli v velikih plemiških dvoranah. Toda v resnici je bila na Zahodu prevladujoče prebivališče povprečne družine koča ali koliba. Še več, celo v tistih primerih, ko so bila prebivališča tesno postavljena skupaj ali bila del iste strukture — meksikanski stopničasti stolpi, moderni stanovanjski bloki — ne moremo sklepati, da je bil tam občutek zasebnosti kaj manjši.

Pravni zakoni v preteklosti — Angleško civilno pravo, Nemška „ogledala" pravice, Rimsko zasebno pravo — so bili močno prežeti z občutkom privatnega teritorija." (Mount, 56—7)

Mountu pri tem ne gre za dokazovanje, da je današnje življenje manj privatno kot je bilo življenje pred petsto ali tisoč leti, ampak želi pokazati, da so „mnogi primeri o javnem, družbenem življenju, ki smo ga izgubili, do neke mere nezanesljivi." (Mount, 57)

Eden takšnih primerov, ki ga navaja, so slovesnosti ob družinskih porokah, in sicer, da se je v srednjeveških vaseh takšnih dogodkov udeleževalo širno sorodstvo in sosedstvo, danes pa se ob takšnih priložnostih zbere le ožji družinski krog. Toda

„v srednjem veku je bila poroka obče priznana kot zasebno praznovanje, kljub slabi volji cerkvenih avtoritet. Revščina in slabe prometne povezave so preprečevale srednjeveškim družinam pogostejša in številnejša srečanja. Ekonomski faktorji so narekovali veliki večini prebivalstva, v nekaterih deželah pa manjšini, da so namesto v velikih in živahnih vaseh živeli v raztresenih naselbinah ali osamljenih kmetijah in kočah. Seveda pa je mogoče v vseh ruralnih družbah, vključno z današnjimi, najti primere vaških praznovanj, vaške solidarnosti in vaškega moralnega in družbenega pritiska na mladino; ples okoli mlaja navdušuje folkloriste in antropologe. Toda razumevanje teh praznovanj, kakorkoli so že pomembna za vaško življenje, kot bistvene in najpomembnejše stvari v življenju individuov je le gola namišljenost." (Mount, 57)

Tudi za mit, da so se ljudje poročali le zaradi denarja in drugih materialnih koristi, da je zakon iz ljubezni produkt „sentimentalne revolucije" 18. stoletja, Mount navaja vrsto protiargumentov, in sicer, da je bilo ljudstvo „že" v elizabetinskih časih nenaklonjeno prisiljenim zakonom, zakonom zaradi denarja in obravnavanju žensk kot gole lastnine. . . . Pripravljene zakone se pogosto povezuje z zelo zgodnjim vstopom v zakon, najpogosteje v srednjem najstništvu. Vendar že eden prvih angleških župnijskih registrov iz leta 1538 izpričuje, da so se moški in ženske poročali v srednjih in poznih dvajsetih letih." (Mount, 67) Trditev o zakonih brez ljubezni je težko sprejeti tudi zato, ker je bila ključ pri kontroli porok tudi lastnina, iz česar sledi, da so imeli otroci nižje na ekonomski lestvici večjo svobodo pri izbiri. Ker je bilo vedno več revnih kot bogatih, je bil „pripravljen" zakon bolj izjema kot pravilo, saj revni največkrat niso imeli časa ponujati razen sebe.

Mount tako meni, da bi bilo mogoče „pripravljene" veze sprejeti le za plemstvo, vendar tudi v tistih krogih ni šlo vedno za to. Tudi med višjimi sloji je bila poleg dobre partije željena ljubezen, zato je težko verjeti, da med zakonci do 18. stoletja ni bilo čustva strasti.

Prav tako je težko verjeti v mit, da so romantično ljubezen vpeljali šele trubadurji v 11. in 12. stoletju, in da je bila omejena le na prešuštna razmerja. Prepričanje, da pred srednjim vekom težko govorimo o individualni seksualni ljubezni in da se je ta najprej pojavila na dvorih kot prešuštvo, ime po Mountovem mnenju izvor v srednjeveških pesmih, ki idealizirajo prešuštvo kot

„edini pravi izraz seksualne ljubezni. Vendar ni bilo. Ljubezen so prikazovali v nedolžni, komični ali moralni obliki, takšni, kakršna je bila prepovedana ljubezen.

Literatura je seveda nezanesljivo vodilo skozi življenje. Vprašljive so posplošitve o tem, da se je obseg prešuštva v romancah 14. stoletja ujemal z obsegom le-tega v realnem življenju 14. stoletja. Toda mit trubadurstva se opira na dokaze preživelih srednjeveških tekstov in na teh dokazih je potrebno ta mit ovreči.

Največ dokazov, ki so jih uporabili Lewis in drugi pri dokazovanju prešuštva kot edine prave strasti, pripada Andreasu Capellanusu in Cretien de Troyesu, katerih pisanje je bilo precej ironično. Njihov namen je bil zabavati in izzivati, ne pa postavljati resnična stališča o medsebojni povezanosti ljubezni in zakona. To je ravno tako, kot če bi duhovito opazko današnjega človeka o svoji tašči sprejeli kot napotilo za njegov pravi odnos do ženine matere." (Mount, 98)

Mit o indiferentni materi, ki je omenjen kot zadnji, je po Mountovem mnenju najmočnejši. To je mit o odnosu med starši in otroki v tradicionalni družbi, ki ga zastopa tudi E. Shorter v *Ustvarjanju moderne družine*.

"Pravo materinstvo je izum modernizacije. V tradicionalnih družbah so bile matere do razvoja in sreče svojih še ne dveletnih otrok popolnoma indiferentne. V moderni družbi pa jim sreča njihovih majhnih otrok pomeni največ."

Shorter to svojo trditev utemeljuje predvsem na podlagi ravnanja mater z otroci, pri čemer je njegov kriterij izključno higienski: v tradicionalnih družbah so matere delale mnogo napak, otroke so prepuščale dojiljam, povijale so jih s trakovi, tako da se sploh niso mogli premikati, niso se zavedale, kakšen pomen imata dojenje in čistoča za otroka . . Ni mogoče zanikati, da so bila takšna ravnanja nepravilna, toda to ni zadosten razlog za trditev, da matere niso skrbele za svoje otroke, meni Mount. Prav tako je prepričan, da ne zadošča argument, da je bila zaradi materinske indiferentnosti množica otrok prepuščena v oskrbo sirotišnicam: zaradi težkih ekonomskih razmer je bila to pogosto edina možnost za preživetje. Kot pomemben dokaz za slabe matere se razglaša tudi kratko in šibko žalovanje za umrlimi otroki, vendar pa je pri tem treba upoštevati, da je bilo težko nenehno govoriti v jeziku žalosti, močnih čustev, posebno kjer je bila žalost nenehno prisotna.

Poleg Shorterja Mount kot zagovornika mita o indiferentni materi kritizira tudi Loyd de Mausea, znanega po delu *Zgodovina otroštva*, v katerem je predstavil evolucijo odnosa med starši in otroki, in sicer, da ta odnos pomeni neodvisen vir zgodovinskih sprememb. Podobno kot se dogaja v

psihoanalizah, se generacije staršev, ki si sledijo ena za drugo, „vračajo" v psihično stanje svojega otroštva in tako začenjajo tekom stoletij razumeti svoje otroke in z njimi simpatizirati ter postopoma zboljšujejo ravnanje do njih. To svojo tezo je de Mause podkrepil z mnogimi primeri skrajno grobega ravnanja z otroki: ubijanja, pretepanja, mučenja, spolnega zlorabljanja, zanemarjanja njihove higiene in podobno. Na osnovi takšnega dokaznega gradiva je izdelal vzorec zgodovinskega napredka od brutalnega do subtilnejšega ravnanja staršev z otroki (Detomorilstvo — značilno za antiko, Zanemarjenost — srednji vek, Socializacija — 19. in začetek 20. stoletja, in Pomoč — značilnost današnje dobe). S takšnim progresivnim modelom pa se Mount ne strinja in pravi:

„da vsebuje določene pomanjkljivosti. Prvo; dokazi, ki jih de Mause ponuja, sodijo med različne tipe starševskega ravnanja. Ne uspe mu razločevati med pravimi ali dobrimi ravnanji staršev z otroki, ki so se jim takrat zdela pravilna, npr. povijanje in telesna kazen, dejanji, ki so se zdela sestradanim staršem skrajno sredstvo, kot zapuščanje in prepuščanje otrok sirotišnicam, in tistimi ravnanji, ki so jih v njihovem času imeli za napačna in kriminalna, kot sta nesmiselna surovost in seksualno trpinčenje." (Mount, 118)

Kot svoj protiargument navaja Mount razmere 19. stoletja:

„nove oblike domačnosti, naklonjenost izobraževanju, napredek javnega zdravstva in otroškega varstva; ali zaposlovanje otrok v tovarnah, prepuščanje tisočev otrok pocestni prostituciji, siromašni predeli mest, polni bede in bolezni, stroga viktorijanska patriarhalna družina." (Mount, 119)

in se pri tem sprašuje, če niso dela Aristotela in Galena ter mnogih drugih antičnih piscev o otrocih dovolj zgovoren dokaz o obstoju filantropičnega obnašanja že pred uradnim priznanjem letega v 19. stoletju. „Ni preprosto določati datumov, ko so ljudje bolj zavzeto začeli skrbeti za otroke." (Mount, 119)

Bistven razlog za napačno interpretiranje odnosa staršev do otrok je po Mountovem mnenju tudi neustrezen izbor dokaznega gradiva, virov. P. Aries, znan socialni zgodovinar otroštva, je za dokazno gradivo svojih interpretacij o zanemarjenosti otrok v srednjem veku izbral knjige, slike, kipe, obleke, igre in izobraževanje. Ideja, ki se pri tem izpostavlja, je, da so

„v srednjeveški umetnosti otroci predstavljeni kot pomanjšani odrasli, gola slaba kopija odraslih, brez kakršnekoli zaobljenosti in mehkobe otroškega telesa. Iz tega potem sklepamo, da so bili v tistem času ljudje nesposobni realno gledati na otroke, ker niso imeli pojma o otroštvu, . . . pričakovali bi, da bo obstajal velik časovni prepad med realističnim prikazovanjem odraslih in otrok. Toda ali obstaja? V Nacionalni galeriji portretov v Londonu se nahaja portret, ki predstavlja podobo kralja Edvarda VI, ko je imel osem let, ki pa se zdi prav tako realističen kot portret njegovega očeta kralja Henrika VIII, ali portreti njegovih mladih polsestra . . . Gotovo je, da spremembe, ki jih proučujemo, nimajo veliko opraviti z zgodovino otroštva, ampak predvsem z zgodovino umetnosti." (Mount, 143)

Kajti v 16. stoletju so slikarji slikali otroško figuro z enakim znanjem kot odraslo figuro.

Vzrokom za napačne predstave o preteklosti družinskega življenja je Mount posvetil celo poglavje: *Kje se zgodovinarji motijo?* Za največjega krivca napačnih predstav o preteklosti proglaša cerkev, saj je največ podatkov, ki jih imamo o srednjem veku, cenzurirala ravno ona — ves tisti čas so bili pisarji razen redkih izjem menihi. Na obsežnem seznamu prepovedanih zapisov so se med drugimi znašle tudi „opolzke" pesmi, ki so bile v resnici ljubezenske pesmi.

„Cerkveni dekreti, ki so prepovedovali ples ob pesmih, najlepše dokazujejo, da so takšne plesne pesmi obstajale na kontinentu že pred normansko osvojitvijo. Tudi v Britaniji imamo podobne ostanke „negativnih dokazov", ki potrjujejo obstoj celega niza ljudske poezije iz 12. in 14. stoletja, ki je danes skoraj v celoti izgubljena." (Mount, 124) „. . . in še celo po odkritju tiska je bilo malo možnosti za obnovitev ljudske literature, ker so bile vse knjižnice cerkvene, kljub temu, da je bila precej obsežna. Pred 16. stoletjem imamo zelo malo del, ki bi nam govorila o resničnem okusu takratnih ljudi." (Mount, 125)

Pri interpretiranju preteklosti imajo zgodovinarji težave tudi zato, ker so dokazi, do katerih pogosto prihaja, razne oblike prisile, ki sta jih cerkev in posvetna oblast nalagali ljudem. „Cerkev in država sta poskušali razvrednotiti ali zatreti vse aktivnosti, razvedrila in zvestobo ljudi, ki bi jih lahko odvračale od religioznih in civilnih dolžnosti." (Mount, 128) Država je s svojimi davki in odredbami določala, kdaj so se ljudje poročali, če so ostali doma pri svojih starših, kakšna je bila struktura gospodinjstva in podobno. Zgodovinarji se motijo, pravi Mount, zato, ker ne razlikujejo dveh povsem različnih stvari: zgodovine tistega, kar so bili ljudje prisiljeni početi ali se je od njih pričakovalo, in zgodovine tistega, kar so ljudje želeli početi. V takem kontekstu se število zapuščenih otrok v sirotišnicah interpretira kot indikator starševske indiferentnosti, ne pa kot posledica splošnih družbenih pogojev, ki ustvarjajo revščino in bedo. Podobna logika nastopa tudi v trditvi, da je delavski razred sčasoma spremenil svoj odnos do čistoče, da je bila značilnost delavstva indiferentnost do čistoče, da pa se je to zdaj spremenilo v navdušenje za njo. „Ne moremo govoriti, da je delavski razred razmišljal o kopalnicah, ko jih ni imel." (Mount, 134) — Mount ugotavlja, da vzroki za napačno interpretiranje zgodovine tičijo tudi v tem, da večina dokazov govori o višjih družbenih slojih, o revnih, ki so tvorili večino prebivalstva, pa zelo malo.

„Vse preveč se primerja zakonske običaje kraljev in plemstva v srednjem veku z običaji veletrgovcev in druge buržoazije 19. stoletja, vse to pa se primerja z navadami „navadnih ljudi„ dvajsetega stoletja. Tipe ljudi, ki so se vedno poročali zaradi javnih, finančnih ali dinastičnih ambicij, se primerja s tistimi ljudmi, ki se zaradi takšnih razlogov nikoli niso.

Eden izmed najpogosteje uporabljenih virov za ugotavljanje stališč Francozov do spolnosti in vzgoje otrok v 17. stoletju je dnevnik, ki ga je napisal Heroard, zdravnik mladega Louisa XIII. Aries je ta vir uporabil kot dokument za svojo teorijo o odraščanju otrok v preteklosti in o pomanjkanju predstav o otroštvu vse do današnjih dni. Vendar že branje današnjih spominov in biografij kraljevskih oseb dvajsetega stoletja zadošča za ugotovitev, da so princi v svojem otroštvu neizogibno deležni takšne pozornosti, kot je ni noben navaden odrasel človek. Obkrožajo ga skrbni dvorjani, ki nimajo kaj drugega početi kot uživati v njegovih igrah, ali pa jim je to pravzaprav naročeno. Princi se od nas razlikujejo. V vsakem primeru so tipična redkost." (Mount, 136—7)

Za napačna sklepanja o družini so krive tudi napake zgodovinarjev. Danes se veliko govori o nasilju nad otroki, pri čemer glavne obtožbe letijo na družbene službe, da ne intervenirajo ob pravem času in da dovoljujejo, da se takšna ravnanja vsak dan bolj širijo. Toda takšne govorice, pravi Mount

„ne kažejo na porast splošnega brezčutja, ampak prej na večjo občutljivost in skrb za dobro otrok; celo statistike, ki kažejo na porast poškodovanih otrok, lahko zavrnemo kot neustrezno metodo za razkrivanje tega pojava; danes imamo več zdravnikov in socialnih delavcev, katerih obveznost je opazovanje poškodovancev. Tujcem ali zanamcem bi se lahko dozdevalo, da postajajo britanski starši vsak dan bolj brutalni. Ne bi opazili, da so bili časopisi v preteklem stoletju najverjetneje manj pozorni na pretepene otroke, seveda ne, ker je bilo teh primerov manj, ampak zato, ker si ljudje niso predstavljali, da bi takšno ravnanje lahko preprečili." (Mount, 138)

Zato je težko ugotoviti, ali je neka praksa v določenem zgodovinskem obdobju nova ali ne. — Kar Mounta moti pri zgodovinarjih, je tudi njihovo mnenje, „da lahko vidimo dlje od naših prednikov, kljub temu da so bili veliki ljudje, ker „sedimo na njihovih ramenih" " (Mount, 139). Takšno prepričanje izhaja iz 18. stoletja, ko so zgodovino pisali filozofi (Voltaire, Condorcet in drugi), kar so počeli s precejšnjim optimizmom. Veliko število tehničnih inovacij je vplivalo na historiziranje vsake stvari, ki so se je lotili.

„Vsaka družbena institucija, vsaka molekula krvi, kože, zemlje in zraka se razvija. Marx, Darwin, Morgan, Macaulay, Maine in Mill so bili zanesenjaški ustvarjalci napredno razvijajočega se projekta na svojem področju.

Večina mitov, o katerih smo govorili, izvira iz druge polovice 19. stoletja. V bistvu so to viktorijanski miti, ne glede na to, da je bila njihova akademska dovršitev izvedena mnogo pozneje. Stališče zgodovinarjev, ki spremlja vsak mit, je strogo linearno progresivno; družbene institucije, kot sta zakon in družina, napredujejo od preprostih „primitivnih" oblik do višjih, bolj kompleksnih oblik — ni nujno, da prinašajo več sreče, so pa bolj civilizirane." (Mount, 139—140)

Mountu se zdi neustrezna, celo nevarna metoda sklepanja na zgodovino iz zgodovine nečesa drugega. Tu je predvsem kritičen do Ariesa, ki o zgodovini otroštva ni sklepal iz tistega, kar so ljudje neposredno povedali ali zapisali o ravnanju in vzgajanju otrok, ampak iz drugih stvari. „Aries nam na primer pripoveduje, „Analize ikonografije nas vodijo do zaključka, da je bil koncept družine v srednjem veku neznan, da se je pojavila v petnajstem in šestnajstem stoletju, in da je svoj polni izraz dosegla v sedemnajstem stoletju." Ikonografija je tako ključ, ki odpira skrivnosti o družini." (Mount, 142)

Kot vidimo, je Mountova *Subverzivna družina* vseskozi precej kritično naravnana do „sovražnikov družine" in do tistih, ki so prispevali k oblikovanju mitov o družini. Kritika pa se lahko dotakne tudi njegovih razmišljanj. Kljub zanimivemu in pestremu izboru gradiva, s katerim razkriva stare resnice v novi luči, je v nekaterih trditvah nezanesljiv in preenostranski. Za nekatera mesta bi se lahko reklo, da so naivna; npr. ko govori, da se nenehna revolucija delavske družine proti državi odvija v krčmah, kjer družina izkazuje svojo subverzivno moč, ne pa pasivnost in manipulativnost, kot se ji rado pripisuje. To dokazuje na osnovi treh argumentov: 1. pogovori v krčmah so kritični in skeptični, 2. navadno izražajo nezadovoljstvo in 3. so prozaični. S temi argumenti se je težko strinjati, ker izražanje nezadovoljstva v obliki zdravorazumskih odgovorov samo po sebi še ne pomeni revolucije. Prej bi se lahko reklo, da je pogovor ob kozarčku beg pred krutostjo realnega sveta kot pa upor oblastem.

Kakor je Mount kritičen do metod, ki jih zgodovinarji uporabljajo pri dokazovanju najrazličnejših dejstev o preteklem življenju družine, pa je sam tudi nekoliko nedosleden. Nenatančen je pri rabi nekaterih besed, katerih pomen bi bil danes lahko drugačen kot je bil pred štiristo ali še več leti. Npr., ko poskuša dokazovati obstoj ljubezenskih čustev med zakoncema v 16. stoletju preko pisem, ki sta si jih pisala, se opira na besede: „Draga moja", „Moja edina ljubljena" in podobno, a ne pojasni, kaj so te besede takrat v resnici pomenile; ali resnično ljubezensko čustvo ali pa golo vljudnostno frazo.

Mountu lahko očitamo tudi zoževanje njegove kritike ideoloških „sovražnikov družine" na klasike marksizma in njihove naslednike. Zaradi večje doslednosti in objektivnosti svojih trditev bi moral Mount v svojo kritiko „sovražnikov družine" vključiti še druge, npr. funkcionalistično tradicijo (Merton, Parsons, Murdock, Coser . . .), ki družino definira kot univerzalno institucijo, ki mora izpolnjevati univerzalne funkcije, katere funkcije pa so to, je seveda odvisno od modela, ki ustreza uradni ideologiji.

Navzlic tem kritičnim pripombam pa ostaja velika zasluga Mounta, da je obračunal z evolucionističnim historicizmom, ki še danes prevladuje in ki svoje nepoznavanje zgodovinske preteklosti izpričuje prav v obliki nenehnega poudarjanja spremenljivosti in zgodovinskosti vseh družinskih oblik. Danes je morda čas, da obrnemo Marxovo vodilo: ideologija ni toliko v tem, da zgodovinsko pogojene in omejene oblike jemljemo kot nespremenljive, nezgodovinske stalnice, kot predvsem v tem, da se prepuščamo prehitri historizaciji, da pojave, ki igrajo občo, konstitutivno vlogo za človeka kot takega, prehitro reduciramo na produkt omejenih okoliščin — tako postanejo nuklearna družina, Ojdipov kompleks itd. rezultat meščansko-patriarhalnih družbenih razmerij, s čimer se uspešno izognemo njihovemu *realnemu* jedru, ki vztraja in se onstran vseh zgodovinskih premen „vedno vrača na isto mesto" (Lacanova opredelitev realnega).

Majda Černič

Frederick Mount, *The Subversive Family*, London 1983.

Otto Weininger

SPOL IN ZNAČAJ

Otto Weininger, ki se je na začetku stoletja triindvajsetleten ustrelil v samotni najemniški sobi na Dunaju, je tik pred smrtjo izdal delo ***Spol in značaj****, ki je doživelo desetine ponatisov in so ga kmalu prevedli v skoraj vse evropske jezike.* ***Spol in značaj*** *je zaznamoval cele generacije v prvih desetletjih našega stoletja ter sprožil vrsto ogorčenih polemik — delo je očitno dregnilo v neko nevralgično točko. Zato se nam zdi mnogo ustrezneje kot jamrati nad tragično usodo samega Weiningerja opozoriti na* ***resnico****, ki jo prinaša* ***Spol in značaj.*** *Resda gre za delo, v katerem so v sistematični obliki razviti nekateri temeljni motivi desnih ideologij XX. stoletja, od antifeminizma do antisemitizma, toda kako lahko spregledamo, da se Weininger nenehno giblje na nekem majavem robu, da je treba v njegovem „sistemu“ premestiti le neko komaj opazno podrobnost, pa se „vse spremeni“, pa imamo pred sabo nemara prvi radikalen poskus, odpreti se specifičnosti ženske želje v njeni nezvedljivosti na — kot bi rekel Lacan — falično funkcijo? Weiningerja je treba umestiti v tisto ideološko vrenje ob prelomu stoletja, ko se je radikalno zastavilo vprašanje ženske želje, vrenje, ki se ni izrazilo le v literaturi (Strindberg, Ibsen itd.), marveč tudi v znanosti — saj je prav soočenje s paradoksom histeričarkine želje rodno mesto psihoanalize — dalo pa bi se braniti celo tezo, da je histeričarkina želja na izviru preloma moderne umetnosti, saj nas ključna Schönbergova dela, npr.* ***Erwaertung****, prav tako soočijo s pozicijo histeričarke. Tako je torej nemara več kot naključje, da Weininger dobesedno proizvede vrsto Lacanovih postavk (da „ženska ne obstoji“, da je ženska simptom /„krivda“/ moškega, razmerje ženske do falične funkcije itd.).*

Odlomki iz 10., 11. in 12. pgolavja so ponatisnjeni po: Otto Weininger, ***Spol in značaj — Načelna preiskava****, poslovenil F. Kalan, Založba Modra ptica, Ljubljana 1936.*

Deseto poglavje

MATERINSTVO IN PROSTITUCIJA

Upajmo, da se ne bo komu zdelo za malo in nevredno za filozofa, če se ukvarja s koitom ali sploh s prostitucijo.

Mnogim predmetom mora pač duh obravnave podeliti dostojanstvo. Kiparji, slikarji so že velikokrat upodobili občutke Lede in Danaje; in umetniki, ki so si cipo izbrali za predmet — znani so mi *Zolajeve:* „Claudeova izpoved“, *Hortense, Renee in Nana, Tolstega* „Vstajenje“, *Ibsenova Hedda Gabler* in *Rita* ter naposled *Sonja* enega največjih duhov, *Dostojevskega* — niso nikdar hoteli opisati posebnih primerov, marveč zmerom le nekaj splošnega. O splošnem predmetu pa mora biti možna tudi teorija.

Materi je koitus sredstvo za neki smoter; cipa ima do njega poseben odnos, *ker ji je sam po sebi namen.* O tem, da v stvarstvu koitus ni namenjen samo razmnoževanju, nam priča že to, da se mnoga bitja množe tudi brez njega (*partenogeneza).* Drugače pa vidimo, da se živali povsod *parijo* za razmnoževanje, in nikjer ne moremo domnevati, da bi se parile *samo* zaradi ugodja. Saj so določene dobe parjenja; zato nam je bilo ugodje le sredstvo, ki ga rabi narava, da doseže *svoj* smoter: obrambo vrste.

Če je cipi koitus sam po sebi že smoter, še ni rečeno, da bi materi nič ne pomenil. Sicer je neka skupina „spolno anesteskih“ žena, ki jih imenujemo „hladne“, toda ti primeri najbrže niso tako pogosti kakor mislimo, saj je te hladnosti često kriv moški, ki ne zna izzvati nasprotnega učinka. Drugih primerov pa ni mogoče prištevati k materinskemu tipu. Hladna ni lahko le mati, marveč tudi cipa; zakaj, bomo razložili pozneje pri pojavih histerije. Prav tako ne smemo misliti, da je

prostitutka spolno neobčutljiva, ker pocestnice (t.j. tiste prostitutke, ki prihajajo iz kmečkega ljudstva, služinčadi itd.) često razočarajo, če kdo pričakuje od njih prav posebne živahnosti. Ker se mora dekle, ki je na prodaj, predajati tudi ljubimkanju moških, ki ji spolno ničesar ne nudijo, ne smemo še soditi, da je že po svoji naravi hladna do koita. Ta videz nastaja zategadelj, ker stavi prav ona velike zahteve na čutno ugodje; saj jo za vse pomanjkanje, ki ga trpi v tem oziru, izdatno odškoduje razmerje z zvodnikom.

Da je cipi koitus sam po sebi smoter, je razvidno že iz njene spogledljivosti, zakaj samo ona je *koketna*. Koketerija ni brez odnosa do koita. V moškem naj bi se ustvarjal slepilni videz, da si je žensko že osvojil, čeprav resničnost tega ne potrjuje: *to nasprotje* naj bi ga spodbujalo k naskoku — v tem je bistvo spogledljivosti. Zmerom izziva moškega ter mu v večno spreminjajoči se obliki predočuje eno in isto nalogo, hkrati pa mu namiguje, da tej nalogi ne bo kos. Ta igra koketnosti daje ženski v neki meri že to, kar se izpolni v koitu: v moškem poželenju čuti cipa nekaj, kar že je podobno užitkom pri koitu, in tako si poišče stadostrastnega ugodja o vsakem času in pri slehernem moškem. Ali se potlej preda do konca, ali se umakne, če je potek prenagel — vse to je odvisno samo od tega, ali jo pravi koitus, ki ga ob tem času vrši, t.j. ali jo takratni ljubimec že tako zadovoljuje, da od drugih ne pričakuje *več*. Da pa pocestnica v splošnem ni koketna, se najbrže ujema s tem, da itak venomer v največji meri in v najizdatnejši obliki do kraja izkuša občutke, ki bi jih naj dala koketerija, ter se torej lahko odreka finejšim, dražljivim varijacijam. Spogledljivost naj bi tedaj izzvala moškega k dejavnemu naskoku, po mili volji stopnjevala ali znižala moč tega naskoka, napadalca samega pa neopazno usmerila tje, kamor si ga želi ženska; to sredstvo naj bi torej včasih izzivalo le poglede in besede, ki bi jo prijetno ščegetali, včasih pa naj bi privedlo celo do „posilstva"[1].

Občutki pri koitu se načelno ne razlikujejo od drugih občutkov, ki jih pozna ženska, le da so tu stopnjevani do skrajnega viška; v koitu se razodeva vsa ženska bit, le povečana do skrajnosti. Zato se v njem najmočneje izražajo razlike med materjo in cipo. Mati ne občuti koita *manj*, marveč samo *drugače* ko prostitutka. Mati bolj sprejema in se vdaja, cipa pa čuti užitek in se ga vsa nasrka. Materi (in sleherni ženski, ki zanosi) je moško seme nekakšna *hrana:* že v njenem občutku koita je neko sprejemanje in shranjevanje; zakaj mati je čuvarica življena. Cipi pa ni do tega, da bi se po koitu počutila povišano in močnejšo (kakor mati), *marveč v že realnem koitu bi se rada pogreznila, zmlinčila, uničila, onesvestila od sladostrastja.* Materi je koitus samo nekakšen *začetek*; cipa, pa bi rada v njem *poginila*. Zato je materin krik kratek in nagel, prostitutkin pa širok in trajen, kajti v tem trenutku bi rada *strnila, zgostila* vse svoje življenje. In ker se ji to *nikdar* v življenju ne posreči, je ne morejo zadostiti vsi moški tega sveta.

V tem se obe bistveno razlikujeta. Brez razlike pa se čuti sleherna žena — saj je ženska samo ter docela spolna, saj se ta spolnost razteza na vse telo in je na nekaterih predelih, fizikalno povedano, *samo gostejša* ko na drugih — *koitirano* od vsake stvari — zmerom in povsod po vsem telesu. Kar pa po navadi imenujemo koitus, je samo *poseben primer* najvišje stopnje intenzivnosti. Cipa bi bila rada *od vsega koitirana* — zato koketira tudi, če je *sama in celo pred neživimi predmeti*, pred vsakim potokom, pred vsakim drevesom — mati pa bi rada z vsemi rečmi in po vsem telesu *zanosila*. Tako se pojasni „zagledanje". Vse, kar je na mater kdaj vplivalo, deluje tudi naprej, kakršna je pač moč tega vtisa — koitus, ki vodi do spočetja, je med temi doživetji samo najmočnejše ter presega po svojem vplivu vsa druga — *vse to je oče njenemu otroku*, vse to je nekakšen začetek razvoja, čigar zaključek se kasneje pozna na otroku."

Zato je torej očetovstvo klavrna prevara; saj ga moramo zmerom deliti z neštetimi drugimi stvarmi in ljudmi; naravno fizično pravo je samo materinsko. Bele ženske, ki so nekoč imele otroka s črncem, rode pozneje belemu moškemu često potomce, ki kažejo izrazite znake zamorskega plemena. Pri cvetovih, ki so bili oplojeni z neustrezajočim cvetnim prahom, se ne spremene samo semena, marveč se spremeni tudi materinsko tkivo, kar si moremo razjasniti le tako, da se je cvet prilagodil oblikam in barvam tujega cvetnega prahu. Znana je kobila *lorda Mortona*, ki je nekemu kvagi rodila bastarda ter je veliko pozneje vrgla z arabskim žrebcem dvoje žrebet, ki sta kazala razločne znake kvage.

O teh primerih so veliko ugibali; dejali so, da bi morali biti ti primeri veliko pogostejši, če so sploh možni. Da se pa ta „infekcija", kakor jih imenujemo (*Weismann* je predlagal izvrstno označbo *„telegonija"*, *to je oploditev na daljavo*, *Focke* je govoril o darilih, *o ksenijah)*, da se ta oploditev na daljavo lahko razločno pokaže, se morajo docela izpolniti vsi zakoni spolne privlač-

---

[1]Avtor ni nič kaj zadovoljen z gornjo razčlembo koketerije, ki tudi bralca ni nemara zadovoljila. Odkrili smo prav za prav le nekaj zelo površnega. Zmerom bolj se mi zdi, da je skrivnost koketerije v nekem posebnem *dejanju*, s katerim se ženska podaja moškemu kot *objekt* ter se z njim *funkcionalno veže*. Podobna je drugi ženski težnji — postati bližnjemu predmet *sočutja: v obeh primerih se subjekt spremeni v objekt, v občutek drugega*, ter se drugemu stavi v presojo. Koketerija je pri cipi specifični *občutek zrasłosti*, ki se pri materi razodeva sprva v nosečnosti, pozneje v dojenju in *skrbi*. — Kar smo povedali, lahko podkrepimo, če omenimo žensko kot *nevesto*. Nevesta je tako rekoč *predmet sam po sebi*, docela nesvobodni predmet, ki ga lahko motre vsi, ki jo srečajo.

nosti, med prvim očetom in materjo mora torej eksistirati izredno visoka spolna privlačnost. Saj je že od vsega početka kaj malo verjetno, da bi se srečal par, ki bi se tako močno privlačeval, da bi premagal pomanjkljivo plemensko sorodstvo; in vendar lahko opazimo očitne, popolnoma prepričevalne razlike samo pri križanju različnih plemen, dočim nam pri zelo tesnem rodbinskem sorodstvu nedostaje možnosti, da bi ugotovili nedvoumne razlike med očetovim tipom in otrokom, ki je baje še pod vplivom prejšnje oploditve. Da so se tako silovito branili semenske infekcije, si lahko razložimo le tako, da teh pojavov niso znali skladno uvrstiti v neki sestav.

Prav tako nemilo ko z naukom o infekciji so ravnali tudi z naukom o zagledanju. Če bi razumeli, da tudi oploditev na daljavo predstavlja neko zagledanje, le da je stopnjevano do skrajnosti, bi spoznali, da urogenitalni trakt ni edina, marveč samo najučinkovitejša pot, po kateri lahko moški koitira žensko, da žensko lahko *osvoji* tudi en sam *pogled*, ena sama *beseda*, in potlej ne bi več tako glasno ugovarjali zoper zagledanje in telegonijo. Bitje, ki ga lahko vse stvari povsod *koitirajo*, lahko tudi povsod z vsemi stvarmi *zanosi; mati je že sama po sebi sprejemljiva. V njej zažive vse stvari*, kajti vse fizijološko učinkujejo nanjo ter oblikujejo njenega otroka. Tu jo — v njeni nižji telesni sferi — res lahko še enkrat primerjamo z genijem.

Drugače cipa. Kakor bi sama rada izginila v koitu, tako tudi s svojim dejanjem samo razdira. Dočim mati podpira vse, kar je lahko zemeljskemu življenju in dobremu napredku človekovemu v prid, ter zavrača sleherni razvrat, dočim navaja sina k marljivosti, moža k delavnosti, skuša hetera izrabiti ves čas in vso moč moškega. Sicer ni le njej usojeno zlorabljati moža; tudi v slehernem moškem je nekaj, kar teži za to žensko, in česar ne more zadovoljiti preprostejša, zmerom zaposlena, neokusno oblečena mati, ki ji nedostaje duševne spretnosti. Nekaj v njem hlepi za užitkom in pri *lahkoživki* najlaže pozabi samega sebe. Kajti cipa zagovarja načelo lahkomiselnosti, cipa ne skrbi za bodočnost kakor mati, dobra plesalka je, želi si zabave in velike družbe, sprehodov in zabavišč, morskih kopeli in letovišča, gledališča in koncerta, zmerom novih oblek in draguljev; denarja, da ga s polnimi rokami razsipa; razkošja, ne ugodja, nemira, ne miru. Ne želi si naslonjača sredi vnukov in vnukinj, marveč s svojim lepom telesom bi si rada zmagoslavno osvojila svet.

Zato občuti moški prostitutko zmerom kot zapeljivko, samo nespodobna ženska par excellence je zanj „čarobna„. To je ženski „Don Juan", to je tisto žensko bitje, ki pozna, uči in čuva ars amatorio.

S tem so pa še povezane zanimivejše in globlje stvari. Mati zahteva od moškega, da je dostojen; toda tega si ne želi zaradi ideje, marveč, *ker priznava zemeljsko življenje*. Kakor je sama delavna in ni lena kakor cipa, kakor se sama zmerom ukvarja z bodočnostjo, tako tudi pri moškem razume težnjo po delavnosti ter ga ne skuša zavajati v zabavo. Cipi pa je najbolj všeč brezobziren, lopovski, nedelavni moški. Mati zaničuje človeka, ki je bil nekoč zaprt, za cipo pa je takšen moški nekaj posebnega. Nekatere ženske so res nezadovoljne s svojim sinom, če se dobro ne uči, nekaterim je potlej še bolj všeč, čeprav hlinijo nasprotno. Mater mika vse, kar je *„solidno"*, cipo pa *„nesolidno"*. Ta ljubi moškega, ki rad pije, ona ga pa zaničuje. In tako bi lahko navedli še marsikaj podobnega. Saj je samo poseben primer te različnosti (ki sega tudi v najimovitnejše razrede), če pocestnico najbolj mikajo moški, ki so očitno zločinci; *zvodnik* je zmeraj nasilen, zločinski, često je ropar ali goljuv, če ni hkrati celo morilec.

Čeprav ženske ne moremo imenovati *antimoralne* — saj je zmeraj *amoralna* — lahko domnevamo, da mora biti prostitucija globoko povezana z *antimoralnim*, dočim materinstvo tega nikjer ne razodeva. Sicer pa prostitutka še nikakor ne ustreza moškemu zločincu; čeprav mrzi delo, ne moremo priznavati, da bi bila ženska sploh lahko zločinka, saj smo že v prejšnjih poglavjih podali razloge, da ženska ni tako visoka. Vendar pa vidi moški prostitutko nedvomno v nekakem *odnosu* do antimoralnega, do zla, tudi če ni bil z njo v spolnem razmerju; tako da ne moremo reči, da si bi se hotel moški s takšno sliko o ženski samo ubraniti svojega lastnega sladostrastja. Moški doživlja prostitucijo že od vsega početka kot nekaj temnega, mračnega, groznega, neprijetnega; ta vtis ga teži in muči bolj kot misel na mater. Ona čudna podobnost med veliko hetero in med velikim zločincem, t.j. osvojevalcem; intimni odnos pocestnice do moralnega izvržka človeštva, do zvodništva; oni občutek, ki ga zbuja v moškem, njeni nameni glede moškega, zlasti pa, kako v nasprotju z materjo docela drugače občuti koitus — vse to nam samo potrjuje prejšnja naziranja. *Kakor je mati življenju prijazno, tako je prostitutka življenju sovražno načelo.* Kakor pa se materino priznavanje življenja ne razteza na dušo, marveč na telo, tako se tudi zanikanje cipe ne razteza diabolično na idejo, marveč samo na empirijo. Cipa hoče biti uničena ter uničuje, škoduje in razdira. *Telesno življenje in telesna smrt, ki ta v koitu tako skrivnostno in globoko povezana med sabo porazdeljujeta na žensko kot mater in kot prostitutko.*

Zaenkrat pač ni mogoče bolj odločno odgovoriti na vprašanje, kakšen je pomen materinstva in prostitucije. Predeli, po katerih hodim, so še docela temni in nihče še ni stopil vanje; mitos v svoji religiozni fantaziji jih nemara lahko razsvetli, filozofu pa ni priporočati, da bi prezgodaj posegel v metafiziko. Vendar pa moramo še marsikaj bolje izraziti. Da je pojav prostitucije antimoralen, se ujema že s tem, da se omejuje samo na človeka. V živalstvu se samica docela podreja

plemenskim smotrom. Tam ni sterilne ženskosti. Saj bi celo lahko mislili, da se v živalstvu prostituirajo samci: pav se košati s svojim repom, kresnica se sveti, ptice pevke vabijo samce, divji petelin poje. Toda vse to razkazovanje sekundarnih spolnih znakov je samo *ekshibicijonistično* dejanje samčevo; saj se dogaja tudi med ljudmi, da razgaljajo odrasli moški svoja spolovila pred ženskami, da bi jih s tem napeljevali h koitu. Vendar pa moramo biti oprezni z razlago teh živalskih dejanj, saj samec gotovo ne preračuna, kakšen psihični učinek bo dosegel pri samici, marveč pri njem gre samo za nagonski *izraz lastnega* spolnega poželenja, ki naj bi omamil tudi samico, dočim sodeluje pri ekshibicijonirajočem človeku zmerom tudi predstava o vznemirjenosti drugega spola.[2]

Prostitucija nastopa samo pri ljudeh; živali in rastline so docena amoralne in nikakor niso sorodne z antimoralnim, zato poznajo samo materinstvo. *V tem je tedaj ena najglobjih skrivnosti o bistvu in od začetkih človeka.* Zato moramo svoja prejšnja izvajanja še nekoliko popraviti, kajti čim delj razmišljam o prostituciji, tem bolj se mi zdi, da je *možna pri vseh ženskah kakor tudi — samo fizično — materinstvo.* Prostitucija je nemara nekaj, kar prepaja sleherno človeško žensko, nekaj, s čimer je pobarvana živalska mati.[3] *in končno je nemara nekaj, kar pri ženski ustreza tistim lastnostim, ki dvigajo moškega nad živalskega samca.* K živalskemu materinstvu se je tu hkrati z antimoralnim v moškem pridružil faktor, ki človeško žensko docela in bistveno loči od živalske samice. Kako pomembna je ženska lahko postala moškemu ravno kot *cipa*, o tem bomo govorili šele na koncu vse preiskave; izvor in poslednji vzrok prostitucije pa nam ostaneta nemara za zmerom globoko zagonetna ter zavita v popolno temo.

Enajsto poglavje

EROTIKA IN ESTETIKA

Vsi ugovori, ki jih stavijo zaničevalcu žensk, imajo svoj čustveni izvor v *erotičnem* odnosu moškega do ženske. Ta odnos *se načelno popolnoma razlikuje od* zgolj spolnega odnosa, ki pri živalih docela opredeljuje spolne razmere in je tudi pri ljudeh nad vse odločilen. Docela zgrešeno je, da sta spolnost in erotika, spolni nagon in ljubezen prav za prav eno in isto in da je drugo le zakrita, prefinjena, „sublimacija" prvega — čeprav prisegajo na to vsi medicinci in tudi duhova kakor *Kant in Schopenhauer* nista mislila drugače. Preden pa utemeljim to ostro delitev, naj omenim glede teh dveh mož naslednje. *Kantovo* naziranje ne more biti odločilno že iz razloga, ker je poznal ljubezen in spolni nagon v tako majhni meri kot nihče drugi. Bil je tako malo erotičen, da ni čutil niti potrebe po potovanju.[1] Prečist in previsok stoji pred nami, da bi o tem vprašanju lahko odločal; edina ljubica, ki se ji je maščeval, je bila metafizika. Kar se pa tiče *Schopenhauerja*, je prav tako malo razumel višjo erotiko: razumel je le čutno spolnost. To se da brez težav razložiti takole. *Schopenhauerjev* obraz je kaj malo dobrotljiv, marveč zelo krut. (Ta krutost mu je nemara prizadevala strašno bol; saj človek ne zasnuje zlepa etike sočutja, če je sam zelo sočuten. Najbolj sočutna sta bila *Kant* in *Nietzsche*, ki sta si svoje sočutje najbolj zamerila.) Toda samo ljudje, ki se močno nagibajo k *sočutju*, so zmožni močne erotike (kar že tu lahko nakažemo); tisti pa, ki „jim ni mar za nikogar", ne znajo ljubiti. Ni treba, da bi bili ti ljudje satanske nature, marveč nasprotno: lahko so nravno zelo visoki, le da ne vidijo, kaj se dogaja v bližnjem in kakšne so njegove misli, in da nikakor ne morejo razumeti, da se razmerje do ženske lahko dvig-

---

[2]Tudi motiv živalskega samca nikakor ne razodeva ničemurnosti, ki bi bila volja do vrednosti.

[3]Če pomislimo, kako se pri današnji svobodi kretajo skoraj vse ženske, kako skozi napeto obleko razkazujejo vse svoje oblike in kako v ta namen izkoristijo vsako deževno vreme, se nam to ne bo zdelo pretirano.

[1]Nekateri bralci, ki sem jim moral odgovarjati, so se čudili odnosu med potrebo po erotiki in med veseljem do potovanja in ga niso mogli doumeti. Ta potreba se nedvoumno poraja iz nekega zadovoljstva, iz *nedoločenega hrepenenja*. Če skušam globlje in pojmovno razčlenjevati, seveda anticipiram teorije erotike, ki jo podajam v tem poglavju. Kako se čas razteza v neskončnost, ker je vsa časovnost končna in bi človek rad premagal to končnost, si mislimo tudi drugo obliko čutnosti — prostor — kot neskončno. Časa pa ne sproščamo s tem, da ga raztegnemo v neskončnost, marveč da ga zanikamo: večnost ni najdaljši čas, marveč kvečjemu najkrajši, ker večnost docela zanika čas. Temu nezadovoljstvu glede vsakega določenega časa, glede časovnosti ustreza pri človeku tudi nezadovoljnost glede določenega prostora; sli po *večnosti* ustreza sla po pravi *domovini* človekovi, ki je ne najde nikjer, na nobeni konkretni točki v vesoljstvu, čeprav jo venomer zaman išče. Tako nastaja neskončni prostor, ker mu nikjer ni pokoja in meja. Le tako zapuščaš posamezni kraj in romaš zmerom novim krajem naproti kakor premagaš posamezni čas s svojo voljo do življenja. Seveda je človeško prizadevanje tudi tu zaman; prostor se razteza v neskončnost, ostane pa le prostor, in vse potovanje in romanje nas vodi le z omejenega kraja v omejen kraj.

Človek je prav tako vezan na prostor kakor na čas; in vendar bi se rad sprostil odvisnosti ter težil po svobodi. In kakor je svobodno življenje heroično tudi, kadar skušamo z njim premagati čas, tako se mora tragično končati, če je le zunanje kakor v sli po potovanju — tako junaška in nesrečna je tudi ta ljubezen.

ne tudi nad čutnost. Tako je s *Schopenhauerjem*. Veliko je trpel zaradi spolnega nagona, ljubil pa ni nikoli; sicer si ne bi mogli razložiti njegove silovite, toda docela enostranske „Metafizike spolne ljubezni", katere poglavitni nauk je ta, da je nezavedni in poslednji smoter sleherne ljubezni samo „nastanek nove generacije",

Nemara bom lahko dokazal, da je to naziranje napačno. Res nam pove že *izkušnja*, da ni ljubezni, ki bi bila prosta sleherne čutnosti. Naj je človek še tako visok, zmerom je hkrati tudi *čutno* bitje. Vsaka *ljubezen* pa je sama po sebi — ne šele, kadar se ji pridružijo asketska načela — *sovražna* vsem elementom, ki vodijo (ljubezensko) razmerje do koita, da, *ti elementi jo celo zanikujejo*. S tem se pa docela pobije nasprotno naziranje. Ljubezen in poželenje sta si tako različna, se tako popolnoma izključujeta in tako nasprotujeta druga drugi, da človek v trenutku, ko resnično ljubi, niti pomisliti ne more, da bi se telesno združil z ljubljenim bitjem. Čeprav ni upanja brez bojazni, si upanje in strah vendarle nasprotujeta. Tako je tudi s spolnim nagonom in ljubeznijo. *Čim bolj erotičen je človek, tem manj ga nadleguje spolnost, in obratno.* Čeprav ni oboževanje brez slehernega poželenja, ne smemo obojega istovetiti, saj sta kvečjemu *nasprotni* stanji, ki jih pomembnejši človek lahko postopoma doživi. Kdor pa trdi, da ljubi ženo, ki si je želi, se je zlagal, ali pa ni nikdar vedel, kaj je ljubezen: tako različna sta si ljubezen in spolni nagon. Zato smo zmerom nezaupni, če kdo govori o ljubezni v zakonu.

Kdor je trde glave ali pa iz načelnega cinizma še zmerom oboje istoveti, naj premisli, da rase spolna privlačnost s telesno bližino, dočim je ljubezen najmočnejša takrat, ko ljubljenega bitja ni, zakaj ljubezni sta potrebna ločitev in razdalja, da si ohrani življenje. Da, kadar vsa potovanja v daljnje kraje ne morejo ubiti prave ljubezni in tudi čas ne rodi *pozabe*, se lahko ob slučajnem, nenameravanem telesnem dotiku z ljubljeno žensko zbudi spolni nagon in *ljubezen* zamre: spolnost jo je ubila. In visoko razvitemu, pomemebnemu človeku sta dekle, ki si ga poželi, ter dekle, katerega ljubi in ki ga nikdar ne bi mogel poželeti, gotovo zmerom docela različna po postavi, po hoji in po značaju: *dve docela različni bitji*.

„Platonska" torej je, čeprav je profesorji psihiatrije ne poznajo. Rekel bi celo: *Ljubezen je zmerom samo „platonska". Kar se sicer še imenuje ljubezen, spada v svinjak.* Ljubezen je samo ena: ljubezen do Beatrice, oboževanje Madone. Saj za koitus imamo babilonsko vlačugo.

Kantova zbirka transecendentalnih idej bi se morala razširiti, če bi naj obveljala. *Transendentalna ideja* bi bila tudi čista, visoka ljubezen brez poželenja, ljubezen *Platona in Bruna*, ki bi nikdar ne mogla izgubiti svojega idejnega pomena, ker se v izkušnji nikdar ne bi uresničila...

Kdo je deležen takšne ljubezni? Tista ženska, ki smo jo tu opisovali, ženska brez kakršnihkoli lastnosti, ki bi lahko nekemu bitju podelile vrednost, ženska, ki ne teži po lastni vrednosti? Gotovo ne: s to ljubeznijo ljubimo pač samo prekrasno, angelsko čisto žensko. Toda odkod tej ženski lepota in čistost, to je zdaj vprašanje.

Često so se že prepirali, ali je ženski spol res lepši od moškega; še pogosteje pa so mu označbo lepote sploh odrekali. Najbolje bo, če se bomo v podrobnostih vprašali, komu in v koliko je ženska lepa.

Znano je, da ženska ni najlepša, kadar je naga. Kadar jo umetnik upodobi v umetnini — v sliki ali kipu — je gola ženska nemara lepa. Živa naga ženska pa že zategadelj ne more biti lepa, ker nam spolni nagon ne dopušča, da bi jo motrili brez vsakega poželenja. To pa je za zaznavanje lepote prvi pogoj. Pa tudi ne glede na to zbuja docela gola ženska vtis nečesa nedokončnega, čigar namen ni v njem samem; to se pa z lepoto ne ujema. Naga ženska je v podrobnostih lepša ko v *celoti;* kot takšna pa nam zbuja neubranljivi občutek, da nekaj išče, kar je opazovalcu preje neugodno kakor ugodno. Najmočneje pa se pokaže ta smoter, ki ni v telesu samem, marveč izven njega, pri *stoječi* nagi ženski. Kadar leži, se ta vtis kajpak ublaži. Umetniki so to dobro občutili, saj stoječe nage ženske niso nikar upodabljali same, marveč so jo zmerom pokazali v neki okolici, pred katero je skušala svojo nagoto zakriti.

Toda ženska tudi v podrobnostih ni docela lepa, niti takrat ne, kadar popolno in brez napak ponazoruje telesni tip svojega spola. Kar bi prišlo teoretično še najbolj v poštev, so spolovila. Če bi bila vsaka ljubezen moškega do ženske samo detumescenčni nagon, ki mu je stopil v glavo; če bi bila pravilna *Schopenhauerjeva* trditev; „Samo od spolnega nagona zameglenemu moškemu intelektu je bil lahko lep spol, ki je pritlikav, ozkih ram, širokih bokov in kratkih nog: *v tem nagonu je namreč vsa njegova lepota*"..., bi moški najbolj ljubil spolovila in bi jim tudi bila najlepša na vsem ženskem telesu. Toda, če zamolčimo nekatere zoprne razgrajače zadnjih let, ki s svojo vsiljivo reklamo za lepoto ženskih spolovil ne dokazujejo samo, da je treba ljudi šele prepričevati o tej zadevi, če naj verjamejo, marveč tudi, da njihove besede niso odkrite, čeprav zatrjujejo, da so o njih prepričani: ne glede na te ljudi lahko trdimo, da nobenemu moškemu niso ženska spolovila lepa, marveč da so vsakemu *grda*. Nekaterim prostakom se ob tem delu ženskega telesa morda zbudi posebno močno čutno poželenje, toda prav njim se bo zdel nemara zelo *prijeten*, nikdar pa jim ne more biti *lep*. Ženska lepota torej ne more biti zgolj posledica moškega spolnega nagona, marveč mu celo nasprotuje. Moški, ki jih spolna potreba popolnoma obvladuje, se ne menijo

za žensko lepoto, saj si docela brez izbire ter le po bežnih obrisih poželijo sleherno žensko, ki jo zagledajo.

Razlog za navedene pojave, da so ženska spolovila grda in da žensko telo *v celoti* ni lepo, je lahko le v tem, da žalijo moško sramežljivost. Samo kanonična zabitost naših dni je lahko omogočila, da so čustvo sramu zavračali na obleko in da so za odporom do ženske nagote slutili samo pokvarjenost in skrivno nespodobnost. Razvraten moški se nagote nič več ne brani, saj je sploh ne opazi več. Ta pozna samo še poželenje ter nič več ne ljubi. Vsaka prava ljubezen pa je sramežljiva kakor sleherno pravo sočutje. Moški bi bil tedaj brez sramu, če bi ženski razodeval svojo ljubezen in bi bil hkrati prepričan o svoji odkritosrčnosti. To bi bilo objektivno najbolj brezsramno dejanje, ki si ga je mogoče misliti; bilo bi nekako tako kakor bi nekdo rekel: *Hrepenim.* Prvo bi bila *ideja* dejanja, drugo pa ideja brezsramnega govora. Obojega ni, ker je vsaka *resnica sramežljiva.* Vsako razodetje ljubezni je zlagano: kako so ženske neumne, pa je razvidno že iz tega, da le prečesto verjamejo ljubezenskim prisegam.

Potemtakem je ljubezen moškega, ki je zmerom sramežljiva, merilo za to, kar je na ženski lepega in grdega. Tu ni tako kakor v *logiki:* merilo mišljenja ni resnica in ga ne ustvarja vrednota resnice; in tako ko v *etiki,* kjer je dobro kriterij za naše ravnanje in zahteva vrednota dobrega, da se naša volja usmeri k dobremu: *marveč v estetiki ustvarja šele ljubezen lepoto.* Nikjer ni notranje zakonite potrebe, da bi ljubili, kar je lepo, in lepo ne zahteva od človeka, da ga ljubi (samo zategadelj ni splošnega, edino „pravilnega" okusa).

Vsa lepota je zmerom šele projekcija, emanacija potrebe po ljubezni, in zato se tudi ženska lepota ne razlikuje od ljubezni, ni predmet, kamor se ljubezen obrača, marveč *ženska lepota je moška ljubezen: to ni dvoje dejstev, marveč eno in isto.* Kakor grdota iz sovraštva, tako se poraja lepota iz ljubezni. In tudi v tem, da se niti lepota in niti ljubezen ne ujemata s čutnim nagonom in da je oboje tuje čutnemu poželenju, se izraža le eno in isto dejstvo. Lepota je nedotakljiva, ne moremo je zamešati z drugimi stvarmi; motrimo jo lahko le iz popolne daljave in če se ji bližamo, se nam umika. Spolni nagon, ki teži po združitvi z žensko, uničuje njeno lepoto; ženske, ki jo je že kdo pretipal in imel, nihče ne obožuje več zgolj zaradi njene lepote.

To nas vodi k odgovoru na *drugo* vprašanje: Kaj je nedolžnost in kaj je moralnost ženske?

Najbolje lahko pričnemo z nekaterimi dejstvi, ki so povezana z začetkom sleherne ljubezni. Omenili smo že, da je telesna čistost pri moškem znamenje nravnosti in odkritosrčnosti. Telesno umazani ljudje vsaj po navadi niso čistih misli. Saj lahko opažamo, kako se ljudje, ki so bili sicer dokaj nemarni, pogosteje in izdatneje umivajo, če si nekoliko utrde značaj. Prav tako čutijo tudi ljudje, ki nikdar niso bili snažni, nenadoma neko notranjo potrebo po čistosti, če se zaljubijo — in ta kratka doba je često edina v življenju, ko pod srajco niso nespodobni. Če preidemo v duhovno, vidimo, da mnogi v začetku ljubezni obtožujejo samega sebe, mučijo svoje telo in se kesajo. Začne se torej nekakšen moralni preobrat, ljubljena ženska izžareva nekakšno notranje očiščenje, čeprav ljubeči nikdar ni govoril z njo in jo je nemara videl le nakajkrat od daleč. To dogajanje nikakor ne more imeti svojega izvora v ljubljenem bitju: saj je ljubljenka le prečesto še frklja, le prečesto koza, le prečesto pohotna koketka, in mimo tistega, ki jo ljubi, po navadi na njej nihče ne opazi nadzemskih lastnosti. Ali je torej verjetno, da ljubi moški v svoji ljubezni to konkretno osebo, ali mu ne služi nemara le za *izhodišče* nekega neprimerno večjega gibanja?

V vsej ljubezni ljubi moški le samega sebe; ne tistega, kar zares predstavlja v svoji subjektivnosti, v vsej slabosti in v vsem prostaštvu, v vsej okornosti in malenkostnosti človeškega bitja: marveč moški ljubi to, *kar bi zares rad bil, kar zares hoče, svoje najbolj svojsko, najgloblje, razumsko bistvo, prosto* vse klavrne nuje in umazane zemeljskosti. Resničnost časa in prostora ga vklepa v nečisto nemoč in nikakor ni čist in bleščeč kakor njegova prapodoba; kdorkoli se pogrezne vase, je kalen in poln madežev in tisto, kar išče, ni nikjer svetlo in čisto. In vendar ni ničesar, kar bi tako nujno potreboval, kar bi si tako vroče želel ko eno: biti sam svoj in nič drugega. Tistega pa, za čemer teži — cilja —, pa ne vidi na dnu svoje nature svetlo bleščati, *misliti si ga mora izven sebe, da tem laže teži za njim. Svoj ideal o absolutno dragocenem bitju,* ki ga ne more ohraniti v sebi, *prenaša* na drugo človeško bitje, to pa pomeni, da tega človeka *ljubi.* Le kdor je sam kaj zakrivil in kdor čuti svojo krivdo, je zmožen tega dejanja; zato otrok še ne more ljubiti. Samo, ker je ljubezen najvišji nedosežni cilj vsega hrepenenja, ko da bi bil že nekje v izkušnji uresničen in bi ne bil samo ideja; samo, ker ga nezabrisanega in jasnega lokalizira v bližnjem ter hkrati pove ljubečemu, da je ideal še daleč: samo zato se lahko iz ljubezni znova poraja *težnja* po očiščenju, težnja za nekim ciljem, ki je najvišje, duhovne narave ter torej ne dovoljuje, da bi človek ljubico nečastil s tem, da se ji telesno približa; zato se v ljubezni ko v ničemer drugem na svetu razodene človekovo najgloblje bistvo, ki je vklenjeno med duhom in telesom, med čutnostjo in nravnostjo, med božanstvom in živaljo. *Človek je šele takrat docela sam svoj, kadar ljubi.*[2] Tako se tudi razjasni, da pričnо mnogi ljudje šele v ljubezni verovati v lastni jaz in v tuji ti, ki nista le slovnično, marveč tudi etično vzajemna pojma, kar se je že zdavnaj pokazalo; tako tudi

---

[2] Ne pa, kadar *igra (Schiller).*

ni več nejasno, zakaj sta v vsakem ljubezenskem razmerju tako važni *imeni* obeh ljubimcev. Tako se nam razodene, zakaj se mnogi ljudje šele v ljubezni zavedo svojega bivanja in se šele zdaj prepričajo, da imajo dušo. Tako, da ljubeči sicer nikakor ne bi hotel svoje ljubljenke onečistiti s svojo bližino, pa si vendar prizadeva, da bi jo velikokrat videl od daleč — da se prepriča o njeni — o svoji — eksistenci. Tako, da se marsikakšen trd empirist sprevrže v zanosnega mistika, o čemer priča sam oče pozitivizma Auguste *Comte*, ki se mu je vse mišljenje preobrazilo, ko je spoznal *Clotildo de Vaux*. Ne le za umetnika, marveč tudi za slehernega človeka velja psihološki: Amo, ergo, sum.

Ljubezen je torej *projekcijski pojav* kakor sovraštvo, ne pa *ekvacijski pojav* kakor prijateljstvo. Prvi pogoj za prijateljstvo je enaka veljava obeh individuuov, v ljubezni gre zmerom za neko *neenakost, za različno vrednost*. Kadar človek ljubi, prenaša vse, kar bi rad bil, pa vendar nikdar ne more biti, na drugega individua ter ga naredi za nosilca vseh vrednot. Simbol za to najvišjo popolnost je lepota. Zato je ljubimec često ves začuden in prepaden, če se prepriča, da v lepi ženski ni morale; naravo obtožuje goljufije, ker je „v lepem telesu" lahko „toliko zavrženosti", ter nič ne pomisli, da je zanj ženska le zato še lepa, ker jo ljubi: sicer bi ga nič več ne bolela neskladnost med zunanjostjo in notranjostjo. Navadna *pocestnica* se nam nikdar ne zdi lepa, ker je z vsega početka nemogoče, da bi nanjo prenesli neko vrednost; saj ustreza le okusu docela prostaškega človeka, zato je tudi zvodnikova ljubica. V tem *se jasno razodeva neko nasprotje morali;* ženska pa je v splošnem samo ravnodušna do vsega etičnega, amoralna je; zato je lahko — v nasprotju z antimoralnim zločincem, ki ga nihče nagonsko ne ljubi, ali z hudičem, ki se zdi vsakomur grd — podlaga, ki nanjo prenesemo neko vrednost; in ker ni ne dobra ne zla, se v njen in na njen nič ne upira, če prenese moški vanjo svoj ideal. V ženski lepoti se je samo uresničila neka nravnost, toda še *to nravnost* je šele *moški* — ker je prav za prav njegova — v vsej popolnosti prenesel na žensko...

Kakor prenašamo v sovraštvu na bližnjega samo naše zle lastnosti, da bi jih v njem združili in pokazali kot svarilen zgled, kakor smo izumili hudiča samo zato, da lahko izločimo zle nagone iz človeka ter jih ponazorimo izven njega, da bi mu lahko podelili ponos in borbeno moč — tako ima tudi ljubezen samo en smoter: olajša nam borbo, da si prisvojimo dobro, ki si ga po svoji miselni nemoči še ne znamo prisvojiti. Oboje — sovraštvo in ljubezen — je torej strahopetno. Kadar sovražimo, si domišljamo, da nas nekdo ogroža; s tem bi si pa samo radi utvarjali, da je nekdo napadel našo čistost, namesto, da bi si priznali, da tiči zlo samo v našem srcu, odkoder ga moramo iztrebiti. *Zlega duha* smo si pač zamislili le zato, da mu lahko mečemo črnilnik v glavo. Zategadelj je tudi vera v hudiča nemoralna; s tem si samo nedopustno olajšamo boj ter zvalimo krivdo s sebe. Kadar pa ljubimo, prenašamo idejo lastne vrednosti na bitje, ki se nam zdi za ta namen pripravno — kakor smo pri sovraštvu prenašali idejo lastne nevrednosti —: satan postane grd, ljubica pa lepa. Tako se v obeh primerih, ko porazdeljujemo dobro in zlo na dvoje oseb, laže vzamemo za moralne vrednote. Če je pa vsa ljubezen, ki se ne usmerja k ideji, marveč samo k posameznemu bitju, le neka moralna slabost, potlej se mora to razodevati tudi v čustvih ljubečega človeka. Nihče ne zagreši zločina, ne da bi hkrati ne začutil neke krivde. Ni kar tako, da je ljubezen najsramežljivejše čustvo, saj ima zato več vzroka kakor celo sočutje. Človeku, ki ga pomiljujem, podarim nekaj svojega namišljenega ali pravega bogastva. V pomoči se samo uresniči, kar je bilo dano že v sočutju. Od človeka, ki ga ljubim, pa zmerom nekaj pričakujem, če drugega ne, zahtevam, naj vsaj ne moti moje ljubezni z nelepimi kretnjami ali prostaškimi potezami. Kajti v ljubezni bi rad nekje našel samega sebe, namesto da bi še naprej iskal in se trudil; iz rok svojega bližnjega bi rad nekaj sprejel in to nič manj, ko sebe samega: od *njega* torej zahtevam — *sebe!*

V sočutju smo sramežljivi, ker je bližnji takrat nižji od nas, ker ga sočutje poniža. V ljubezni pa smo sramežljivi, ker z njo sebe ponižamo pred drugim. Takrat najbolj pozabimo svoj individualni ponos, to je naša slabost in zato nas je sram. Tako je sočutje sorodno ljubezni in v tem se tudi pokaže, da pozna ljubezen samo tisti, ki pozna sočutje. Vendar pa ljubezen in sočutje izključujeta druga drugo: kadar pomiluješ, ne moreš ljubiti, in kadar ljubiš, ne moreš pomilovati. Kajti v sočutju sem trdni pol jaz, v ljubezni pa bližnji; smeri obeh afektov se razhajata, njuna predznaka sta nasprotna. Kadar pomilujem, dajem; kadar ljubim, beračim. Ljubezen je nasramežljivejša prošnja: *takrat beračimo za največji, za najvišji dar*. Zato se nam ljubezen kaj rada sprevrže v najhujši in najmaščevalnejši ponos, če nam ljubljeno bitje previdno ali brezobzirno namigne, česa smo ga prav za prav prosili.

V erotiki se zmerom zavedamo neke krivde. In ljubosumnost nam pokaže, kako trhla je vsa ljubezen. Ljubosumje kaže drugo stran vsake ljubezni ter vso njeno nenravnost, saj krati bližnjemu svobodno voljo. *Pri ljubezni se čista osebnost* ljubečega človeka lokalizira v ljubici in tako je po naši teoriji tudi docela razumljivo, da se ljubosumni človek po neki zmoti utvarja, da ima zmerom in povsod pravico do svojega jaza: toda tako se vendarle pokaže, da je ljubezen polna strahu in da se strah — kakor njemu podobna sramežljivost[3] — zmerom poraja iz neke *pretekle* krivde; z ljubeznijo bi torej radi dosegli nekaj, kar bi od nje ne smeli zahtevati...

---

[3]Oba se stikata v pojmu *plašnosti* (latinsko: *vereri*).

V ljubezni se nikdar *ne oziramo* na realno psihologijo ženske, ki jo ljubimo; v trenutkih, ko se moški zaljubi v neko žensko, je ne more spregledati. V ljubezni nismo z žensko v tistem odnosu *razumevanja*, ki je edino nravno razmerje med ljudmi. Če nekega človeka docela spoznamo, ga ne moremo ljubiti, kajti gotovo bi morali opaziti tudi njegove nujne človeške nepopolnosti. *Ljubezen pa teži le po popolnosti.* Žensko lahko torej ljubimo le tedaj, če se ne menimo za njene resnične lastnosti in za njene prave želje in namere, v kolikor nas ovirajo, da bi v njej poosebili višje vrednote, marveč *zamenjamo* psihično realnost ljubljenega bitja z neko *docela drugo realnostjo.* Če skušamo v ženski najti samega sebe — namesto da bi videli samo žensko v njem — moramo zanemariti empirično osebo. V tem smo torej do ženske nadvse *kruti.* Zato je vsa ljubezen sebična kakor tudi vsa ljubosumnost, saj smatramo žensko samo za docela samostojno lastnino ter se nič ne oziramo na njeno notranje življenje.

S tem se dopolnjuje vzporednost med krutostjo v erotiki in krutostjo v spolnem nagonu. *Ljubezen je umor.* Spolni nagon zanikuje žensko telesno in psihično, erotika[4] pa jo še zmerom zanikuje psihično. Docela prostaška spolnost vidi v ženski samo pripravo za onaniranje ali rodiljo za otroke. Do ženske ne moreš biti bolj prostaški kakor če ji očitaš, da je jalova, in ni ga slabšega spričevala za zakonik kakor če navaja jalovost ženske kot zakonit razlog za ločitev zakona. V višji erotiki moški brezobzirno zahteva od ženske, da zadosti njegovi potrebi po obo̊ževanju in da se pusti kolikor mogoče neovirano ljubiti, da moški lahko v njej uresniči svoj ideal o samemu sebi ter z njo zaplodi duhovnega otroka. Ljubezen torej ni samo antilogična, ker ne ustreza objektivni ženskosti in njenemu resničnemu ustroju — saj teži le za miselno utvaro in si nestrpno želi, da bi ogoljufala razum — marveč je do ženske tudi antietična, ker bi ji rada nasilno vsilila predstavo in videz popolne skladnosti z neko željo, ki je ženski docela tuja...

Samo ljubezen ustvarja lepoto. Ali imajo ženske kaj odnosa do lepote? Ni le prazna beseda, če ženske tako pogosto pravijo: „Oh, čemu, pa naj bi bil moški lep?" Če ženska vpraša moškega za svet, kakšne barve najbolje pristoji njeni obleki, ni to zgolj laskanje in ni le preračunano, da naj se moški ujame na svoji ničemurnosti, saj bi ženska ne znala barv tako izbirati, da bi *estetsko* učinkovale. Kadar ne gre samo za okus, marveč je treba imeti smisel za lepoto, si ženska ne zna brez moške pomoči pomagati niti pri svoji obleki. Če bi bila ženska sama po sebi lepa, bi imela v svoji najglobljih notranjosti že od vsega začetka nekakšno merilo za lepoto in bi si od moškega ne dala zmerom znova zagotavljati, da je lepa.

Zato se ženskam moški prav za prav ne zdi lep; in čim bolj razmetavajo s to besedo, tem bolj se jim pozna, kako tuj jim je sleherni odnos do ideje lepote. Najzanesljiveje lahko merimo človekovo sramežljivost po tem, kolikokrat rabi besedo „lepo", s katero razodevamo naravi svojo ljubezen. Če bi žene hrepenele po lepoti, bi je ne omenjale tako pogosto. Potrebe po lepoti pa nimajo in je tudi ne morejo imeti, kajti v tem oziru učinkuje nanje samo družbeno priznani zunanji pojav. Lepo pa ni tisto, kar ugaja; čeprav so to opredelbo že velikokrat rabili, je vendarle napačna ter nasprotuje pomenu besede same. Kar ugaja, je čedno; lepo je pa tisto, kar posameznik ljubi. „Čednost" je zmerom splošna, lepota pa zmerom individualna. Zato je vsako pravo zaznavanje lepote sramežljivo, ker se je rodilo iz hrepenenja, hrepenenje pa iz nepopolnosti in iz potrebe samotnega človeka. Eros je sin *Porosa in Penije*, otrok bogastva in uboštva. K zaznavanju lepote spada — kakor k objektivnosti vsake ljubezni — individualnost, ne le indviducija; zgolj „čednost" pa je družabna odlika. Lepo žensko *ljubimo*, v čedno pa se *zaljubljamo*. Ljubezen stremi više in je transedentalna, ker izvira iz nepopolnega, na subjektivnost vezanega subjekta. Kdor misli, da poznajo tudi ženske nezadovoljstvo, je slab tolmač in razlikovalec. Ž je kvečjemu *zaljubljena, M pa ljubi;* neumna in neresnična je trditev žensk, ki tožijo, da je ženska prej zmožna prave ljubezni ko moški; nasprotno: *ni je zmožna. Zaljubljenost, zlasti pa ženska zaljubljenost ni podobna paraboli v oni primeri o ljubezni, marveč je podobna krogu, ki se vrača vase.*

Moški individualno ne učinkuje na žensko zaradi svoje lepote. Samo moški ima smisel za lepoto — tudi če se razodeva v moškem. Ali ni presenetljivo, da je ustvaril moški ne le vsak pojem o ženski, marveč tudi o moški lepoti? Ali je tudi to posledica „zatiranja"? Edini pojem, ki sicer tudi ni od žensk — saj še nikdar niso ustvarile nobenega pojma — a so mu vendarle podelile nekakšen pomen, ki nam zbuja živahne asociacije, je označba „ein fescher Kerl", ki jo rabijo na Dunaju in v južni Nemčiji.[5] S tem pridevkom je naznačena močna in razvita spolnost moškega; zakaj ženska naposled občuti sovražno vse, kar bi moškega odvračalo od spolnosti in razmnoževanja, sovražne so ji njegove knjige in njegova politika, njegova znanost in njegova umetnost.

Na žensko učinkuje le, kar je v moškem seksualnega, nikdar pa, kar je aseksualno ali transseksualno; od moškega ne zahteva lepote, marveč polnega spolnega poželenja. Nanjo nikdar ne naredi vtisa, kar je v moškem apoliničnega (zato pa tudi ne, kar je dionizijskega), marveč zmerom in v vsej razsežnosti le, kar je v njem favnovskega; nikdar ne moški, marveč zmerom samo „la male",

---

[4] Kadar mati *doji*, otrok *srka*. Tako si ustrezata materinstvo in spolnost. Mati *venomer umira* za otroka.

[5] Pri nas bi temu pojmu — dasi ne docela — ustrezala označbe „fejst fant" ali „fant od fare". (Op. prev.)

samec; to pa je zlasti — tega ne more zamolčati knjiga o pravi ženski — njegova spolnost v najožjem pomenu, *phallus*[6].

Tega doslej niso marali videti ali pa niso hoteli izreči, vsekakor pa je ni niti ene prave predstave o tem, kaj pomeni psihološko moški ud za žensko sploh in celo že za devico, kako docela — čeprav često le iz podzavesti — obvlada vsežensko življenje. Nikakor ne mislim, da se zdi ženski ta ud lep ali tudi le čeden. Občuti ga nemara tako kakor občutimo Meduzino glavo, kakor ptič kačo: hipnotizira in začara jo ter si jo vso osvoji. Ženski je moški ud tisto one, ki mu ne ve imena; njena usoda je v njem, nekaj čemur ne more ubežati. Zato tudi ne mara videti nagega moškega in nikdar ne izrazi potrebe, da bi ga videla: saj čuti, da je v tem trenutku izgubljena. *Phallus jemlje torej ženski šele popolnoma in dokončno vso svobodo.*

Prav tisti ud, ki moško telo prav za prav kazi — saj so ga kiparji pogosto zakrivali z akantovim in figovim peresom — vznemirja ženo najgloblje in najsiloviteje, in sicer najbolj takrat, kadar je najbolj neprijeten: v erigiranem stanju. In v tem je poslednji in najodločilnejši dokaz, da ženske v ljubezni ne iščejo lepote, marveč — nekaj drugega.

Ta nova izkušnja, ki si jo je pridobila naša preiskava, bi se dala posneti že iz vsega prejšnjega. Ker se logika in etika uveljavljata samo pri moškem, je bilo že z vsega početka verjetno, da ženske ne bodo do estetike v boljših odnosih kot do obeh njej sorodnih normirajočih znanosti. Sorodstvo med estetiko in logiko se ne izraža le v vsej sistematiki in arhitektoniki filozofskih sestavov, marveč zlasti v strogi logičnosti umetnine, naposled pa v najvišjem sorodstvu pri matematični gradnji in v muzikalni kompoziciji. Omenili smo že, kako težko mnogi razlikujejo med etiko in estetiko. Po *Kantu* ne vrši subjekt svobodno le etično in logično, marveč tudi estetsko funkcijo. *Ženska pa nima svobodne volje* in tako tudi ne more imeti sposobnosti, da bi lepoto prenesla v prostor.

S tem je pa tudi rečeno, da ženska ne more ljubiti. Ljubezen se poraja le iz individualnosti, ki sicer še nemara ni čista, toda je v njej vsaj volja, da bi se osvobodila prahu in umazanije. Kajti Eros je v sredi med imeti in ne imeti; ni bog, marveč demon; samo Eros ustreza človekovemu mestu med minljivostjo in nesmrtnostjo: tako ga je spoznal največji mislec, *božanski Platon*, kakor ga je imenoval *Plotin* (edini človek, ki ga je res *notranje* razumel, dočim mnogi današnji tolmači in zgodovinarji ne vedo o njegovem nauku veliko več ko strigalice o zvezdnih utrinkih). Ljubezen torej v resnici ni „transcedentalna ideja", ker ustreza samo ideji bitja, ki ni čisto transcendentalno apriorno, marveč je tudi čutno empirično: *ideji človeka.*

Ženska pa — ki nikakor nima duše — tudi ne hrepeni po tem, da bi bila duša prosta vsega tujega in da bi naposled le kje našli takšno popolnost. Ženske nimajo ideala o moškem, ki bi ustrezal madoni, ženska si ne želi čistega, nedolžnega nravnega moškega, marveč — drugega.

Tako je torej dokazano, da ženski ne more biti všeč moška čednost. Če bi bila v njej zajamčena ideja popolnosti, če bi bila kakorkoli ustvarjena po božji podobi, potlej bi hotela (kakor moški v ženski) videti v moškem svetnika, boga. Ker ji pa ni do tega, je spet dokaz, da ji popolnoma nedostaje volje do lastne vrednosti, ki je ne skuša kakor moški oživotvoriti nekje izven sebe, da bi laže težila za njim.

Nerazrešena uganka ostane le to, zakaj ljubi moški ravno žensko s tako obožujočo ljubeznijo in zakaj — z izjemo ljubezni do dečkov (kjer pa se ljubljenec prav tako spremeni v žensko) — ne ljubi kateregakoli drugega bitja. Ali je domneva, ki bi jo lahko o tem razvili, le preveč drzna?

Nemara je moški, ko je postal človek, pridržal z nekim metafizičnim izvenčasovnim dejanjem božansko, dušo, zase — iz kakšnega motiva se je to lahko zgodilo, seveda ne moremo vedeti. To svojo krivdo do ženske obžaluje zdaj v trpljenju ljubezni, v kateri in s katero skuša ženski vrniti dušo, katere jo je oropal, ji skuša dati dušo, ker se čuti krivega pred njo. Zakaj ravno pri ljubljeni ženski ga ta zagonetna zavest krivde najbolj teži. Iz tega, da je takšno povračilo, s katerim bi rad popravil svojo krivdo, nemogoče, da bi se dalo pač razložiti, zakaj ni *srečne ljubezni*. Ta mit bi nemara ne bil slab osnutek za dramatični misterij. Meje znanstvene ali tudi le znanstvene filozofske obravnave pa smo z njim prešli.

Česar žena ne mara, smo gori pojasnili; v prihodnjem poglavju pa bomo pokazali, kaj najbolj hoče in da je to njeno najgloblje hotenje ravno nasprotno moškemu.

---

[6]Učinek moške brade na žensko je v širšem pomenu in iz globljega razloga, kakor nemara mislijo, psihološko in biološko popolnoma — le nekoliko manj izrazito — podoben učinku moškega spolnega uda. Vendar pa tega tu ne morem natančneje utemeljiti in razložiti.

BISTVO ŽENSKE IN NJEN POMEN V VESOLJSTVU

„Erst Mann und Weib zusammen machen den Menschen aus."
Kant[1]

Zmerom bolj smo morali s svojo razčlembo nižati ženski vrednost, zmerom več visokega in plemenitega, velikega in lepega smo ji morali odrekati. In ker se lotimo v tem poglavju še ene, skrajne, odločilne stvari, ki kaže v isto smer, bi se rad izognil nesporazumom ter že zdaj omenil nekaj, kamor se pozneje še povrnem: da nikdar in nikoli ne maram zagovarjati azijatskega stališča glede ravnanja z ženskami. Kdor je pazljivo sledil dosedanjim razlagam o krivici, ki jo ženski prizadevamo s svojo spolnostjo, da, celo z erotiko, je pač že spoznal, da ta knjiga ne zagovarja harema in da svoje sodbe, ki je nujno morala biti zelo trda, ne mara razvrednotiti s tem, da bi zahtevala tako dvomljivo kazen.

Vendar pa lahko zahtevamo *pravno enakopravnost* moškega do ženske, ne da bi morali hkrati verovati v *nravno in razumsko enakost*. Sleherno barbarstvo moškega spola do ženskega lahko zavračamo, ne da bi pozabljali, da je med obema neznansko kozmično nasprotje in bistvena razlika. Ni ga moškega, ki bi v njem ne živelo nekaj nadčutnega, ni ga, ki bi nikakor ne bil *dober;* in ni je ženske, ki bi to o njej zares veljalo. *Najnižji moški je torej še zmerom* ***neskončno*** *višji od najvišje ženske,* toliko višji, da ju skoraj ne moremo več primerjati in razporejati; vendar pa nihče nima pravice, da bi celo najnižjo žensko kakorkoli prikrajševal ali zatiral. Docela upravičena zahteva do enakosti pred slehernim zakonom pa temeljitega poznavalca, ki ljubi ne bo motila v prepričanju, da sta si spola kar se da polarno nasprotna. Kako plitki psihologi (da ne govorimo o globokem poznavanju ljudi, ki ga razodevajo socialistični teoretiki) so materialisti, empiristi in pozitivisti, se da spet spoznati, ker so zlasti iz njihovih krogov prihajali — in še prihajajo — možje, ki so zagovarjali *prvotno, prirojeno psihološko enakost* med moškim in žensko.

Upam tudi, da moje sodbe o ženskah ne bodo zamenjevali z robatimi nazori *P. J. Moebiusa,* ki so le v toliko razveseljivi, ker se hrabro upirajo splošnemu naziranju. Ženska ni „fiziološko slaboumna" in ne morem tudi priznavati pojmovanja, da bi bile ženske, ki so storile kaj izrednejšega, nekakšni izrodki. Z *moralnega* vidika moramo te ženske, ki so zmerom bolj moške kot druge, samo radostno pozdraviti in priznato bi jim mogli kvečjemu nasprotno: da se niso izrodile, marveč da pomenijo nekakšen napredek in zmago; v *biološkem* oziru so prav tako malo ali prav tako zelo degradirane kakor ženski moški (če jih ne vrednotimo etično). Vmesne spolne tvorbe pa so v vsej vrsti organizmov docela normalen (in nikakor patološki) pojav ter torej nič ne dokazujejo, da gre tu za telesni propad.

Ženska ni niti globokumna, niti visokoumna, niti bistroumna in niti prostoumna, marveč kvečjemu nasprotno; kakor smo doslej videli, sploh ni „umna": v celoti nekako brez uma in pomena. Vendar pa to še ni „slaboumno" po pojmu, kakor ga izraža naš jezik: da bi se takšen človek ne mogel prav nič znajti v navadnem življenju. Kadar gre za dosego bližnjih sebičnih namenov, je ravno Ž po navadi zmerom veliko bolj pretkana, *preračunljiva, „brihtna"* kakor M. Ženska ni nikdar tako neumna, kakor je včasih moški.

Ali torej ženska nič ne pomeni? Ali res ne zasleduje nobenega splošnega smotra? Ali ima vendarle neko usodo, ali ima kljub vsej svoji nesmiselnosti in ničevosti neki posebni pomen v vesoljstvu? Ali *služi nekemu poslanstvu, ali je njeno bivanje le slučajno in nesmiselno?*

Če si hočemo razjasniti ta pomen, moramo začeti s pojavom, ki si ga doslej še nikdar ni nikjer niso resno ogledali ali ga ocenili, čeprav je že star in znan. In *to ni nič drugega ko pojav* ***zvodništva****, ki nam lahko najgloblje in najbolje razodene žensko naravo.*

Če ta pojav razčlenimo, se nam najprej poda moment, da bi *se kar najbolje in najhitreje* našlo dvoje ljudi, ki se lahko spolno združita ali v zakonu ali pa kakorkoli. To težnjo, da bi med dvema človekoma navezala kakršnokoli vez, *čuti ženska že izza prve mladosti:* že prav majhne deklice posredujejo celo med starejšimi sestrami in njihovimi fanti. In čeprav se ta zvodniški nagon razločneje pokaže šele pozneje, ko je ženska že preskrbljena, t. j. ko se je že zavarovala v zakonu, živi vendarle prav tako vso dobo med puberteto in poroko, le da ga *zavist* do tekmovalk ali *bojazen,* da bi imele te tekmovalke več sreče pri moških, ovira, dokler ženska srečno ne ujame svojega moža ali ga njen denar, ali pa odnosi, ki jih bo odslej imel z njeno rodbino itd., ne ukrote in pri-

---

[1] Šele moški in ženska hkrati pomenita celega človeka. K a n t

vabijo. To je edini razlog, da si šele poročene žene z vso vnemo prizadevajo spraviti hčere in sinove svojih znancev v zakonski jarem. Res, splošno je znano, da so stare ženske še vse hujše zvodnice, saj takrat jim ni treba več skrbeti za lastno spolno zadoščenje, vendar pa so po krivici označili *samo* starke za prave zvodnice.

Ne le dekleta, marveč tudi moške skušajo ženske spraviti v zakon, posebno prizadevne in vztrajne so v tem matere pri svojih otrocih. Sleherna mati bi rada oženila svojega sina, ne da bi se kakorkoli ozirala na njegovo individualnost; ljudje so bili dovolj zaslepljeni, da so videli v tej potrebi nekaj višjega — ono materinsko ljubezen, ki smo jo morali v nekem prejšnjem poglavju tako zelo omalovaževati. Res, da so mnoge matere že od vsega začetka prepričane, da sinu z zakonom pomagajo do trajne sreče, čeprav nemara niti najmanj ni zanj ustvarjen; toda mnogim ženskam nedostaje še ta vera in vsekakor zmerom sodeluje zelo izrazito zvodniški *nagon*, čustveni odpor do samstva.

Že tu vidimo, da se *ženske docela predajajo nekemu svojemu nagonu* tudi takrat, kadar skušajo omožiti svoje *hčere*. Neizmerna prizadevanja, ki se jih matere lotijo v ta namen, ne izvirajo iz logičnega preudarka in le deloma iz materialnega, saj se ne ozirajo na želje, ki jih je hči izrazila ali pa zamolčala (saj ji moški, ki so ji ga izbrali, često ne ugaja); in ker se zvodništvo v splošnem razteza na vse ljudi ter se ne omejuje le na lastno hčer, pač ne moremo govoriti o „nesebičnem", „moralnem" dejanju *materinske* ljubezni, čeprav bodo gotovo premnoge žene, ki bi jim očitali zvodniško vedenje, odgovorile, da je njihova dolžnost, o pravem času preskrbeti drugega otroka.

Mati omoži svojo hčer prav tako kakor bi tudi slehernemu drugemu dekletu pomagala do moža, kadar bi bila svojo nalogo v lastni rodbini že opravila: *tu je vse eno in isto: zvodništvo tu in tam; če zvaja lastno hčer, je psihološko isto kakor če zvaja tujo.* Da, trdim celo, da je ni matere, ki bi bila neprijetno dirnjena, če si tujec — dasi s še tako prostaško namero in iz ničvrednega preudarka — poželi njeno hčer in ji jo zapelje.

Kakor smo odnos enega spola proti določenim potezam drugega že večkrat lahko porabili kot uporaben kriterij (katere karakterne posebnosti se omejujejo le na en spol in katere pripadajo tudi drugemu), in dočim je morala ženska pričevati, da so mnoge lastnosti, ki smo jih njej tako radi pripisovali, prav za prav za moške, tako lahko dokaže moški s svojim ravnanjem, da je zvodništvo pristno žensko in samo žensko: izjeme so ali *zelo* ženski moški ali pa primer, ki ga bomo še zelo izčrpno obdelali. Vsak pravi moški čuti odpor in zaničevanje do ženitbenih posredovanj pri ženskah, celo, kadar gre za njegovo lastno hčer, ki bi jo rad videl preskrbljeno, ter prepušča zvodniške skrbi ženi kot njeno stroko. Hkrati se tu najjasneje vidi, da moškega sploh ne privlačujejo *pravi psihični* spolni znaki ženske, marveč da so mu celo zoprni, če se jih zave: dočim privlačujejo žensko moške lastnosti že kot takšne, si moram moški šele preustvariti žensko, preden jo lahko vzljubi.

Zvodništvo pa sega veliko globlje in prežema bistvo ženske v veliko večjem obsegu kakor bi se dalo sklepati po gornjih primerih, ki izčrpavajo le običajno rabo te besede. Najprej bi rad opozoril, kakšne so ženske v gledališču: zmerom pričakujejo, ali se bosta ali se ne bosta „dobila". *Tudi to ni nič drugega ko zvodništvo*, saj se psihološko prav nič ne razlikujejo od njega: ženska si želi, *da se kjerkoli združita moški in ženska.* Toda to gre še dalje: *če žene berejo čutne ali umazane pesnitve ali romane ter nenavadno napeto pričakujejo moment koita, tudi ne počno prav nič drugega ko da zvajajo obe osebi v knjigi,* uživajo v misli na zvajo ter pozitivno vrednotijo spolno združitev. Nikar ne mislimo, da je to le logična in formalna analogizacija, poskusimo se raje vživeti v to, da je za žensko psihološko oboje eno in isto. Mati je na poroki svoje hčere prav tako vznemirjena kakor ženska, ki bere *Prevostja ali Sudermannovo* „Mačjo brv". Res, da tudi moški včasih *prebirajo takšne romane* (za detumescenčne namene), toda takšno branje se načelno razlikuje od ženskega; moški si skuša le živahneje predstavljati spolni akt in ne zasleduje tako krčevito že od vsega početka, kako se bližata osebi v knjigi, in napetost ne rase sklenjeno — kakor pri ženski — ter z visoko potenco sorazmerno z obratno vrednostjo razdalje med osebama. Vneto odobravanje, kadar se kakorkoli zmanjša razdalja do cilja, ter globoko razočaranje, kadar se kakorkoli prepreči spolno združenje, sta docela ženski in nemoški; nastopata pa pri ženski brez razlike pri slehernem gibanju, ki bi lahko vodilo do spolnega akta, pa naj gre za žive ali za izmišljene osebe.

Ali še nikdar nismo razmišljali o tem, *zakaj* ženske tako rade, tako „nesebično" seznanjajo druge ženske z moškimi? Ugodje, ki ga pri tem občutijo, *izvira iz misli na tuji koitus, ki jih prav tako vznemirja.*

Čeprav smo preiskali zvodništvo tudi v tem, kaj žensko najbolj zanima pri branju, pa tega pojma še nismo docela izčrpali. Kadar se o poletnih večerih skrivajo ljubezenski pari po temnih vrtovih, po klopeh in ob zidovih, postane ženska, ki gre mimo, zmerom radovedna in se ozre za njimi dočim se moški, ki mora iti isto pot, nejevoljno obrne stran, ker ga je sram. Prav tako se ženske ozirajo tudi za vsakim ljubezenskim parom, ki ga srečajo na ulici. *To oziranje in obračanje* je prav tako zvodniško kakor vse, kar smo doslej uvrstili v ta pojem. Če komu neka stvar ni všeč in si je ne želi, se obrne stran in ne prodaja zijal; ženske pa rade vidijo ljubezenski par in ga najraje presenetijo pri poljubljanju in še drznejšem ljubimkanju, *ker si koita sploh (ne le zase) žele.* Že zdav-

naj smo pokazali, *da opazi človek le tisto, kar kakorkoli pozitivno vrednoti.* Ženska, ki vidi dva zaljubljenca, zmerom čaka na to, kar bo prišlo, t.j. pričakuje, si že vnaprej predstavlja in si želi te stvari. Poznal sem gospodinjo, ki je bila že zdavnaj poročena. Spočetka je z vso vnemo prisluškovala, kaj počenjata dekle in njen ljubček, potlej je vstopila in ji odpovedala službo. Ženska je torej *sama pri sebi* odobravala vse dogajanje in je deklo odpustila le iz spodobnostnih popadkov ali pa celo iz nenavadne nevoščljivosti. Mislim, da pač tudi ta motiv velikokrat sodeluje in ženska često obsoja drugo le iz zavisti, da sama ni preživela tistih uric.

Ženska zmerom živahno sprejme misel na koitus, pa naj se vrši v katerikoli obliki (celo če se parijo živali), ter je nikdar ne odklanja[2]; ne zanikuje je, gnusni dogodek ji ni nikdar zoprn in nikdar ne skuša misliti raje na kaj drugega; marveč predstava jo vso prevzame in jo nenehno zaposluje, dokler je ne zamenjajo druge predstave spolnega značaja. S tem je pač opisan velik del psihičnega življenja ženske, ki se zdi marsikomu tako zagonetno. *Potreba, da bi bila sama koitirana, je sicer pri ženski najsilovitejša, toda to je le poseben primer njene edine življenjske potrebe, ki teži po koitu; njene želje, da bi ljudje kjerkoli in kadarkoli in kolikor mogoče veliko koitirali, ne glede na to, kdo koitira.*

Ta splošna potreba se obrača ali bolj k aktu samemu ali pa bolj k otroku; v prvem primeru je ženska cipa in zvodnica zaradi samega akta; v drugem pa je mati, ki ne čuti samo želje, da bi sama postala mati, marveč čim bolj se bliža absolutni materi, tem bolj se v mislih obrača na spočetje otroka tudi v *vsakem* zakonu, ki ga pozna ali so ga sklenili po njeni zaslugi: prava mati je tudi prava babica (čeprav je nemara ostala devica; poglejmo imenitno *teto Julo* v *Ibsenovi „Heddi Gablerjevi"*). Vsaka prava mati deluje za vso človeško vrsto hkrati, saj je mati vsemu človeštvu: *vsaka* nosečnost ji je všeč. *Cipi* ni na tem, da bi druge ženske zanosile, pač pa naj bi se *prostituirale* kakor ona sama.

Da se pri ženski lastna spolnost celo *podreja* zvodništvu in da je le poseben primer, se da zelo različno spoznati v odnosu žensk do oženjenih mož. Ker so ženske vse zvodnice, jim ni nič tako zoprno ko samski stan moškega in že zato ga skušajo vse poročiti; če je pa že poročen, se veliko manj zanimajo zanj, čeprav jim je bil prej nemara nenavadno všeč. Tudi če je sama že poročena in torej ne preide vsak moški v poštev glede *lastne* preskrbe in bi moral biti torej zakonski mož prav tako v čislih ko samec, celo tedaj, če so svojemu možu nezveste, skoraj nikdar ne koketirajo z možem *druge žene;* kvečjemu, če bi rado odnesle zmago in ji zapeljale moža. V tem se torej docela potrjuje, da gre ženskam samo za zvajo; zato ženske tako redko prelomijo zakon *s poročenimi moškimi, ker so ti že zadostili ideji zvodništva.* Zvodništvo je najsplošnejša lastnost ženske: volja do tašče — mislim voljo, da bi postala tašča — je pri njej veliko pogostejša ko volja do materinstva, ki jo navadno po moči in po razsežnosti zelo precenjujejo.

Nemara se vendarle ne bo prav razumelo, zakaj smo tako poudarili pojav, ki je ljudem po navadi smešen ali pa zoprn, zakaj smo zvodništvu odmerili tolikšen pomen, in zdelo se bo, da je naše patetično dokazovanje pretirano. Toda predočimo si, za kaj gre. Saj zvodništvo nam najbolje razodeva bistvo ženske in zato ga ne smemo — kakor se po navadi dogaja — samo jemati na znanje in precej nato prehajati k drugim stvarem, marveč ga moramo skušati razčleniti in si ga razjasniti. Vsakdo pač ve, da „ženska kaj rada posreduje". *Gre pa za to, da je bistvo ženske prav v tem in nikjer drugod.* Temeljito sem premotril najrazličnejše tipe žensk in oziral sem se še na druge razpredelbe, ki jih tu nismo izvedli, in naposled sem spoznal, da je *zvodništvo, to je delo za idejo koita sploh — edina splošna pozitivna lastnost, ki jo lahko prisojamo ženski.* Če bi hoteli žensko opredeliti tako, da je vse njeno bistvo le v želji: biti sama koitirana, in da bi bila edina prava potreba prave ženske samo: biti posiljena — bi bil tak pojem *preozek;* vsaka opredelba, ki bi dejala, da gre ženski le za otroka ali moškega ali pa za oboje, pa bi bila — *preširoka.* Najsplošnejše in najgloblje bistvo ženske pa je z *zvodništvom, t.j. s poslanstvom v službi ideje telesne skupnosti, docela in izčrpno* označeno. Vsaka ženska *zvaja;* in ta ženska lastnost — da bi bila *poslanka, mandatarka koita — je edina, ki živi v vseh življenjskih razdobjih in preživi celo klimakterij:* zakaj starka zvaja še naprej, sicer ne sebe, pač pa druge. Navedli smo že razlog, zakaj si staro žensko najraje predstavljamo kot zvodnico. Poklic stare zvodnice pa ne more biti nekaj, kar se je *pridružilo,* marveč je lahko le nekaj, kar je edino *ostalo* in kar se je *odražalo* po lastni potrebi od vseh prejšnjih komplikacij: čisto delo v službi nečiste ideje.

Naj mi bo dovoljeno, da na kratko ponovim vse pozitivne zaključke, kar smo v svoji preiskavi polagoma nabirali o spolnosti ženske. Najprej smo spoznali, da se ženska izključno, stalno, sklenjeno ter ne le v presledkih zanima za spolnost; telesno in psihično je bila po vsem svojem *bistvu* samo spolna. Zasačili smo jo pri občutku, da se čuti neprestano in po vsem telesu *koitirana* od vseh stvari. In kakor je bilo vse žensko *telo* odvisno *od spolovil*, tako se zdaj razodeva, da zavzema *ideja koita* središčno mesto tudi v ženskem *mišljenju. Samo koitus vrednoti ženska povsod in zmerom pozitivno; ženska je nosilka ideje skupnosti sploh.* Žensko visoko vrednotenje koita se ne omejuje na en sam individuum, tudi ne na čakajoči individuum, marveč se razteza na bitja *sploh*, to vrednotenje ni individualno, marveč interindividualno, nadindividualno, to vrednote-

---

[2]Edino dozdevno izjemo, ki jo poznamo, bomo temeljiteje obdelali še v tem poglavju.

nje je tako rekoč — naj se mi odpusti, da skrunim to besedo — *transcedentalna funkcija ženske. Zakaj če je ženskost zvodništvo, potlej je ženskost vesoljna spolnost. Koitus je ženski najvišja vrednost, ki jo skuša zmerom in povsod uresničiti. Njena lastna spolnost je v tem neomejenem hotenju samo omejen del.*

Moškemu najvišjemu vrednotenju nedolžnosti in čistosti, ki bi se uresničila v tistem devištvu, ki ga moški iz svoje erotične potrebe išče in zahteva pri ženski, temu samo *moškemu* idealu čistosti pa je ženska težnja po uresničevanju skupnosti tako polarno nasprotna, da bi bil moral moški to žensko težnjo spoznati že zdavnaj kljub najgostejšemu kadilu erotičnih utvar — *če bi še neki činitelj* zmerom ne oviral tega čiščenja. To okoliščino, ki moškega zmerom znova ovira, da bi spoznal splošno in pravo bistvo ženskosti, to najbolj zamotano vprašanje o ženski, to njeno neverjetno *lažnivost* bo treba torej razjasniti. Čeprav je ta podvig težaven in tvegan, nas mora vendarle privesti do onega poslednjega izvora, odkoder se nam bosta spričo *enega samega* poslednjega načela razjasnilo *zvodništvo* (v najširšem pomenu, kjer bo lastna spolnost le najizrazitejši posebni primer) *in prav tako tudi ta lažnivost, ki* — celo ženski sami! — venomer *zakriva* slo po spolnem aktu.

Vse, kar je bilo doslej nemara že zagotovljeno in pridobljeno, postane namreč zdaj spet dvomljivo. Ženskam nismo priznali samoopazovanja, vendar pa so gotovo tudi ženske, ki zelo ostro opazujejo, kaj se v njih dogaja. Odrekali smo jim ljubezen do resnice, in vendar poznamo ženske, ki si nanavadno prizadevajo, da ne bi izrekle neresnične besede. Trdili smo, da jim je zavest krivde tuja, čeprav so tudi ženske, ki si zaradi najneznatnejših stvari vse mogoče očitajo, čeprav nam je izpričano, da so spokornice in ženske, ki trpinčijo svoje telo. Čustvo sramu smo prisojali samo moškemu, toda nekje v izkušnji mora biti vendarle neka osnova, ki je omogočila, da, celo pospešila, da so govorili o ženski sramežljivosti, o oni sramežljivosti, ki jo po *Hamerlingu* pozna celo *samo* ženska, in da so stvari tako tolmačili? In dalje: kljub vsem „religeuses" naj bi ženska ne bila religiozna? Stroge nravnosti naj ne bi poznala — kljub vsem čednostnim ženskam, ki o njih govore pesmi in zgodovina? Ženska naj bi bila samo spolna, spolnost naj bi ji bila edina vrednost, ko je pa tako znano, da so ženske često ob najmanjšem namigu glede spolnih zadev ogorčene, da se, namesto da bi zvajale, često polne togote in gnusa obračajo stran od vsakega nespodobnega kraja, da jim je koitus često zoprn celo glede lastne osebe in da so do njega veliko ravnodušnejše ko katerikoli moški?

Očitno gre pri vseh teh antinomijah za *eno in isto* vprašanje in od odgovora nanj je pač odvisna poslednja in končna veljavna sodba o ženski. Jasno je, da bi *vse*, kar smo povedali o ženskah, takoj in za vselej izgubilo svojo veljavo kot psihična označba njegovega spola in da bi se vsa pozicija te knjige v trenutku docela podrla, če bi bilo *eno samo* zelo žensko bitje *notranje aseksualno* ali če bi bilo v resničnem odnosu do ideje nravne lastne vrednosti. *One dozdevno nasprotujoče si pojave moramo torej zadovoljivo razložiti in pokazati moramo, da izvira vse, kar jim je zares osnova in kar nas tako lahko zapelje v ekvivokacije, za iste ženske narave, ki smo jo lahko doslej povsod ugotavljali.*

Če hočemo razumeti ona varljiva nasprotja, se moramo najprej spomniti, da so ženske nenavadno *dovzetne za vplive*, ali bolje, *za vtise*. Doslej v tej knjigi še nismo dovolj ocenili te izredne sprejemljivosti za tuje stvari in tega lahkega prevzemanja tujih nazorov. V splošnem se Ž docela prilega M kakor se škatlica prilagodi draguljem, *njegovi* nazori postanejo *njeni*, njegova naljubša nagnenja prav tako prevzema kakor njegove docela individualne antipatije, vsaka njegova beseda je zanjo dogodek, in sicer tem močnejši *dogodek*, čim bolj M nanjo učinkuje. Tega moškega vpliva ne občuti ženska tako kakor bi jo kaj odvračalo od lastnega razvoja, nič se ga ne brani kot tuje motnje, ne skuša se ga osvoboditi ko da bi bil kdo posegel v njeno življenje, *nič je ni sram, da sprejema*, marveč nasprotno, srečno se čuti, če lahko sprejema, in od moškega *zahteva, da jo* — tudi duhovno prisili k sprejemanju. *Zmerom se samo rada pridružuje in če čaka na moškega, čaka samo na trenutek, ko bo lahko docela nedejavna.*

Toda ne le po „pravem" možu (čeprav po njem najraje), marveč tudi po očetu in materi, po stricu in teti, po bratih in sestrah, po bližnjih sorodnikih in daljnjih znancih *prevzemajo* ženske, kar mislijo in verjamejo, in vesele so, če jim kdo *ustvari* neko mnenje. Ne le nezreli otroci, marveč celo odrasle in poročene ženske posnemajo druga drugo v vse, *kakor bi bilo to samo po sebi umljivo*, v okusnejši obleki ali pričeski, od pomembne drže do trgovin, kjer kupujejo, in vse do receptov, po katerih kuhajo. Tudi v tem vzajemnem posnemanju se nič ne zavedajo, da si v čem *prizanašajo*: kar bi pač morale čutiti, če bi imele individualnost, ki se skuša podrejati le svojim lastnim zakonom. Tako se poraja tudi teoretična vsebina ženskega mišljenja in dejanja v glavnem iz stvari, ki so že prej bile in so jih ženske kar pobrale, in ženske vztrajajo pri tem kar se da dogmatično, ker si svojega prepričanja nikdar ne pridobe samostojno iz objektivnega motrenja stvari in ga tudi nikdar ne opuste, če se stvari spremene; nikdar ne pregledajo svojih misli, marveč zmerom hočejo, da se jim vsili mnenje, ki se ga lahko potlej drže. Zato so ženske najbolj nestrpne, če se kdo pregreši proti kakršnimkoli uzakonjenim običajem in navadam. Po Herbertu *Spencerju* navajam primer, ki je spričo ženskega gibanja posebno zabaven. Kakor pri mnogih indijanskih plemenih v severni in južni Ameriki se moški tudi pri *Dakotih* ukvarjajo samo z lovom in z vojsko in so vsa nizka in mučna opravila naprtili svojim ženam. Namestu da bi se čutile kakorkoli zatirane, so se

žene polagoma tako prepričale o naravnosti in pravičnosti tega dogajanja, da Dakotka ne more bolj osramotiti in razžaliti kakor če ji reče: „Ničvrednica... videla sem, da je tvoj mož nesel drva v svoje stanovanje, da bi zanetil ogenj. Kje je bila njegova žena, da se je moral sam spremeniti v žensko?"

Ta izredna dovzetnost ženske za stvari, ki so izven nje, je v bistvu posledica njene dovzetnosti za sugestijo, ki je veliko večja in pogostejša kot pri moškem: oboje se ujema v tem, da je ženska pri spolnem aktu in v njegovih predhodnih stanjih zmerom najraje nedejavna, nikdar pa dejavna.[3] *Splošna nedejavnost njihove narave sili ženske, da sprejemajo in prevzemajo naposled tudi moška vrednotenja, do katerih prvotno nimajo nobenega odnosa.* Ker se žensko mišljenje prepaja z moškimi nazori in se veže s tujim elementom, da mu spričo tega *lažnivega* priznavanja nravnosti niti hinavščine ne moremo podtikati, ker se s tem ne prikriva nič antimoralnega, ker sprejema in uporablja zakon, ki ji je sam po sebi docela *heteronomen*, in ker se, v kolikor ženska sama ne vrednoti, vse to odvija kaj lahko in gladko, se nam prav lahko zbudi *varljivi videz, da je ženska v nekem višjem oziru nravna.* Zadeva pa se prične zapletati šele takrat, kadar se stika z edino prirojenim in splošnim ženskim vrednotenjem, z *najvišjim vrednotenjem koita.*

Saj žena priznava skupnost docela nezavedno kot najvišjo vrednoto. Kajti temu priznavanju ne nasprotuje — kakor pri moškem — druga možnost: zanikavanje; tu nedostaje dvojnosti, ki bi privedla do opažanja. Nobena ženska ne ve in ni vedela in tudi ne bi mogla vedeti, kaj dela, kadar zvaja. *Saj je ženskost sama istovetna z zvodništvom*, in ženska bi morala stopiti iz svoje kože, če bi hotela opaziti in razumeti, da zvaja. Tako ne more ženska nikdar spoznati svojega najgloblje-ga hotenja, tega, kar je prav za prav njeno bistvo. Ni je torej ovire, da bi negativno moško vrednotenje spolnosti ne moglo v ženski zavesti docela prekriti pozitivno vrednotenje spolnosti, *Spremenljivost ženske sega tako daleč, da lahko zataji celo to, kar je, edino, kar zares pozitivno je!*

Laž, ki jo ženska zakrivi, kadar *sprejema* moško družabno sodbo o spolnosti, o brezsramnosti, da, celo o laži, ter si prisvaja moško merilo vseh dejanj, ta laž je takšna, da se je nikdar ne zave: *zakaj v laži je njena druga narava, o kateri prav nič ne ve, da je njena prava;* saj jemlje sama sebe resno, je prepričana, da nekaj pomeni in nekaj veruje, da že z vsega početka odkrito in moralno ravna in sodi: *tako globoka je laž, organska,* in če bi bilo dovoljeno, bi najraje rekel: *ontološka lažnivost ženske.*

Wolfram von Eschenbach pripoveduje o svojem junaku:

„...So keussch und rein
ruht' er bei seiner Königin,
dass kein Genügen fänd' darin
so manches Weib beim lieben Mann,
dass doch so manche in Gedanken
zur Üppigkeit will überschwanken,
die sonst sich spröde zeigen kann!
Vor Fremden züchtig sie erscheinen,
doch ist des Herzens tiefstes Meinen
das Widerspiel vom äussern Schein."[4]

Wolfram je dovolj jasno nakazal, kaj je najgloblja težnja ženskega srca. Vsega pa ni povedal. Ženske ne lažejo v tem pogledu samo tujcem, marveč *tudi samim sebi.* Brez posledic pa človek ne more zatirati niti svoje finančne nature, ne tako in ne umetno ali od zunaj. Zdravstvena kazen za zatiranje prave ženske nature pa je *histerija.*

Med vsemi nevrozami in psihozami mikajo psihologa pač najbolj *histerični* pojavi; saj jih je kaj težko razložiti in zato so veliko bolj mikavni kakor *melanholija*, ki si jo človek razmeroma lahko ponazori, ali preprosta *paranoja.*

Sicer so skoraj vsi psihiatri zelo nezaupni do psiholoških razčlemb; vse, kar je razloženo s patološko spremenjenimi tkivi ali z nutrivnimi intoksikacijami, se jim zdi a limine verjetno, le psihičnemu ne marajo priznati primarne učinkovitosti. Ker pa še nikdar ni bilo dokazano, da bi se bilo psihično prej podrejalo fizičnemu kakor obratno — vse namige na „obrambo energije" so že najbolj poklicani fiziki sami postavili na laž — lahko mirno opustimo ta predsodek. Saj je namara neskončno veliko, da, — ničesar ni, da bi pričalo proti temu[5] — nemara je vse na tem, da odkrijemo „psihični mehanizem" histerije. S tem, da je ta pot po vsej verjetnosti pravilna, se ujema, da so tudi maloštevilne in prave dosedanje izsledke prav tako našli: mislim na obravnave *Pierra Janetja in Oskarja Vogta*, zlasti pa *J. Breunerja in S. Freuda.* Vsako nadaljnje pojasnilo glede histerije je iskati v smeri, ki so jo ubrali ti možje: obnoviti si je treba *psihološko* dogajanje, ki je vodilo v bolezen.

---

[3] *Gibčni, mali spermatozon poišče mirno in leno jajce.*

[4] Tako čist in sramežljiv je ležal pri svoji kraljici, da bi pač marsikakšni ženski ne bilo všeč, da bi pač marsikatera v mislih že prehajala v razvrat, čeprav je sicer dokaj nedostopna! Pred tujci je nemara kaj spodobna, *a njenega srca najgloblja težnja je zunanjemu videzu nasprotna.*

[5] marveč kvečjemu *za to*, da še ni nihče videl histerično spremenjenega *tkiva.*

Mislim, da si je treba njen nastanek — po domnevi, da je bil najpogostejši *(po Freudu edini)* povod bolezni neko *spolno* „travmatično" doživetje — takole predstavljati: Ženska, ki je imela neko spolno zaznavo ali prestavo, katero je že spočetka ali pozneje prenesla nase in jo (zaradi moškega vrednotenja, ki so ji ga vsilili in ga je ona v celoti sprejela, da je prešlo v njejo *budno zavest* in jo vso obvladalo) *sedaj v celoti odklanja, da je zaradi nje ogorčena in nesrečna, a jo zaradi svoje ženskosti vendarle pozitivno vrednoti, priznava in si jo v svoji najgloblji podzavesti želi;* ženska, ki v njej ta konflikt rase in vre ter od časa do časa izbruhne v napadu: takšna ženska kaže bolj ali manj tipično bolezensko sliko *histerije*. Tako se razjasni, zakaj je bolnici spolni akt zoprn in zakaj ga odklanja kot neko „tujo primes" v svoji zavesti, čeprav si ga je že od vsega začetka podzavedno *želela. Velikanska intenzivnost te želje, ki jo vsak poskus, da bi jo zatrla, le še stopnjuje, ter tem silovitejše, ogorčeno odklanjanje te misli* — ti dve nasprotji se neprestano borita v histerični ženski. Kajti kronična lažnivost ženske postane *akutna*, če se raztegne na *poglavitno točko*, če se ženska podredi celo še etično negativnemu vrednotenju spolnega akta. Saj je znano, da so histerične ženske *najbolj dovzetne za sugestivni vpliv moškega. Histerija je organska kriza organske ženske lažnivosti.* Ne tajim, da so tudi histerični *moški*, čeprav so le *redki*, saj to je le ena neizmerno mnogih možnosti, ki so v moškem in mu omogočajo, da postane tudi ženska, v danem primeru torej histeričen. Seveda so tudi lažnivi *moški:* toda tu poteka kriza drugače (in tudi njihova lažnivost je zmerom drugačna in nikdar ni tako *brezupna)*: zmerom vodi k nekemu — čeprav pogosto le začasnemu — *očiščenju.*

S tem, da smo spoznali organsko lažnivost žesnke, ki ne zmore niti resnice o sami sebi (zato se pa tudi njeno mišljenje ne ujema z njeno pravo naravo) — se mi zdi — da sem načeloma zadovoljivo razrešil one težave, ki jih stavi etiologija histerije. Če bi bila ženska čednost pristna, bi ženska zaradi nje ne mogla trpeti; tako pa se ji samo utepa *laž* zoper lastno, v resnici neoslabljeno konstitucijo.V podrobnostih bomo morali zdaj še marsikaj razložiti in dokazati.

Histerija kaže, da laž vendarle ne sega tako globoko, da bi *vse* izpodrinila. Ženska si je z vzgojo ali v občevanju prisvojila — bolje: pokorno sprejela — cel sestav tujih predstav in vrednotenj. In treba je prav silovitega sunka, da se zrahlja ta psihični kompleks, ki je trdno zrasel z njo, da ženska zapade v stanje tiste intlektualne nemoči, tiste „abulije", ki je tako značilna za histerijo. Izreden *strah* recimo lahko podre umetno zgradbo, da se odslej v ženski borita nezavedna, izpodrinjena *narava ter duh*, ki je sicer zaveden, a nasprotuje njeni nravi. Kolebanje med obema nam lahko pojasni, zakaj je psihični nastroj med histerično boleznijo tako izredno nesklenjen, zakaj se neprestano menjavajo različna razpoloženja, zakaj ženska ne more svojih razpoloženj zgrabiti in ohraniti, motriti in opisati, jih spoznati ter se proti njim boriti z nekim zavestnim jedrom, ki bi se mu vse podrejalo. S tem se tudi ujema, da se histerična ženska tako lahko prestraši. Vendar lahko domnevamo, da apercipira ženska spolno mnogo povodov, čeprav se *objektivno* še tako malo dotikajo spolnosti; kdo bi pa znal potlej povedati, s kom se je moglo v njej povezati zunanje doživetje, ki jo je *prestrašilo*, čeprav je bilo na videz docela nespolno.

Zmerom nas je presenečalo, da živi v histeričnih ženskah toliko nasprotij hkrati. Na eni strani imajo izredno kritičen razum ter zelo trdno sodbo, upirajo se hipnozi itd. itd., na drugi strani pa jih begajo najneznatnejši povodi in lahko dosežemo pri njih najgloblje stopnje hipnotičnega spanja. S tega vidika so abnormno sramežljive, z onega pa nenavadno čutne.

Potemtakem nam ne bo več težko razložiti vseh teh pojavov. Temeljita poštenost, skrbna ljubezen do resnice, strogo odklanjanje vsega spolnega, trdna sodba in močna volja — *vse to je del one laži osebnosti, ki jo je ženska v svoji nedejavnosti sklenila igrati pred seboj in pred svetom.* Vse, kar spada k njenemu *prvotnemu* ustroju ter mu ustreza, ustvarja tisto „razbito spolnost", tisto „nezavedno psiho", ki se lahko izživlja v nespodobnostih ter je hkrati tako dovzetna za sugestivni vpliv. V teh dejstvih, ki so jih imenovali „duplec" in „multiplex personality", „double conscience", „dvojni jaz", so videli enega najmočnejših dokazov zoper domnevo, da je *samo ena duša.* V resnici pa najbolje pričajo prav ti pojavi, da lahko govorimo o duši in *kjer* lahko govorimo o nje. *„Osebnost se razkolje" pač samo tam, kjer — kakor pri ženski — sploh ni bilo osebnosti.* Vsi oni sloviti primeri, ki jih je *Janet* opisal v svoji knjigi „L'Automatisme psychologique" *veljajo samo za ženske*, pri nobenem ne gre za moškega. Samo ženska, ki nima duše in razumskega jaza in ki ne more osveščati svoje vsebine, ki ne more prižgati luči resnice v svoji notranjosti, se lahko tako nedejavno *prepoji* s tujo zavestjo in jo čustva, ki ustrezajo njeni lastni naravi, tako goljufajo, da lahko nastajajo histerični pojavi, ki jih je opisal *Janet*. Samo v njej se lahko čustva tako zelo zataje, samo pri njej se lahko *up* na koitus izraža kot *bojazen* pred aktom, *da se njej sami prikrije* in da se njeno resnično hotenje zamota kakor v neprodirno bubo. V histeriji se razbije vsiljeni, površni, navidezni jaz; zato je ženska včasih skoraj „tabula rasa" saj se zdi, da nima več nobenega svojega nagona („anoreksija"), dokler se njena prava ženskost ne skuša uveljaviti zoper zlagano zatajevanje lastne osebnosti. Če se ženska v onem „nervoznem napadu", v oni „psihični travmi" res spolno prestraši, potlej se s tem samo pokaže notranja nemoč in nevzdržnost privzetega jaza, ki ga je prava narava prepodila, odstranila, da bi lahko sama izbruhnila.

Pojav te nature je ravno tista Freudova „nasprotna volja", ki jo ženska občuti kot tujo in se je skuša ubraniti s tem, da se zateče k staremu navideznemu jazu, ki je pa že trhel in krhek. Kajti

ženska skuša izpodriniti „nasprotno voljo": prej je ona zunanja *sila*, ki jo je histerija občutila kot *dolžnost*, potisnila pravo naturo v podzavest, jo obsodila in vklenila; zdaj pa skuša ženska znova ubežati sproščenim, kvišku strmečim silam v prejšnja načela ter se tako otresti nevajenih napadov in jih premagati; toda prejšnji jaz je že izgubil svojo oblast.

„Tuja primes zavesti", „zli jaz" je v resnici njena najbolj svojska ženska narava, dočim je tisto, kar smatra sama za svoj pravi jaz, ravno ona oseba, v katero so jo spremenili tuji vplivi. "Tuja primes" pa je *spolnost*, ki je ne *priznava* in jo taji; ki se je pa ne more več ubraniti kakor poprej, ko so se njeni nagoni neslišno in kakor za zmerom umaknili tuji nravnosti. Sicer so spolne predstave, ki jih je s skrajnim naporom izpodrinila, še zmerom lahko *„sprevračajo"* v vsa mogoča stanja, da nastane oni protejski značaj trpljenja, ono preskakovanje od člena do člena, ona vseposnemajoča in nestalna podoba, ki nas tako ovira, da bi histerijo opredelili po njenih bolezenskih znakih; toda nagon se odslej ne more nikdar več izživeti v „konverziji" in se ne more *izčrpati* v nobeni spremembi, ker bi se rad naravno izživel.

Ženska je *lažniva, ker ne more dojeti resnice.* Zame, ki priznavam Kantov indeterminizem, izvira ta slabost odtod, da ženska *ne teži svobodno za resnico.* Kdor je imel že kaj opravka z ženskami, ve, kako pogosto navajajo docela napačne razloge za to, kar so dajale ali storile — *kadar so trenutno prisiljene odgovoriti na neko vprašanje.* Res, da se ravno histerične ženske (toda nikdar brez izzivalnih namer) skrbno izogibajo, da bi pred tujci izrekle kakšno neresnico: *toda ravno v tem — čeprav je paradoksno — je njihova lažnivost.* Saj ne vedo, da je vsa njihova zahteva po resnici le zunanja in da so jim jo vcepili drugi. Hlapčevsko so sprejele zahtevo po nravnosti in zato bi nas tudi rade ob vsaki priliki prepričale — kakor zvesti sužnji — kako zvesto jo izpolnjujejo. Zmerom je sumljivo, če o nekem človeku prepogosto poudarjajo, kako je izredno pošten: potlej je gotovo poskrbel, da to vsi vedo, in stavili bi lahko, da je na skrivnem falot. In če zdravniki (seveda v dobri veri) tako često poudarjajo, kako zelo nravni so njihovi bolniki, vendarle ne moremo prav zaupati v pristnost histerične nravnosti.

Ponavljam: histerične ženske se ne potvarjajo zavestno; samo sugestivni vpliv jih lahko osvesti, da so se pretvarjale, in le tako lahko razumemo „priznanja" o pretvarjanju. *Sicer so pa prepričane, da so odkrite in nravne:* tudi težave, ki jih nadlegujejo, niso namišljene, marveč *prav v tem*, da jih zares čutijo in da ti znaki izginejo šele *po Breuerjevi* „katarzi", ki jih v hipnozi postopoma *osvešča* o pravih vzrokih bolezni, je *dokaz, da je njihova lažnivost organska.*

Tudi v tem, da histerične ženske tako glasno obtožujejo same sebe, se nezavedno potvarjajo. Zavest krivde, ki se razteza na najmanjše stvari prav tako *enakomerno* kot na največje, ne more biti pristna; če bi imeli za nravnost, bi v svojih samooptožbah ne bile tako izbirčne in bi si neznatnih malomarnosti ne štele precej v velik greh.

Najodločneje se pokaže nezavedna lažnivost njihovih obtožb v tem, kako drugim pripovedujejo, da so slabe in kaj vse so zagrešile, ter jih sprašujejo, ali niso (histerike) docela zavržene. Kogar vest zares teži, ne more tako govoriti. Zlasti *Breuer in Freud* sta se *motila*, ko sta histerike označila za izrazito nravne ljudi. Saj ti so samo bolje kot drugi sprejeli nekaj, kar jim je bilo prvotno tuje: moralo. Temu zakonu se zdaj hlapčevsko podrejajo, ničesar ne presojajo sami, nobene podrobnosti ne pretehtajo več. To zbuja lahko videz, da so nravno nenavadno dosledni, in vendar je to docela nenravno, saj je tako skrajno *heteronomno*, kar se da misliti. Nravnemu smotru *socijalne* etike, za katero laž pač ne more biti kdo ve kakšen prestopek, zlasti če je v družbi ali razvoju vrste v prid, temu idealnemu človeku *heteronomne* morale ustrezajo histerične ženske nemara bolj ko katerakoli druga bitja. *Histerična ženska je etiki uspeha in družbe za vse uporabna:* genetično, ker je nravne predpise res sprejela od zunaj, ter tudi praktično, ker bo na videz najlaže ravnala nesebično: zanjo niso dolžnosti do drugih le poseben primer dolžnosti do samega sebe.

Čim bolj so histerike prepričane, da se zvesto drže resnice, tem globlje tiči njihova lažnivost. Njihova popolna nesposobnost do lastne resnice, do resnice o sebi — histerične ženske nikdar ne razmišljajo o sebi ter hočejo le, da bi drugi o njih razmišljali, in bi rade zbudile njihovo pozornost — se kaže že v tem, da so histerične ženske najboljši mediji za vse hipnoze. Kdor se pa pusti hipnotizirati, zagreši najnenravnejše dejanje, ki si ga moremo misliti. S tem se podaja v najpopolnejšo sužnost: odpove se svoji volji, svoji zavesti; drugi mu ukazuje ter ustvarja v njem zavest, ki se mu zdi primerna. Tako nam hipnoza podaja dokaz, da je resnica *možna* samo takrat, kadar je tudi kaj *volje* do resnice, t.j. lastnega hotenja: kamor je bilo v hipnozi nekaj naročeno, izvrši tisto reč v budnem stanju, in če ga vprašaš, kakšni razlogi ga vodijo, si precej izmisli poljuben motiv; torej ne le pred drugimi, marveč tudi pred samim seboj opravičuje svoje dejanje z razlago, ki jo je iz trte izvil. Tako se potrjuje Kantova etika tako rekoč eksperimentalno. Če bi hipnotiziranemu nedostajalo samo spomina, bi se moral prestrašiti, da ne ve, zakaj dela to ali ono. Vendar pa si kar zlepa izmisli nov motiv, ki nima s pravim razlogom njegovega dejanja nobenega opravka. Saj se je odpovedal svojemu hotenju in zato tudi resnice ne zmore več.

Vse ženske pa se dajo hipnotizirati in bi tudi rade bile hipnotizirane: najlaže, najmočneje pa histerične. S preprosto sugestijo lahko izbrišeš in uničiš celo spomin na določene stvari iz njihovega življenja. Kajti jaz, volja *ustvarja* spomin.

Breuerjevo „zreagiranje" psihičnih konfliktov pri hipnotiziranem bolniku podaja nujni dokaz, da njegova zavest krivde ni bila prvotna. Kdor se je kdaj koli odkrito počutil krivega, se tega čustva nikdar ne bo mogel tako docela sprostiti kakor ga pri histeričnih ženskah lahko odstrani že sam vpliv tuje besede.

Toda celo to dozdevno pripisovanje, ki ga histerične ženske izvrše same na sebi, se uniči v trenutku, ko se skuša narava, spolno poželjenje, uveljaviti zoper dozdevno ukročenost. V histeričnem paroksizmu si ženska prav za prav zatrjuje venomer znova, čeprav si ne verjame tako ko poprej: *saj jaz* tega niti ne maram, *nekdo* hoče to, nekdo *tuji* zahteva *to od mene*, toda jaz tega ne maram. Odslej vežejo ženske vsako čustvo drugih ljudi z neko namero, ki so jim jo baje stavili drugi, čeprav izvira v resnici iz njihove prave narave ter popolnoma ustreza njihovim najglobljim željam; zato se histerične ženske v napadu tako zlahka razburijo ob najmanjši malenkosti. Tu gre zmerom za poslednji zlagani odpor zoper konsitucijo, ki se sprošča z nenavadno silo; *„attitudes passionelles"* histeričnih žensk so tudi le izzivalno odklanjanje spolnega akta, ki mora biti tako glasno, ker ni pristno, in toliko hrupnejše ko poprej, ker je zdaj nevarnost veliko večja[6]. Potemtakem je kaj lahko razumljivo, da so spolna doživetja iz časa pred puberteto često zelo pomembna za akutno histerijo. Na otroka so tuja naziranja o nravnosti kaj lahko vplivala, ne da bi moral kdo ve kako premagovati odpor v spolnih željah, ki so takrat še skoraj docela počivale. Zdaj pa se samo izpodrinjena, ne pa premagana narava polašča starega *doživetja*, ki ga je že takrat *pozitivno* vrednotila, le da ga ni mogla dvigniti do zavesti in ga uveljaviti zoper to zavest, in ga zdaj šele pokaže v vsej zapeljivosti. Zdaj pa prave potrebe ni mogoče več tako zlahka prikrivati budni zavesti ko nekdaj in tako nastane kriza. Da se pa histerični napad lahko pokaže v toliko različnih oblikah in da se lahko zmerom znova spreminja v drugo sliko bolezenskih znakov, je nemara le v tem, da bolezni nismo *spoznali* izvora, da individuum ni priznal, da je šlo za neko spolno poželjenje, in da tega poželjenja nismo prisojali njemu, marveč smo ga pripisovali drugemu jazu.

V tem se tudi z vsega početka motijo zdravniki, ki opazujejo histerijo, ker se pustijo prav tako prevariti kakor goljufajo histerične ženske same sebe: *ne tisti jaz, ki se brani, marveč ubranjeni jaz, je prava resnična in prvotna narava histeričnih žena*, pa naj sebe in druge še tako slepe, da je to tuji jaz. Če bi bil upirajoči se jaz res njihov pravi jaz, bi se lahko *osvestile* tujega čustva, ga *zavedno* ovrednotile in odločno *odklonile*, ga miselno *dognale in prepoznale*. Tako se samo zakrinka pravi jaz, ker se odklanjajoči jaz samo skrije in ženska nima poguma, da bi se osvestila lastne želje, o kateri pa vendarle nekako nejasno čuti, da je pristna in edino odločilna. Zato pa poželjenje tudi ne more ostati istovetno s samim seboj, ker nedostaje istovetnega subjekta, in ker naj bi bilo izpodrinjeno, preskakuje tako rekoč od uda na ud. Kajti laž je mnogolična, se navzema zmerom novih oblik. Nemara se bo zdel ta poskus razlage nekako mitološki; toda eno je gotovo: da je eno in isto, kar se javlja zdaj kot kotrakcija, zdaj nenadoma kot hemianestezija ali celo kot otrplost. Kajti ravno tega ne mara histerika priznati za svoje in prav zato zapade njegovi oblasti: kajti če bi si ga pripisala in ocenila kakor si je sicer pripisovala najneznatnejše stvari, bi stala hkrati že nekako izven svojega doživetja in nad njim. Prav v tem, da histerične ženske besne in divjajo *zoper nekaj, kar občutijo kot neko tuje hotenje, čeprav je njihovo lastno*, je dokaz, da se ženske prav tako hlapčevsko podrejajo spolnosti kakor nehisterične ženske, da so prav tako obsedene od svoje usode in da nimajo ničesar, kar bi jih dvigalo čeznjo: brezčasnega, razumskega, *svobodnega* jaza.

Po pravici se zdaj lahko vprašamo, zakaj niso vse ženske histerične, saj so vendar vse lažnive. S tem se pa samo vprašamo, kakšna je konstitucija histeričnih. Če je bila naša teorija pravilna, mora odgovoriti tudi na to vprašanje tako, da bo ustrezala resničnosti. Po našem naziranju je bila histerična tista ženska, ki je kar v nedejavni voljnosti sprejela moška in družbena vrednotenja, namesto da bi se kolikor mogoče prepustila svoji čutni naravi. *Nepokorna žena je torej nasprotje histerične.* Pri tej se ne bom preveč mudil, ker sodi prav za prav v posebno žensko karakterologijo. Histerična žesnka postane histerična zaradi svoje suženjske nravi; istovetna je z duševnim tipom dekle; njeno nasprotje bi bila absolutno nehisterična ženska (idealne je ni v resničnosti), absolutna *megera*. Zakaj tudi to je razlog za razporeditev žena. Dekle služi, megera gospoduje[7]. Za služkinjo si lahko rojen in moraš biti rojen, in dekla je pač lahko marsikatera ženska, ki je dovolj bogata, da se ji ni treba lotiti tega poklica. In dekla ter megera se zmerom nekako dopolnjujeta.[8]

---

[6]Iz tega razloga se dajo ženske posebno lahko prevesti iz histeričnega napada v somnabulizem (po *Janetju*): saj so ravno takrat najbolj podvežene tuji sili. — Docela površno je staro naziranje, da se histerična ženska nezavedno potvarja in da pripoveduje lažnive zgodbice. Ženska je docela nezavedno lažniva; ženska sploh ne zmore prave laži, ki bi bila resnici nasprotje.

[7]Tudi med moškimi nahajamo podobnosti: rojene služabnike, pa tudi rojene megere, n.pr. policiste. Značilno je, da najde stražnik v splošnem svoje *spolno* dopolnilo v služkinji.

[8]Absolutna megera ne bo nikdar vprašala svojega moža, kaj naj naredi, kaj naj na primer kuha, histerika pa si nikdar ne ve sveta, zmerom zahteva, naj bi ji kdo drugi podelil inspiracijo. To naj navedemo kot preprost znak, po katerem lahko spoznamo oba ženska tipa.

Izkušnja docela potrjuje sklep o teoriji. Ksantipa je tista ženska, ki je dejansko najmanj podobna histerični ženski. Svoj bes (ki izvira pač tudi le iz pomanjkljive spolne zadoščenosti) da čutiti drugim; histerična sužnja pa trapi sebe. Megera „sovraži" druge, dekla „sovraži" „sebe". Vse, kar megero teži, morajo čutiti drugi; zjoče se prav tako zlahka kakor dekla, vendar pa joče zmerom pred drugimi. Sužnja ihti tudi kadar je sama, *ne da bi bila seveda samotna* — samota bi bila namreč istovetna z nravnostjo; megera pa ne prenese samote, svojo jezo mora stresti na nekoga izven sebe, dočim mori histerična ženska samo sebe. Megera laže odkrito in nesramno, toda ne da bi vedela za to, ker je že po svoji naravi *zmerom* prepričana, da ima prav; zato zmerja še tistega, ki ji ugovarja. Dekla se pokorava zahtevi po resnici, ki ji je po njeni naravi docela tuja; da je ta pokorna vdanost *zlagana*, se pokaže v histeriji: takrat namreč zaide v konflikt s svojimi lastnimi spolnimi željami. Zaradi te dovzetnosti in splošne sprejemljivosti smo morali tako natanko obravnavati histerijo in histerično žensko: ne megere, marveč ta ženski tip bi naposled lahko uveljavljali proti meni.[9]

Lažnivost, organska lažnivost pa je značilna za obe in torej za vse ženske. Docela napačno je, da ženske *lažejo*. Saj potlej bi morale tudi kdaj pa kdaj govoriti resnico. Kakor bi *odkritost*, pro foro interno ex externo, ne bila prav tista čednost, ki je ženske *nikakor niso sposobne*, ki je *nikdar ne zmorejo!* Uvideti moramo, *da ženska nikdar v svojem življenju ni odkrita, zlasti pa takrat ne, kadar se (kakor histerična ženska) suženjsko podreja zahtevi po resnici, ki je zanjo heteronomna, ter tako na zunaj vendarle govori resnico.*

Ženska se lahko smeje, joče in zardeva, da, celo bolna je lahko, če je treba; megera, kadar hoče s tem doseči neki smoter, dekla, kadar zahteva zunanja sila, ki jo, ne da bi vedela, zmerom obvladuje. Za takšno lažnivost nedostaje moškemu očitno tudi organskih, fizioloških pogojev.

Če se je pri tem tipu žensk razkrinkala ljubezen do resnice le kot posebna oblika lažnivosti, potlej pač lahko že od vsega začetka pričakujemo, da tudi z drugimi njihovimi lastnostmi, ki so jih tako proslavljali, ne bo veliko bolje. Zlasti poudarjajo njihovo sramežljivost pa nič drugega kakor zakrinkana pohota, t.j. ženske izzivalno zatajujejo in odklanjajo *lastno* nečistost. Kjer lahko opazimo nekaj, kar kaže na sramežljivost, je tudi že prav toliko histerije. Docela nehisterična, docela nedovzetna ženska, t.j. absolutna megera, ne bo zardela, čeprav bi ji moški očital kaj še tako upravičenega; histerija pa se prične tam, kjer ženska zardi pod neposrednim vtisom moške graje; popolnoma histerična pa je šele takrat, če zardi, kadar je sama in ni pri njej nobenega tujega človeka: šele takrat je *vsa prežeta* z moškim vrednotenjem.

Ženske, ki se bližajo temu, kar so imenovali spolno anestezijo ali hladnost, so — kar moramo poudariti v soglasju z izsledki *Paula Sollierja* — zmerom histerične. Saj je znano zlasti izza poskusov *Oskarja Vogta*, da takšne anestezije ne razodevajo prave neobčutljivosti, marveč samo silo, ki zavira nekatere občutke in jih izključuje iz zavesti. Če nekajkrat zbodemo anesteziramo roko hipnotiziranke in če bolnici zapovemo, naj pove število, ki ji hkrati prihaja na misel, pove število zbodljajev, ki ga je smela v svojem („somnabulnem") stanju percipirati očitno le po tuji zapovedi. Tako je tudi spolna hladnost nastala na neko *povelje:* neko aseksualno naziranje o življenju je prešlo iz okolice na dovzetno žensko; toda kakor anestezijo, lahko *odpravimo* tudi hladnost z dovolj močnim *poveljem*.

Prav tako ko s telesno neobčutljivostjo do spolnega akta je tudi z odporom do spolnosti sploh. Nekatere ženske res čutijo takšen odpor do vsega spolnega in močno odklanjajo spolnost; zdelo bi se, da je v tem dokaz zoper splošno veljavnost zvodništva in njegove istovetnosti z ženskostjo. Ženske pa, ki jih bolestno dirne, če zalotijo dvoje ljudi pri spolnem občevanju, so zmerom histerične. Tako se šele tu prepričevalno razodene pravilnost teorije, ki je zvodništvo postavila za bistvo ženske in mu je njeno lastno spolnost le podredila kot poseben primer; ženska lahko postane histerična ne le zaradi spolnega napada, ki so ga nanjo izvršili in ki se ga je *na zunaj* branila, ne da bi ga *notranje* zanikala, marveč prav tako lahko postane histerična, če vidi dva človeka, ki koitirata, ker se ji zdi, da še zmerom negativno vrednoti koitus, čeprav se njeno prirojeno priznavanje koita že mogočno uveljavlja zoper vse pridobljeno in umetno, zoper vse vsiljeno in sprejeto mišljenje, ki se mu sicer podreja. Zakaj pri vsakem spolnem občevanju drugih ljudi se čuti tudi sama koitirano.

Podobno velja tudi o histerični „zavesti krivde", ki smo jo že ocenjevali. Absolutna megera se sploh nikdar ne čuti krive, rahlo histerična ženska samo v prisotnosti moškega, docela histerična pa pred vsakim moškim, ki je dokončno prešel vanjo. Ne dokazujmo ženske zavesti krivde s svetohlinkami in spokornicami, ki mučijo svoje telo! Prav to, da se kaznovanje samega sebe izraža v tako skrajni obliki, dela te primere sumljive. Če človek muči samega sebe, dokazuje pač

---

[9]Ne megera, marveč dekla je tudi tista ženska, o kateri bi lahko mislili v nasprotju z enajstim poglavjem, da je sposobna ljubezni. Ljubezen te ženske pa je takšna, da bi bila rada duhovno vsa izpolnjena z moškostjo določenega moškega, in zato je mogoča samo pri historični ženski; s pravo ljubeznijo pa nima in tudi ne more imeti nobenega opravka. Tudi takrat, kadar je ženska sramežljiva, je obsedena od moškega: s tem šele odklanja vse druge moške.

v večini primerov le to, da še ne stoji nad svojim dejanjem, da ga še ni vzel nase s tem, da se zaveda krivde; marveč zdi se, da si samo skuša vsiliti kes, ki ga notranje še vsega ne čuti, in mu tako podeli moč, ki je sam po sebi še nima.

Pomembno pa je vprašanje, v čem se ta histerična zavest krivde razlikuje od pravega moškega poglabljanja vase, kako nastajajo samoobtožbe histeričnih žena, da moramo napraviti točen razloček. Če takšna žena spozna, da se je pregrešila, zoper nravnost, potlej se skuša popraviti po nekem zakonu, se mu skuša pokoriti in se mu prilagodi s tem, da skuša v sebi namesto nenravne želje zbuditi čustvo, ki ga oni zakon predpisuje. Ne pride ji na misel, da se v tem razodeva le njeno globlje, notranje in trajno nagnjenje k pregrehi; nič se ne zdrzne spričo tega, ne pojde vase, da bi razčistila to nejasnost; marveč postopoma se prilagaja nravnosti; ne spreobrne se v celoti, marveč se popravlja od točke do točke, od primera do primera. V ženski se nravni značaj poraja v kosih; v moškem — če je dober — pa izvira nravno dejanje iz nravnega značaja. Tu se z neko zaobljubo spreobrne ves človek; zgodi se, kar se more zgoditi samo notranje: prehod k mišljenju, ki edino lahko privede do svetosti, ki ni narejena svetost. *Zato ženska v svoji nravnosti ni tvorna ter* le dokazuje, da je nenravna, zakaj samo etika je tvorna; samo etika je tvorba večnega v človeku. Zato tudi histerične ženske niso zares genialne, čeprav še najlaže zbude ta videz (sveta Tereza); genialnost je pač le najvišja dobrota, le nravnost, ki občuti sleherno mejo še kot slabost in krivdo, kot nepopolnost in strahopetnost.

S tem je tudi povezana zmota, ki jo ponavljajo drug za drugim: da so ženske religiozne. Kadar se ženska mistika sploh dvigne nad običajno praznoverje, je ali rahlo zakriva spolnost kakor pri številnih spiritistkah in teozofkah — to istovetenje ljubimca z božanstvom so pesniki že večkrat obdelali, zlasti *Maupassant*: v njegovem najboljšem romanu se zdi ženi bankirja Walterja, da ima Kristus poteze *„lepega strička"*; po njem tudi Gerhart *Hauptmann* v *„Hanice pot v nebesa"* — ali pa se uresniči drugi primer, ko je ženska nedejavno in nezavedno prevzela religioznost od moškega ter se je skuša tem krčeviteje okleniti, čim bolj ji nasprotujejo lastne naravne potrebe. Včasih se ljubimec spremeni v zveličarja; včasih pa (kakor pri tolikih nunah) zveličar v ljubimca. Vse velike vizonarke, ki jih navaja zgodovina, so bile histerične; najslovitejše med njimi, *svete Tereze*, niso zaman imenovali „zaščitnico histerije". Če bi bila ženska religioznost pristna, če bi prihajala iz njihove notranjosti, bi bile lahko religiozno tudi tvorne, da, morale bi to biti; toda nikdar niso niti najmanjšega ustvarile. Mislim, da me bodo razumeli, če izrazim pravi razloček med moško in žensko vero takole: religioznost moškega je najvišja vera v *samega sebe*, religioznost ženske pa najvišja vera v *drugega*.

Tako preostane samo še samoopazovanje, ki o njem pravijo, da je izredno razvito pri histeikih. Da je pa samo moški prodrl tako globoko v ženo in da celo v njej opazuje samo moški, se razodene iz *Vogtovega* postopka, ki ga je širše in natančneje uporabil šele *Freud*, ko je prisilil hipnotiziranko, da je opazovala samo sebe. Tuja moška volja ustvarja s svojim vplivom v *hipnotizirani ženski samoopazovalca*, ker „ji sistematično omejuje zavest". Pa tudi izven sugestije, v zdravem življenju histeričnih žensk, opazuje v njih samo moški, ki jih je docela izpolnil. Tako je tudi njihovo poznavanje ljudi le impregnacija z moškim, ki so ga spoznale za pravega. V paroksizmu pa izpodriva to umetno samoopazovanje narava, ki se prične uveljavljati.

Prav tako je tudi z *jasnovidnostjo* histeričnih medijev, ki nedvomno eksistira in ki ima z „okultnim" spiritizmom prav tako malo opravka ko hipnotični pojavi. Kakor so *Vogtove* bolnice pod odločno sugestorjevo voljo odlično opazovale samega sebe, tako postane jasnovidka pod vplivom *pretečega glasu moškega, ki jo lahko k vsemu prisili*, sposobna tudi za telepatska dela ter bere pokorno in z zavezanimi očmi iz daljave pisma v rokah tujih ljudi, kar sem imel v Münchenu priliko opazovati. Zakaj v ženski se zelo močne strasti ne protivijo tako ko v moškem zoper voljo do dobrega in resničnega. Moška volja ima nad žensko več oblasti ko nad moškim: v ženski lahko uresničuje marsikaj, čemur se v njem samem protivi preveč stvari. V njem se nekaj antimoralnega in antilogičnega upira čiščenju; nikdar ne mara samo spoznanja samega, marveč zmerom hoče še kaj drugega. *Ženski pa lahko zavlada moška volja tako popolnoma, da jo lahko napravi jasnovidno* in odpravi vse ovire nravnosti.

Zato je ženska bolj telepatična ko moški, zato lahko bolje zbudi videz, da je brez greha, zato ustvari kot *jasnovidka* več ko on, seveda le takrat, kadar postane medij, t.j. predmet, ki se na njem najlaže in najpopolneje uresničuje moška volja do dobrega in resničnega. Tudi *Wala* lahko postane vsevedna, toda šele takrat, ko jo je *Wotan* premagal. V tem mu ona pomaga, zakaj njena največja strast je — biti premagana.

S tem smo histerijo — v kolikor smo se je morali dotakniti v tej obravnavi — tudi že izčrpali. *Ženske, ki jih navajajo kot primere ženske nravnosti, so zmerom histerične*, in ravno v tem, da se podrejajo nravnosti, da ravnajo po nravnem zakonu kakor bi veljal samo zanje, kakor bi se jih ne bil nasilno polastil, je ta nravnost lažniva in nenravna. Histerična konstitucija je smešen spaček moške duše, parodija na svobodno voljo, ki jo ženska zaigra sebi v tistem trenutku, ko je najbolje zapadla moškemu vplivu. Prav tako so tudi najvišje ženske histerične, čeprav ne zatro svoje nagonske spolnosti — kar bi jih dvigalo nad druge ženske — *z lastno* močjo in v hrabrem boju zoper nasprotnika, ki se je moral *ustaviti*. Toda histeričnim ženskam se vsaj otepa lastna lažnivost

in v toliko jim jo lahko pustimo kot — čeprav še tako potvorjeni — nadomestek one tragike, ki je ženska sicer nikakor ni zmožna.

Ženska ni *svobodna*: naposled jo le zmerom premaga potreba, da bi bila od moškega kakorkoli *posiljena;* ženski vlada phallus in četudi ne doseže popolne spolne skupnosti, vendarle nikakor ne uide svoji usodi. Najvišje, kar ženska lahko doseže, je temna slutnja te nesvobode, te ustoje — to je lahko le poslednji odsvit *svobodnega,* razumskega subjekta, klavrni ostanek prirojene moškosti, ki ji — *po nasprotju* — pomaga do, čeprav le slavega *občutka nuje*: saj absolutne ženske ni. Jasno pa se ženska *ne more zavesti* svoje usode in sile, ki ji vlada: *samo svobodni spozna usodo, ker ni vklenjen v nujo,* ker stoji vsaj z nekim delom svojega jaza, z opazovalcem in borcem v sebi — nad njo. Zadostni dokaz za človeško usodo je pač že v tem, da si je človek znal ustvariti pojem vzročnosti. Ženska se prav zato čuti po navadi za nevezano, ker je *vsa vezana,* ter ne trpi za strastjo, ker jo je sama strast. Samo moški je lahko govoril o „dura necessitas" v sebi, samo moški si je lahko ustvaril moiro in nemesis, parke in norne: ker ni le empiričen in *vezan,* marveč, ker je tudi razumski, *svobodni* subjekt...

Zdaj torej lahko odgovorimo na vprašanje, ki smo ga že v začetku drugega dela opredelili kot njegovo poglavitno vprašanje: kaj pomeni biti moški, kaj ženska. Ženske nimajo biti niti bistva, ženske niso, ženske niso nič. Če si nekaj, potlej si moški, če pa nisi nič, si ženska.

ženska ni deležna ontološke resničnosti; zato nima odnosa do stvari kot takšne, ki je za vsako naziranje istoveten z absolutnim, z idejo ali bogom. Dejavni, genialni moški veruje v stvar kot takšno: ali mu je kot absolutna najvišji pojem bistvene vrednosti: potlej je filozof. Ali pa mu je čudežna pravljična dežela sanj, kraljestvo absolutne lepote: potlej je umetnik. *Oboje pa pomeni isto.*

Ženska ni deležna ontološke resničnosti; zato nima odnosa do stvari kot takšne, ki je za vsako ralna, matematično povedano: ženska *nima predznaka,* ni nikamor usmerjena, niti dobra, niti zla, niti angel, niti hudič, niti sebična (zato so jo lahko smatrali za nesebično), *amoralna je kakor je alogična.* Vsa bit pa je moralna in logična. *Ženske torej ni.*

Ženska je lažniva. Žival sicer prav tako ni deležna metafizične resničnosti kakor prava ženska: toda žival ne govori ter torej ne laže. Če hočeš govoriti resnico, moraš nekaj biti; zakaj resnica teži po neki biti, in do biti ima lahko svoj odnos le tisti, ki sam nekaj je. Moški hoče vso resnico, to se pravi, da bi ves rad samo bil. Tudi spoznavni nagon je naposled istoveten s slo po nesmrtnosti. Kdor pa nekaj pove o nekem dejanskem stanu, ne da bi hkrati hotel hrabro trditi neko bit; kdor ima zunanjo obliko presojanja, ne da bi imel notranjo, kdor kakor ženska ni resničen: ta mora nujno vedno lagati. *Zato laže ženska zmerom, čeprav objektivno govori resnico.*

Ženska zvaja. Življenjske enote nižjega življenja so individui, organizmi; življenjske enote višjega življenja so individualnosti, duše, monade, „metaorganizmi", kakor se glasi *Hellenbachov* izraz, ki ga ni mogoče omalovaževati. Vsaka monada pa se razlikuje od druge ter je od nje ločena kakor se dve stvari le morejo ločiti. Monade nimajo oken; pač pa imajo v sebi ves svet. Moški kot monada, kot potencijalna ali dejavna, tj. genijalna individualnost, teži tudi *sicer povsod* za razlikovanjem in ločitvijo, za individuacijo, za odražanje; naivni monizem je izključno ženski. Vsaka monada je zase zaključena enota; toda tudi tuji jaz ji je takšna dovršena totalnost, da ne skuša seči vanjo. Moški *ima svoje meje, ker priznava meje* in jih hoče imeti; ženska, ki ne pozna samote, tudi ne more samote bližnjega opaziti in razumeti, spoštovati in častiti in priznavati kot nedotakljivo: zanjo tudi ni družbe — ker ni samote — marveč je nerazločno zlitje z drugimi. Ker v ženski ni Jaza, ji tudi Ti ni znan, *zato sta ji Jaz in Ti skupaj par, neločljiva enota: zato ženska zvaja.* Težnja njene ljubezni je težnja njenega sočutja: skupnost, zlitost.[10]

Ženska nima nikjer meja svoje osebnosti, kamor bi lahko kdo prodrl in ki bi jih morala varovati. V tem je prvi in poglavitni razloček med moškim in ženskim *prijateljstvom.* V vsakem moškem prijateljstvu se skušata prijatelja združiti pod znamenjem ene in iste *ideje, ki ji skušata slediti vsak zase in vendar oba hkrati; žensko* „prijateljstvo" pa je neko *„skupaj tičanje"*, in sicer, kar moramo posebno poudariti, ženske tiče skupaj pod idejo *zvodništva.* Zakaj le tako lahko občujejo ženske intimno ter brez zahrbtnih misli med seboj: v kolikor seveda ne iščejo *ženske* družbe le zaradi klepeta ali zaradi materijalnih koristi.[11] Če velja namreč od dveh deklet ali žena prva za ve-

---

[10] Vsa individualnost sovraži skupnost: kjer je najbolj vidna — v genijalnem človeku — se to izraža tudi do spolnosti. Samo iz tega se nam pojasni, da trpe gotovo vsi pomembni ljudje, ki to lahko izgovore zakrito ko umetniki ali pa, ki morajo toliko zamolčati ko filozofi — zato mislijo ljudje, da so suhoparni in brez strasti — da trpe vsi genijalni ljudje brez razlike, v kolikor so spolno razviti, za najmočnejšimi spolnimi perverzijami (ali za *„sadizmom"* ali kakor tisti, ki so nedvomno večji, za *„mazohizmom"*). Skupnost vseh teh nagnjenj pa je v tem, da se skušajo docela nagonsko *izogniti* popolni telesni skupnosti, da *hočejo preiti mimo koita.* Kajti nikdar ga ne bo resnično pomembnega človeka, ki bi videl v koitu kaj več ko neko živalsko, svinjsko, gnusno dejanje, ali, ki bi ga celo oboževal kot najglobljo, najsvetejšo skrivnost.

[11] *V moškem prijateljstvu se prijatelja bojita, da bi se podrle pregrade med njima; ženske pa zahtevajo intimnosti, ker* so prijateljice.

liko lepšo ko druga, potlej najde grda neko *spolno zadoščenje* v občudovanju, ki ga izkazujejo lepši ženski. Pogoj vsakemu prijateljstvu med ženskami pa je z vsega početka, da ne tekmujeta med seboj: ni je ženske, ki bi se telesno precej ne primerjala z drugo, čim se z njo seznani. Samo v primeru, da sta si zelo neenaki in da bi bilo tekmovanje *nemogoče*, se lahko grda navdušuje za lepšo, ker ji je ta (ne da bi se obe tega zavedali) najpripravnejše sredstvo, *da najde sama spolno zadoščenje:* kajti grša se čuti v *lepši nekako koitirano.*[12] Tu se jasno pokaže docela neosebno življenje žena ter tudi nadindividualni pomen njihove spolnosti, zvodništvo kot osnovna poteza njihovega bistva. Ženske zvajajo sebe kakor druge, sebe v drugih. *Najmanj, kar zahteva tudi najgrša ženska in v čemer že najde neko zadoščenje, je to, da moški sploh občudujejo ali si poželijo kakršnokoli bitje njenega spola.*

S tem popolnoma zlitim življenjem ženske se ujema, da *niso* ženske *nikdar zares ljubosumne.* Kakor sta ljubosumje in maščevalnost prostaški, je vendar v njiju nekaj velikega, česar ženske — kakor vse veličine v dobrem ali zlem — *niso sposobne.* V ljubosumju je neka obupna zahteva po neki dozdevni pravici, pojem prava pa je ženskam transcendenten. Najpoglavitnejši vzrok, da ženske nikdar ne morejo biti prav ljubosumne na posameznega moškega, pa je drugačen. Če bi moški, dasi bi bila morda blazno zaljubljena vanj, v sosedni sobi objemal in imel neko drugo žensko, bi jo misel na to dogajanje spolno tako vznemirila, da bi niti ne mogla čutiti ljubosumnosti. Moškemu bi bil takšen prizor (če bi vedel zanj) skrajno zoprn in gnusen in bi se mu izognil; ženska pa notranje skoraj vročično priznava vse dogajanje; ali pa postane histerična, če si ne mara priznati, da si je v svoji notranjosti *želela* tudi tega združenja.

Misel na tuji koitus se moškega tudi nikdar docela ne polasti, moški je v mislih izven takšnega doživetja in nad njim, saj mu prav za prav nič ne pomeni; ženska pa temu dogajanju skoraj ne more samostojno slediti; misel na to, kaj se tik nje dogaja, je vso *vročično vznemiri in priklene.*[13]

Često se moški zanima za svojega bližnjega, ki mu je zagoneten, tudi za njegovo spolno življenje; toda ona *radovednost,* ki bližnjega skoraj prisili k spolnosti, pa je značilna samo za ženske, ki jo razdevajo docela splošno do žensk in do moških hkrati. Ženska se pri vsakem človeku zanima precej in najbolj za njegova ljubezenska razmerja, in intelektualno ji je samo tako dolgo zagoneten in zanimanja vreden, dokler si o tej točki ni na jasnem. . . .

Pomena moškega in ženske ne moremo raziskati ločeno od vsega drugega; njun pomen lahko spoznamo in opredelimo samo, če ju primerjamo med seboj in ju stavimo drugega drugemu nasproti. Njuno bistvo se nam razjasni le iz *njunega vzajemnega odnosa.* Na to smo že namignili, ko smo skušali podati bistvo erotike. *Razmerje med moškim in žensko pa ni drugega ko odnos med subjektom in objektom. Ženska bi bila rada dovršena kot objekt.* Ženska je *stvar* moškega ali *stvar* otroka, saj tudi — navzlic vsemu zakrivanju — ne mara biti drugega ko *stvar.* Ne moreš slabše razumeti, kaj ženska zares hoče, ko če se zanimaš za to, kaj se v njej dogaja, če jameš sočustvovati z njenimi čustvi in njenimi upi, z njenimi doživetji, z njeno notranjo posebnostjo. Ženska *ne mara,* da bi kdo ravnal z njo kakor *subjektom,* zmerom in vsekakor hoče ostati zgolj *nedejavna* — v tem je ravno njena ženskost — čutiti hoče, *da se neka volja usmerja vanjo,* ne mara, da bi se je kdo bal ali ji prizanašal, *ne mara biti spoštovana.*

Kakor postane goli občutek realen šele, ko postane pojmoven, tj. predmet, tako začne ženska eksistirati in čutiti to eksistenco šele, ko jo moški ali otrok kot subjekt dvigne do objekta ter ji s tem podeli neko eksistenco.

Kar je spoznavno teoretično nasprotje med subjektom in objektom, pove ontološka primerjava med obliko in materijo. S tem smo prestavili ono razločevanje iz transcendentalnega v transcendentno, iz izkušenjsko kritičnega v metafizično. Absolutno neindividualizirana materija, ki se lahko navzame sleherne oblike, a sama nima opredeljenih in trajnih lastnosti, ima tako malo *bistva,* kakor bi lahko samemu občutku, materiji izkušnje kot takšnemu prisojali že neko *bit.* Dočim je nasprotje med subjektom in objektom nasprotje v eksistenci *(saj postane občutek realen šele, ko se stavi kot predmet subjektu nasproti),* pomeni nasprotje med obliko in materijo, razliko bistva *(neoblikovana materija je absolutno brez kakovosti).* Zato je lahko Platon označil snovnost, maso, kot samo po sebi brezoblično mesno testo, to pa, kamor preide snov, njeno mesto, ono večno *drugo,* tudi kot *nebivajoče.* Kdor si razlaga tega najglobljega misleca tako, da je njegovo nebivajoče prostor, kakor se često dogaja, ga poniža na najnižjo površnost. Res, da pomemben filozof ne more prostoru pripisovati metafizične biti, toda prav tako ga ne more smatrati za nebivajoče kot takšno. Značilno je le za nevednega predrznega blebetača, da mu je prazni

---

[12] V takšnih primerih motri čednejša ženska neznatnejšo, manj občudovano z nekim čustvom, v katerem se mešata sočutje in zaničevanje, kar mimo težnje, da bi imela nekakšno folijo za lastne odlike, pospešuje tudi z njene strani čim večjo trajnost teh odnosov.

[13] In v tem je tudi razloček med zvodništvom ženske in zvodništvom zločinca. Kajpak, da zvaja tudi zločinec, toda zanj je zvodništvo samo poseben primer. Zakaj zločinec podpira zločin in čutnost, kjerkoli se dogajata: veseli se vsakega umora, vsake smrti in vsake nesreče, vsakega požara in vsakega razdejanja in vsakega poloma: *zakaj povsod išče opravičila za svoj lastni padec v nebitje, v nižje življenje.*

prostor „nič"; šele, kdor globlje razmišlja, vidi prostor kot nekaj realnega in mu postane problem. *Platonovo* nebivajoče je prav tisto, kar je *filistru* nad vse realno in kar se mu zdi vsota vseh eksistenčnih vrednost: *to ni nič drugega ko materija.*

Ali sem zagrešil zijočo nezveznost, če sem se priključil *Platonu,* ki je sam označil tisto, kar se navzema sleherne oblike, za *mater* in *dojiljo vsega nastajanja, če sem ubral pot po Aristotelu,* čigar filozofija narave je podelila ženskemu načelu *snovnost,* moškemu pa *oblikovalnost* v oploditvenem aktu? Ali je samohotno, *če sem videl* — v soglasju s tem naziranjem in s tem, da sem ga razširil — *pomen ženske za človeka sploh v tem, da zastopa materijo?* Moški kot mikrokozem je oboje, v njem sta višje in nižje življenje metafizično eksistentno in nebistveno, oblika in materija, *ženska pa ni nič, ženska je samo materija.*

Šele to spoznanje zaključuje našo stavbo, iz nje se razjasni vse, kar je bilo še nejasno, ter se zaokroži v zaključeno celoto. Ženska teži po spolnem *dotiku,* njen nagon je le *kontrektacijski,* ne pa *detumescenten.* Temu ustreza, da je njen najbolj razviti čut *tip* in da je čut veliko bolj razvit ko pri moškem. Vid in sluh vodita v neomejenost in zbujata slutnjo o neskončnosti; tip pa zahteva najtesnejše telesne bližine, da se udejstvuje; človek se pomeša s stvarjo, ki se je dotakne: tip je izrazit umazan čut ter kakor ustvarjen za bitje, ki teži po telesni skupnosti. Tip posreduje občutek odpora, z njim zaznavamo otipnost stvari; in ravno o materiji se — kakor je Kant pokazal — ne da drugega reči ko da izpolnjuje prostor in da se upira vsemu, kar skuša prodreti vanjo. Izkušnja „ovire" je ustvarila psihološki pojem (ne pa spoznavno teoretičnega) *stvari,* kakor tudi značaj nenavadne realnosti, ki ga imajo data tipnega čuta za večino ljudi, ker so to pač solidnejše, „primarne" kakovosti izkušenjskega sveta. Toda prav poslednji ostanek ženskosti, ki ga moški še ima, povzroča, da materija zanj čustveno nikdar docela ne izgubi svoje realnosti. Absolutnemu moškemu bi bila materija tudi *psihološko* (ne le logično) nekako neeksistentna.

Moški je oblika, ženska pa materija. Če je to pravilno, se mora izražati tudi v odnosu njunih posameznih psihičnih doživetij. Že zdavnaj smo ugotovili, da so vsebine moškega spolnega življenja urejene, dočim so ženske predstave neizrazne in kaotične: to dvoje nam prav tako razodeva nasprotje med obliko in materijo. Materija bi bila rada oblikovana: *zato zahteva* ženska od moškega, *naj ji razčisti* zbegane misli, *naj ji raztolmači henide.*

Ženske so materija, ki se navzema vsake oblike. One preiskave, ki so ugotovile, da imajo dekleta glede učne snovi boljši spomin ko dečki, si lahko razložimo le tako: ženske so prazne in ničeve in vse jih lahko *prežame,* dočim si moški zapomni samo, kar ga zares zanima, ter vse drugo pozabi. Zlasti pa izvira vse, kar smo imenovali žensko *prilagodljivost,* izredno *dovzetnost* za tujo sodbo in za *sugestijo,* to, da jo moški popolnoma preustvarja — iz tega, da je samo materija, da ji *nedostaje* sleherne *prvotne oblike. Ženska ni nič in zato* ter le zato *lahko postane vse; dočim lahko postane moški le tisto, kar je.* Iz ženske lahko narediš, *kar hočeš;* moškemu pa lahko kvečjemu pomagaš do tega, kar hoče. Zato se prav za prav izplača — v pravem pomenu besede — *vzgajati samo ženske,* ne pa moških. Pri moškem se z vzgojo nikdar ne spremeni nekaj bistvenega; v ženski pa lahko zatre zunanji vpliv celo njeno najglobljo naravo, njeno visoko vrednotenje spolnosti. Ženska lahko kaže videz, da je vse, ter lahko vse zanikuje, toda v resnici *ni nikdar nič.* Ženske nimajo te ali one lastnosti, marveč njihova lastnost je v tem, *da sploh nimajo lastnosti;* to je vsa zamotanost in vsa zagonetnost ženske, v tem sta njena premoč in njena nerazumljivost moškega, ki tudi tu zmerom stika za jedrom.

Celo kdor bi se strinjal z dosedanjimi izpeljavami, bi jim seveda lahko očital, da nič ne povedo, *kaj* je prav za prav *moški.* Ali mu lahko prisojamo — kakor ženski *zvodništvo* in *nebistvenost* — neko splošno lastnost? Ali je sploh neki *pojem* o moškem, kakor je pojem o ženski in kako bi lahko ta pojem podobno opredelili?

Na to moramo odgovoriti, da je moškost prav v dejstvu individualnosti, bistvene monade, in da se z njim krije. Vsaka monada pa se neskončno razlikuje od vsake druge monade in zato ne moremo nobene podrejati širšemu pojmu, ki bi zajemal skupnosti več monad. *Moški je mikrokozem,* v njem so *vse* možnosti sploh. Nikar tega ne zamenjujmo z *vesoljno dovzetnostjo* ženske, ki lahko postane vse, *ne da bi kdaj kaj* bila, dočim je moški *vse* ter tudi bolj ali manj — kakršna je pač njegova nadarjenost — postane vse. Moški ima v sebi tudi žensko, tudi materijo, ter lahko zavre razvoj tega dela svojega bistva, tj. pusti ga, da se izrodi in propade; ali pa ga lahko spozna ter se bori proti njemu — zato lahko ter samo on lahko prek ženske dojame resnico. *Ženska pa se lahko razvije samo na moškem.*

Popolnoma pa razločimo pomen moškega in žensk le, če motrimo njune vzajemne *spolne* in *erotične* odnošaje. Ženska si pač najglobljе želi, da bi jo moški *oblikoval in jo s tem šele ustvaril.* Ženska si želi, da bi ji moški dal neka mnenja, docela druga, kakor jih je doslej slišala, rada bi, da bi ji podprl, kar ji je bilo dotlej pravilno, da bi jo *zanikal* kot celoto in šele *nanovo ustvaril.* Moška volja šele *ustvarja* žensko, ji *vlada* in jo *popolnoma spremeni* (hipnoza). Tako se je naposled razjasnilo razmerje med psihičnim in fizičnim pri moškem in ženski. Prej smo domnevali, da je pri moškem neki vzajemni učinek, tako da transcedentna psiha ustvarja telo in da se ta prenaša na svet pojavov, za žensko pa smo domnevali, da je neka vzporednost med samo empirično psi-

hičnim in med empirično fizičnim. Zdaj je jasno, da velja tudi pri ženski neko vzajmeno učinkovanje. Toda dočim velja za moškega — po *Schopenhauerjevem* najresničnejšem nauku — da človek ustvarja samega sebe, da lastna volja ustvarja in preustvarja telo, vpliva na žensko tuja volja in jo preoblikuje (sugestija, zagledanje). Moški torej ne oblikuje samo samega sebe, marveč tudi — in celo laže — žensko. Oni miti iz Geneze in drugih kozmogonij, po katerih je ženska rojena iz moškega, so povedali globljo resnico kakor biološki nauki o descedenci, ki verujejo v rojstvo moškega iz ženske.

Tudi na ono vprašanje iz 9. poglavja, ki nanj takrat nismo odgovorili — kako naj ženska, ki sama nima niti duše niti volje, vendarle lahko percipira, v kakšni meri ju ima moški — tudi na to zelo težavno vprašanje bomo skušali zdaj odgovoriti. Na jasnem si moramo biti o tem, da ženska ne opazi in ne občuti *posebne* narave nekega moškega, marveč da vidi samo *splošno dejstvo in nemara še stopnjo* njegove *moškosti*. Popolnoma napačno je, *hinavsko* ali pa po krivici izpeljano iz *poznejše impregnacije z moško naravo*, če pravimo, da ženska že od vsega začetka *razume* moško *individualnost*. Zaljubljenec, ki ga lahko ženska nezavedno prevara, da ima zanj neko globlje razumevanje, naj kar verjame, da ga dekle razume; kdor pa ni tako z malim zadovoljen, si ne bo mogel utajiti, da vedo ženske o duši le to, da je, nikakor pa, kakršna je; da razumejo samo *formalna splošna dejstva, ne pa posebnega značaja* osebnosti. Zakaj če bi hotela materija percipirati in apercipirati posebno obliko, bi sama po sebi ne smela biti *brezoblična*; odnos ženske do moškega pa je prav takšen ko odnos materije do oblike, in v njenem razumevanju se kaže samo njena želja, da bi hotela biti kolikor mogoče močno oblikovana, se kaže le nagon brezeksistentnega po eksistenci. To „razumevanje" torej ni teoretično; ženska pri tem ni dejavna, marveč bi samo rada bila moškega deležna, kar je vsiljivo in sebično. Ženska nima odnosa do *moškega* in ga tudi ne razume, marveč razume kvečjemu *moškost;* in če smemo domnevati, da je spolno bolj zahtevna kot moški, se v tej zahtevnosti razodeva samo njena močna želja po najizdatnejšem in najmočnejšem oblikovanju: *ženska čaka, da bi ji kdo podelil kar se da veliko količino eksistence.*

Tudi *zvodništvo* ni nič drugega. Spolnost žena je *nad*individualna, ker ženske niso omejena, oblikovana, individualizirana bitja v višjem pomenu. Najvišji trenutek v življenju ženske, v katerem se razodene njena *prabit, njeno praugodje,* je tisti trenutek, ko se vanjo izliva moško seme. Takrat burno objame moža in ga stisne nase; kajti v sebi čuti najvišje ugodje nedejavnosti, ki je še močnejše kot občutek sreče pri hipnotizirankah, saj je le materija, ki se pravkar oblikuje in ki ne mara opustiti svoje oblike, marveč bi se rada za vse čase navezala k njej. Zato je tudi ženska moškemu tako *zelo hvaležna* za koitus, pa naj se to čustvo hvaležnosti razteza le na trenutek kakor pri pocestnici, ki nima spomina, ali pa naj traja delj kakor pri bolj razvitih ženskah. Ta neskončna težnja uboštva, da bi se združila z bogastvom, to docela brezoblično in zato nadindividualno stremljenje neurejenega, ki bi se rado navezalo na obliko, se je za zmerom oklenilo ter tako zadobilo neko eksistenco, vse to je globoko utemeljeno v zvodništvu. Zvodništvo je *mogoče le zato,* ker ženska ni monada in ker nima mej; *resnično* pa postane, ker predstavlja *idejo niča v materiji,* ki se skuša neprestano in kakorkoli vezati z obliko. *Zvodništvo je večna sla Niča po Nečem.*

Tako se je dvojnost moškega in ženske polagoma razvijala v dvojnost sploh, v dvojnost višjega in nižjega življenja, subjekta in objekta, oblike in materije, nečesa in niča. Vsa metafizična, vsa transcendentalna bit je logična in moralna: *ženska pa je alogična in amoralna.* Ne nasprotuje pa logiki in morali, ni *anti*logična in ni *anti*moralna. Ženska je *Nič,* ni niti *Da,* niti *Ne. Moški* vsebuje možnosti za absolutno Nekaj in za absolutni Nič in zato se vse njegovo dejanje usmerja proti temu ali proti onemu: ženska pa ne greši, *saj je sama že greh, kot* ***možnost*** *v moškem.*

Čisti moški je ustvarjen po božji podobi, ***po absolutnem Nečem;*** *ženska, tudi ženska v moškem je simbol Niča: takšen je pomen ženske v vesoljstvu in tako se dopolnjujeta moški in ženska, tako sta drug drugemu pogoj.* Kot nasprotje moškemu ima ženska neki pomen in neko funkcijo v vesoljstvu; in kakor prekaša moški živalskega samca, tako prekaša ženska živalsko samico. *V človeku se ne* borita *omejena bit z neomejenim nebitjem* (kakor v živalstvu): *tu si stojita nasproti neomejena bit in neomejeno nebitje.* Zato sta šele moški in ženska *skupaj* cel človek.

Pomen ženske je torej v tem, da *nič ne pomeni.* Ženska je nič, je protipol božanstva in *druga možnost* v človeku. Zato po pravici ne zaničujemo nikogar bolj ko moškega, ki se je pobabil, in takšnega moškega spoštujemo celo manj ko najbolj topega in surovega zločinca. In tako se tudi pojasni oni najglobljі strah v moškem: strah pred žensko, to je strah pred tem, da bi nič ne pomenil; strah pred vabečim prepadom niča.

Stara ženska šele razodeva docela razločno, kaj je ženska v resnici. Šele moška ljubezen ustvarja — tudi po izkušnji — lepoto ženske: ženska postane lepša, če jo moški ljubi, *ker nedejavno ustreza volji, ki je v njegovi ljubezni;* čeprav se sliši kaj mistično, je to vendarle docela vsakdanje opzovanje. Stara ženska pokaže, da ženska nikdar ni bila lepa: če bi bila ženska, bi ne bilo coprnic. Toda ženska ni nič, prazna posoda, za nekaj časa pobarvana in pobeljena.

Vse kakovosti ženske se ujemajo z njenim nebitjem, z njeno *nebistvenostjo*: ker ne živi pravega, nespremenljivega življenja, marveč le zemeljskega, podpira kot zvodnica porajanje tega življe-

nja, zato jo lahko moški, ki nanjo čutno vpliva, docela preustvari in zato je sploh dovzetna za njegov vpliv. Tako se družijo tri osnovne lastnosti ženske, ki smo jih odkrili v tem poglavju, ter se sklenejo v njenem nebitju.

Iz tega pojma nebitja se nam neposredno podajata spremenljivost in lažnivost kot obe *negativni* določili. Samo zvodništvo kot edina *pozicija* v ženski se iz njega ne poda precej po preprosti razčlembi.

In to je pač razumljivo. Kajti žensko *bivanje* je že samo istovetno z zvodništvom, s priznavanjem spolnosti sploh. *Zvodništvo ni drugega ko vesoljna spolnost;* da ženska je, ne pomeni drugega ko da teže vsi ljudje po splošni spolnosti. Če pa *zvodništvo* vzročno *še bolj utemeljimo, razložimo s tem že* bivanje *ženske.*

Če pri tem začenjamo z razpredelbo dvojnega življenja, potlej je *smer od najvišjega življenja do zemeljskega, usmerjenost k nebivajočemu namesto k bivajočemu le volja do niča, nič, zlo samo po sebi. Anti*moralno je *priznavanje niča: potreba, spremeniti obliko v brezobličje, v materijo,* potreba *po razdejanju.*
„Ne" pa je soroden z „ničem". In *zato sta vse zločinsko in vse žensko tako globoko povezana med seboj. Anti*moralno se ravno dotika amoralnega (od katerega ga je naša preiskava spočetka izrecno ločila) v skupnem pojmu nemoralnega, in tako se nekako opravičiti običajna zamenjava obeh pojmov. Zakaj nič *sam* je pač nič, niča ni, nima niti eksistence, niti esence. *Šele s tem, da moški priznava svojo lastno spolnost, s tem, da zanikuje absolutno, da se obrača od večnega življenja in da se nagiba k nižjemu, dobi ženska eksistenco.* Samo s tem, da pride Nekaj k Niču, si lahko Nič pridobi Nekaj.

*Če priznavamo phallus, smo anti*moralni. Zato ga tudi zmerom občutimo kot najgrše; zato smo si ga zmerom mislili v nekem odnosu do satana; središče Dantejevega pekla (središče zemlje) je spolni ud Luciferjev.

Tako se nam pojasni, zakaj moška spolnost absolutno obvladuje žensko.[14] *Samo s tem, da postane moški spolen, dobi ženska eksistenco in pomen: njena usoda je povezana s phallusom in* zato *ji je najvišji gospodar in neomejeni vladar.* Moški, ki je postal spolen, je usoda ženske: Don Juan je edini človek, pred katerim zares trepeče.

Prokletstvo, o katerem smo zaslutili, da teži žensko, je zla volja moškega. Cerkveni očetje so to stvar izrazili kot patetično, ko so žensko imenovali hudičevo orodje. Kajti materija sama po sebi ni *nič, šele oblika ji mora dati eksistenco.* Prvi greh oblike pa je ravno tisto onečiščenje, ki ga zagreši s tem, da se ukvarja z materijo. *Ko je postal moški spolen, je ustvaril žensko.*

Da ženska eksistira, se pravi, da je moški priznal spolnost. Ženska je samo rezultat njegovega priznanja, je spolnost sama.

Ženska je v svoji eksistenci *odvisna* od moškega: ko se moški spolno razvije v moškega (v nasprotju z žensko), si *zamisli* žensko ter jo prikliče v življenje. Zato mora biti ženska zmerom na tem, da *ohrani moškemu spolnost:* zakaj sama ima toliko eksistence kolikor je v moškem spolnosti. *Zato* hoče, da bi se moški *docela spremenil v phallus, zato tudi zvaja.* Ženska ne more nobenega bitja rabiti drugače kakor sredstvo za neki namen, *za namen koita:* zakaj njen edini namen je v tem, *da si moški nakoplje krivdo.* In *mrtva* bi bila v tistem trenutku, ko bi moški premagal *svojo* spolnost.

Moški je ustvaril žensko in jo še zmerom nanovo ustvarja, dokler je še spolen. Kakor je dal ženski *zavest,* tako ji da tudi *bit.* S tem, da se ne odpove koitu, ustvarja žensko. *Ženska je krivda moškega.*
Ljubezen naj bi mu pomagala, da bi popravil to krivdo. In s tem se razjasni, kar smo na koncu prejšnjega poglavja uvedli le kot mračen mit. S tem se pokaže, kar je bilo takrat še skrito: da ni bilo ženske, preden ni moški storil prvega greha, da bi je ne bilo, če bi tega greha ne storil; da moški ne jemlje bogastva, ki bi bilo že pred njim, da mu je veljala ženska že z vsega početka za uboštvo. Kar je moški zagrešil s tem, da je ustvaril žensko, tj. s tem, da je priznal koitus, in da še zmerom greši, *skuša ženski povrniti kot erotik.* Kajti, zakaj je vsa ljubezen tako nad vse *velikodušna?* Zakaj naj bi moški poklanjal dušo ravno ženski, ne pa drugemu bitju? Zakaj otrok še ne more ljubiti, marveč se javlja Ljubezen šele hkrati s spolnostjo v dobi zrelosti, ko moški spet ustvari žensko ter obnovi svojo krivdo? Ženska je pač samo predmet, ki si ga je moški v svojem nagonu postavil za cilj, za halucinirano sliko, ki jo venomer skuša ujeti, ženska je uresničenje moške spolnosti, *utelešena spolnost, krivda, ki je meso postala.* Vsak moški si ustvari tudi žensko, zakaj vsak moški je tudi spolen. Ženska pa ni nastala iz lastne, marveč iz tuje krivde, in vse, kar lahko očitamo ženski, je zakrivil moški. *Ljubezen* naj bi *prekrila* krivdo, namestu da bi jo *premagala;* ljubezen *dviga* žensko, namestu da bi jo *odstranila.* Nekaj objame Niča in misli, da je svet sprostilo negacije in da je pomirilo vsa protislovja: čeprav bi Nič izginil le tedaj, če bi se Nekaj odstranilo. Kadar moški sovraži žensko, sovraži le lastno spolnost, čeprav je to sovraštvo še slepo,

---

[14] Pr. konec 11. poglavja. Prav tako, zakaj višje stoječih žensk ne obvlada *popolnoma samo phallus,* ker so dvospolne. Zdi pa se, da je v lezbični ljubezni dokaj pogosta *histerija.*

in prav tako tvega moški v ljubezni najdrznejši, najskrajnejši poskus, da bi si rešil žensko kot žensko, namestu da bi jo kot takšno še notranje zanikal. Le odtod je vsa zavest krivde: *ljubezen odstranja* krivdo, namestu da bi jo *popravila*.
Kajti ženska je samo krivda moškega in je nastala le po njegovi krivdi; in če ženskost pomeni zvodništvo, je to le zato, ker se skuša sleherna krivda sama po sebi pomnožiti. Kar počenja ženska (ne da bi mogla kaj drugega), zmerom že zato, ker je, in ker je takšna, je le *neki nagon* v *moškem*, njegov drugi, večni, *nižji nagon:* Zdi se, da ni materija nič manj nerešljiva zagonetka kakor oblika, da je ženska prav tako neskončna ko moški, da je nič prav tako večen kot *bit;* toda ta večnost je le večnost krivde.

1985/9—11

PROBLEMI RAZPRAVE

P R O B L E M I 9—11, 1985 (257—259, letnik XXIII)

Uredništvo: Andrej Blatnik, Miran Božovič, Aleš Debeljak, Mladen Dolar (glavni in odgovorni urednik), Branko Gradišnik, Milan Kleč, Peter Kolšek, Miha Kovač, Dušan Mandić, Tomaž Mastnak, Peter Mlakar, Rastko Močnik, Denis Poniž, Rado Riha, Iztok Saksida, Marcel Štefančič jr., Jaša Zlobec, Igor Žagar

Svet revije: Miha Avanzo, Andrej Blatnik, Mladen Dolar, Miha Kovač, Peter Lovšin, Rastko Močnik, Braco Rotar, Marko Uršič, Jože Vogrinec, Jaša Zlobec, Slavoj Žižek (delegati sodelavcev); Pavle Gantar, Valentin Kalan, Duško Kos, Vladimir Kovačič, Lev Kreft, Sonja Lokar, Tomaž Mastnak, Jože Osterman, (predsednik), Jure Potokar, Rado Riha.

Sekretar uredništva: Iztok Saksida
Uradne ure: torek, od 17. do 19. ure in četrtek, od 13. do 15. ure

Naslov uredništva: Ljubljana, Gosposka 10/I

Revijo denarno podpira Kulturna skupnost Slovenije

Po sklepu Republiškega sekretariata za kulturo in prosveto št. 421-1/74, z dne 14. 3. 1974, je revija oproščena temeljnega davka od prometa proizvodov.

Tekoči račun: 50100-678-47163, z oznako: za Probleme

Izdajatelj: RK ZSMS, Ljubljana, Dalmatinova 4.

Cena te številke je 300 dinarjev

Naklada: 1300 izvodov

Grafična priprava: Reprostudio Mrežar, Ljubljana, Celovška 53

Društvo za teoretsko psihoanalizo se zahvaljuje PROBLEMOM, ker so mu odstopili ta zvezek in s tem omogočili izid prve številke glasila Freudovskega polja.