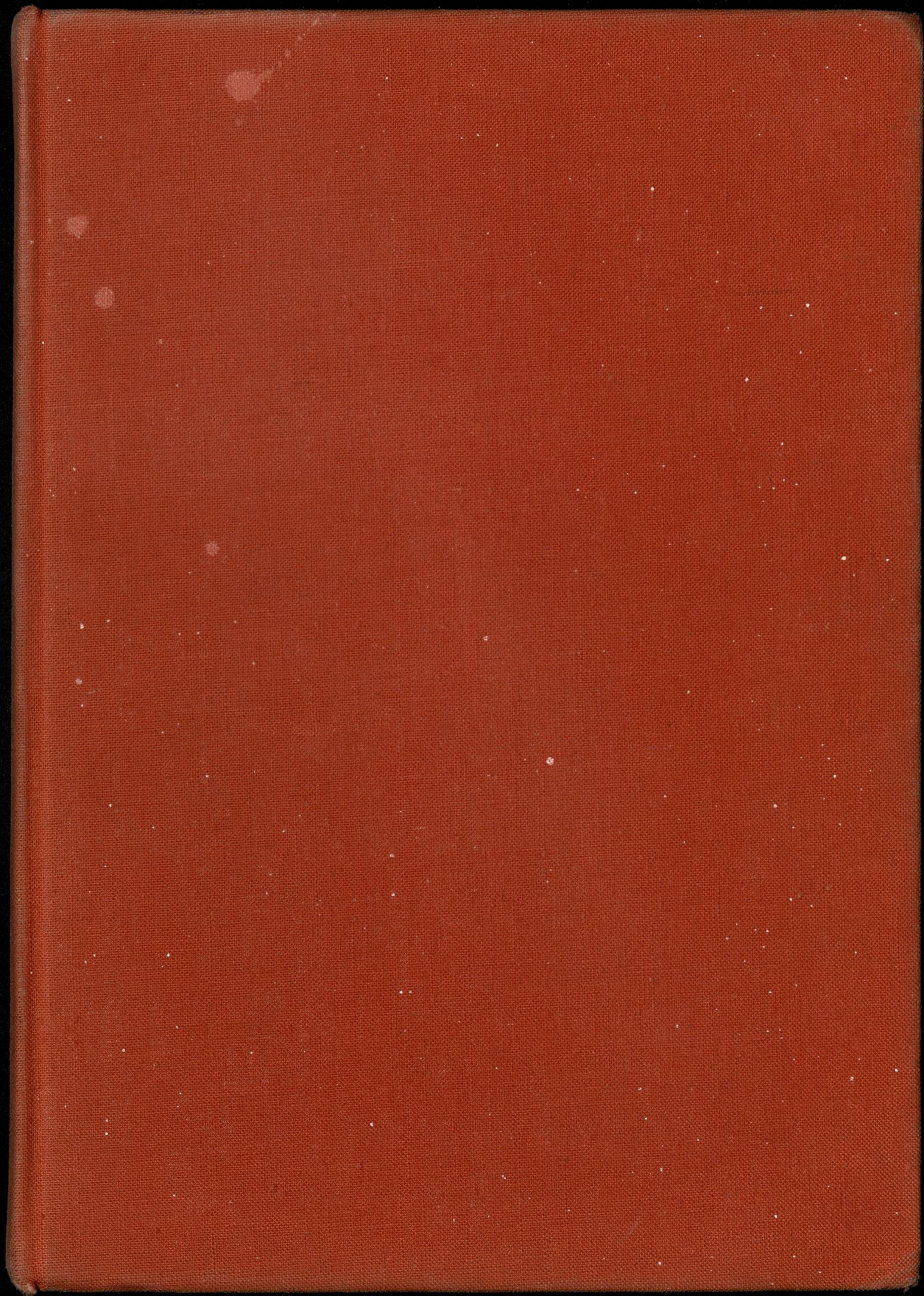
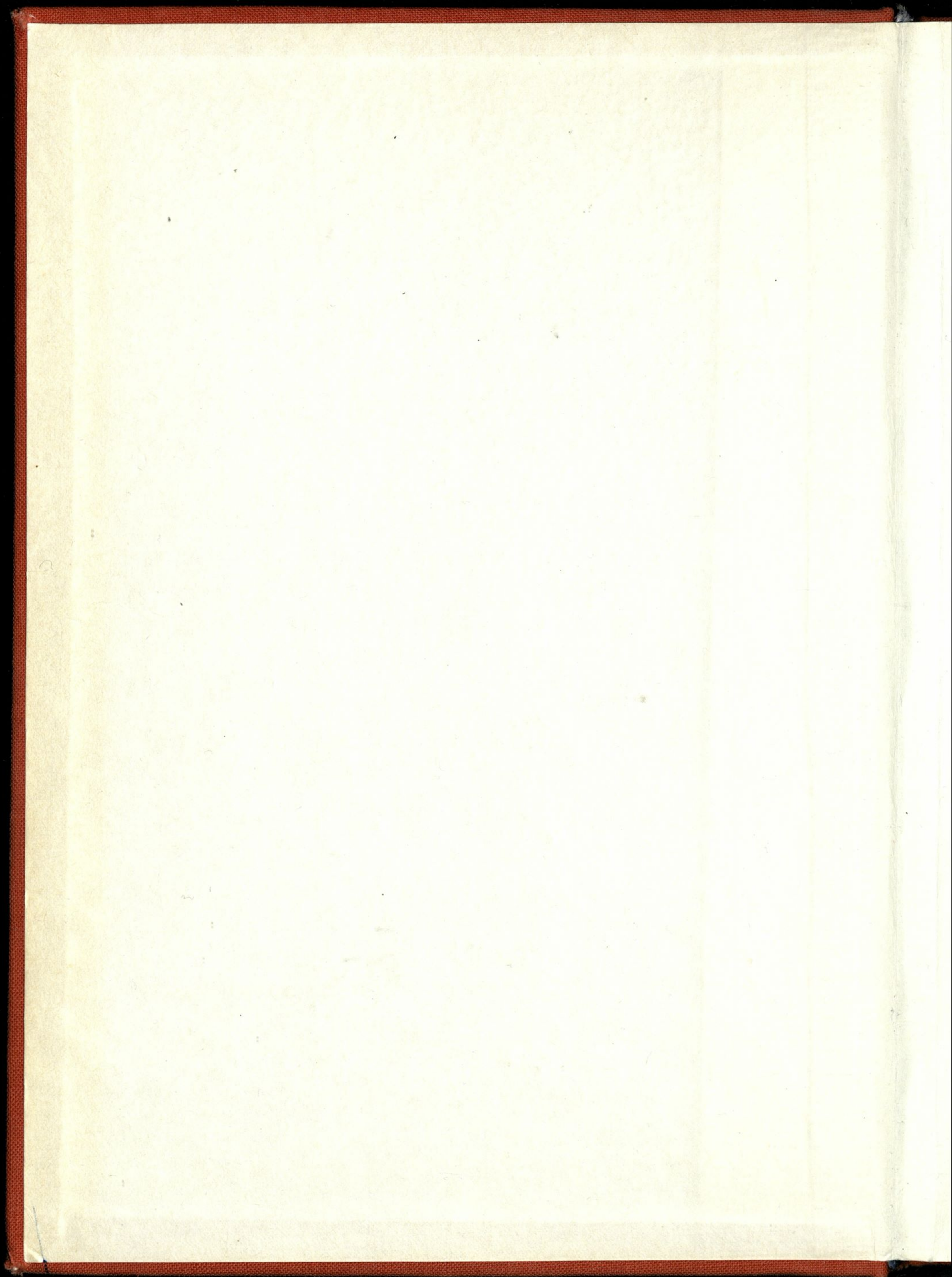
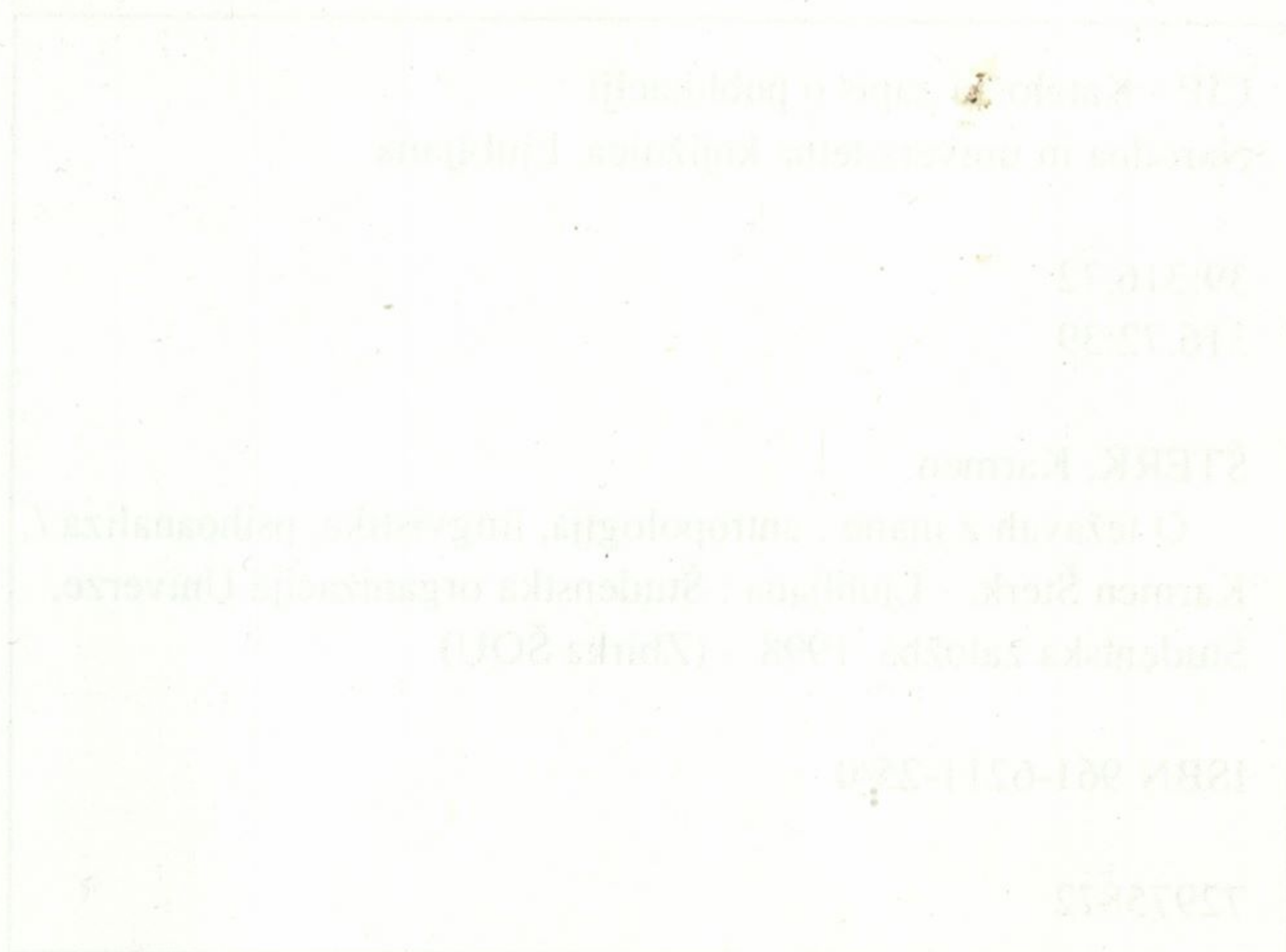






Karmen Šterk
O težavah z mano

Antropologija, lingvistika, psihoanaliza



Karmen Sterk

O TEŽAVAH Z MANO.

ANTROPOLOGIJA, LINGVISTIKA, PSIHOANALIZA

Ljubljana, april 1998
naklada: 800 izvodov

Pobatis celotno ali posameznih delov je dovoljen le s pisnim dovoljenjem

Po mnenju Ministrstva za kulturo, Ljubljana, dne 22. 1. 1998
za karte se pri
in priložnosti
415-3198 z
in priložnosti
in priložnosti

scripta

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

39:316.72

316.72:39

ŠTERK, Karmen

O težavah z mano : antropologija, lingvistika, psihoanaliza /
Karmen Šterk. - Ljubljana : Študentska organizacija Univerze,
Študentska založba, 1998. - (Zbirka ŠOU)

ISBN 961-6211-25-0

72975872

Ljubljana, april 1998,
naklada: 800 izvodov

Ponatis celote ali posameznih delov je dovoljen le s pisnim dovoljenjem

Po mnenju Ministrstva za šolstvo in šport Republike Slovenije št. 415-31/98 z
dne 22.1.1998 šteje knjižna zbirka *Scripta* med proizvode,
za katere se plačuje 5% prometni davek od prometa proizvodov.

40039A

Karmen Šterk

O TEŽAVAH Z MANO.
ANTROPOLOGIJA, LINGVISTIKA,
PSIHOANALIZA



PREDGOVOR

I. PROBLEMI Z ANTROPOLOGIJO

- I.1. Problem z metodo
- I.2. Etnološki pristop
 - I.2.A. Etnsko - čisto
 - I.2.B. Etnografska spajanja
 - I.2.C. Bongo-Brazozem
 - I.2.D. Holizem
 - I.2.E. Problem objektivnosti
 - I.2.F. Mitopozicija
 - I.2.G. Holizem
- I.3. Problem
- I.4. Sklep

II. O PRIMARNI KULTURI

- II.1. Evolucionizem in kultura
- II.2. Sodobne opredelitve
- II.3. Kozmološki sistemi - religija
 - II.3.A. Svevo in nečisto
- II.4. Magija

III. O MANLINNEM

- III.1. Dar
- III.2. Kula
- III.3. Podar
- III.4. Zaključki antropološkega pristopa
- III.5. Kritika in sklep

IV. TABU

- IV.1. Zgodnji antropološki tabuja
- IV.2. Dve sodobni opredelitvi: Jean Cazeneuve in Edmund Leach
- IV.3. Prepoved incesta
- IV.4. Prepoved menjave
- IV.5. Dar, kula, podar (ponovno)
- IV.6. Sklep

V. LOGIKA OZNACEVALCA

- V.1. Znak, znanje, zaveza, simbol
- V.2. Tabujev svet

0

493004

493004

Karmen Sterk

O TEŽAVAH Z MANO.
ANTROPOLOGIJA, LINGVISTIKA,
PSIHOLANALIZA

0 6 -05- 1998



199806525

a

KAZALO

PREDGOVOR	7
I. PROBLEMI Z ANTROPOLOGIJO	9
I.1. Problem z metodo	10
I.2. Epistemološki problemi	12
I.1.A. Emsko - etsko	12
I.2.B. Etnografova magija	13
I.2.C. Bongo-Bongoizem	13
I.2.D. Holizem	14
I.2.E. Problem objektivnosti	15
I.2.F. Metapozicija	18
I.2.G. Heterologija	21
I.3. Problemi s predmetom	23
I.4. Sklep	26
II. O 'PRIMITIVNIH' DRUŽBAH IN KOZMOLOŠKIH SISTEMIH	27
II.1. Evolucionizem in kulturni relativizem	27
II.2. Sodobne opredelitve	29
II.3. Kozmološki sistemi - religija	30
II.3.A. Sveto in nečisto	33
II.4. Magija	35
III. O MANI IN NEKATERIH Z NJO POVEZANIH STVAREH	38
III.1. Dar	42
III.2. Kula	45
III.3. Potlač	53
III.4. Zaključki antropološkega pristopa k mani	54
III.5. Kritika in sklep	57
IV. TABU	61
IV.1. Zgodnji antropologi o tabuju	62
IV.2. Dve sodobni opredelitvi: Jean Cazeneuve in Edmund Leach	70
IV.3. Prepoved incesta	72
IV.4. Zapoved menjave	78
IV.5. Dar, kula, potlač (ponovno)	79
IV.6. Sklep	80
V. LOGIKA OZNAČEVALCA	82
V.1. Znak, označevalec, simbol	82
V.2. Težave z vsem	87

VI. KAJ BI LAHKO IMELO STATUS MANE V LINGVISTIKI	91
VI.1. Znotraj poetike - poetska funkcija (njen učinek)	91
VI.2. Znotraj semantike - ničelni simbol	95
VII. MANA V TEORETSKI PSIHOANALIZI - OBJEKT-RAZLOG ŽELJE	97
VII.1. Želja je želja Drugega	101
VII.2. Kastracija	104
VII.3. Označevalec želje - falos	107
VII.4. Opora želje - fantazma	109
VII.5. (Na)mesto sklepa: Objekt a kot <i>Das Unheimliche</i>	113
ZA KONEC	116
LITERATURA IN VIRI	119

PREDGOVOR

Mana, polinezijsko ime za nadnaravno moč, duha, ki prežema celotno eksistenco, je gotovo eden najbolj mističnih konceptov, s katerimi se je kdajkoli spoprijela znanost. Evropejcem jo je odkril kapitan James Cook na svojem tretjem potovanju po Tihomorskih otokih leta 1777. Sto let kasneje je eden izmed mnogih misijonarjev, ki so bili razposlani po otokih Oceanije, v pismu svojemu prijatelju opisal, kako 'njegovi' divjaki verujejo v povsem posebno obliko božanskega, v vseobsegajočo magijsko in religijsko moč mana. Ta označuje vse učinke, ki so izjemni, vsak nepojasnljiv dogodek je posledica posega mane. Mana ni fizična moč, a ima tudi fizične posledice. Brez mane je zemlja neplodna, plovilo počasno, brez naklonjenosti mane je človek nesrečen, če pa si je zmožen pridobiti nekaj mane zase, potem v boju ne bo nikoli poražen, lahko postane najboljši vrač ali pa najbolj spoštovan poglavar.

Od tega pisma pa do danes so mano skušale razložiti praktično vse humanistične in družboslovne discipline. Najprej seveda socialna in kulturna antropologija, nato lingvistika, semiologija, pa religiologija, filozofija, hermenevtika, sociologija, sistemska teorija, psihologija, psihoanaliza, celo politične vede. Celo slednje so bile uspešnejše v interpretaciji od kvaziznanstvenih newagevskih kontemplacij na to temo.

Skozi soočenje treh disciplin, ki so razvile najizčrpnije teorije o tem bizarnem konceptu, antropologije, lingvistike in psihoanalize, se nam ponuja naslednji sklep; antropološka mana je ime tistega manka, okoli katerega je organiziran vsak simbolni sistem in ki ta sistem v bistvu drži skupaj. Predstavlja paradoksalen element, ki je hkrati pogoj možnosti vzpostavitve kakršnekoli konsistence nekega sistema, in njegova negacija ter ima v vsakem od sistemov različen konceptualni okvir in naziv. Lahko mu rečemo mana, označevalec gospodar, objekt-razlog želje, lahko pa ga poimenujemo tudi usoda, sreča, nadnaravna moč, karizma, velika skrivnost. Mana iz kaosa ustvarja red, mana je ime za tisto nerazložljivost, ki omogoča sleherno razlago, mana označuje sentimentalno naravnost do predmetov ali ljudi, mana je 'tisto več' v njih, je pogoj ljubezni.

Koncepti tipa mana se vežejo na polje predpostavljene vednosti, emblemično zgoščene okoli treh pozicij statusa Lacanovega subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve: Boga, Učitelja, Gospodarja. Preko teh treh pozicij se vzpostavlja transfer. Pogoj za konstitucijo kakršnegakoli

védenja je identifikacija mesta funkcije transferja z mestom subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, skozi katerega subjekt misli, da ga le-ta drži za lase. Z ločitvijo teh dveh funkcij, z 'osvoboditvijo' védenja subjekta, subjekt drži za lase samo še samega sebe.

Védenje o prosojno neprosojni mani je eno tistih frustrirajočih védenj, zaradi katerih je antropologija, in vsa humanistična znanost, še eden od nemogočih poklicev, kjer teorija na neki točki ne vzpostavlja več relacije ne do metode ne do empirije, temveč kvečjemu do védenja samega. Odveč je opozarjati, koliko humanističnih mislecev je stopilo na pot pogube s kakim takim konceptom, ki se jim morda ob tistem času ni zdel prav nič posebnega.

Mana je koncept, ki zagotovo kaže še na nekaj. Namreč na to, da ni ene resnice, koherentnega polja objektivnosti in konsistence, ki bi bila z ostrimi mejami razločena na način, da bi en del resnice pojasnjevala ena disciplina, drugi del druga itn. in da bi te resnice bile med seboj komplementarne. Na drugi strani pa postavi pod vprašaj možnost totalnosti katerekoli metode humanističnih ved, odločno zanika obstoj metodološkega modela, 'ki je skonstruiran tako, da pojasni vsa opazovana dejstva', kot se glasi znani Lévi-Straussov napotek. Teoretski psihoanalizi z vpeljavo paradigme o vedno dani možnosti (vsaj) še enega označevalca več, predvsem pa z interpretacijo zanikanja ter prekrivanja izključujočih si pozicij, to sicer uspe; vprašanje pa je, če to njeno preseganje drugih humanističnih disciplin ni morda prav ena njenih večjih pomanjkljivosti. S tem psihoanaliza namreč ni več le teorija, znanost, marveč postane način, diskurz, v katerem je to, da se moti, že vselej dokaz, da ima prav.

I. PROBLEMI Z ANTROPOLOGIJO

»If you don't know the answer, discuss the question.«

Clifford Geertz

Težave z mano so se začele tisti hip, ko se je konstituirala problematična veda, ki je mano prva odkrila – antropologija. Zato ne bo odveč, če skušamo najprej opredeliti status antropologije kot znanstvene discipline in opozoriti na vrsto problemov, ki jo determinirajo.

Kje se neka disciplina začne, kaj jo utemeljuje in kje so njene notranje nezmožnosti in zunanje meje? Ta vprašanja zadevajo samo identiteto vsake discipline in so, posebno pri humanističnih vedah, katerih prototip je antropologija (prim. Lévi-Strauss 1989), težavna vprašanja. Če bi skušali shematizirati, kaj v osnovi loči neko disciplino od drugih, njej sorodnih ved, v ospredje stopijo vprašanja, ki zadevajo predmet, epistemologijo in metodo, ter podvprašanja, ki se nanašajo na poseben korpus znanj, distinktivne, razpoznavne vsebine, posebno logiko v interpretaciji realnosti, specifičnosti kategorialnega aparata itn.

Vsaj kar zadeva metodo, je v antropologiji kot znanstveni disciplini stvar bolj ali manj jasna – tako rekoč vse se začne leta 1922, ko izideta prvi dve monografiji, ki sta rezultat antropološke metode terenskega dela; *Argonauts of the Western Pacific* Bronislawa Malinowskega in *The Adaman Islanders* Radcliffe-Browna¹.

Del problema specifičnosti antropološkega terenskega dela leži v odnosu do sorodnih ved, ki se ukvarjajo s človekom v njegovem socialnem in kulturnem okolju, predvsem je problematičen odnos antropologije do etnologije in etnografije. Po premisah vsebin in metode ločnice med temi tremi disciplinami ne moremo postaviti. Tako Lévi-Strauss (prim. 1989:

1. Predvsem Malinowski je bil tisti, ki je postavil praktično še danes veljaven model metode terenskega dela (prim. Leach 1977: 12), čeprav so bile že pred letom 1922 izvršene in tudi objavljene mnoge antropološke študije na terenu, ki pa niso dosegale standardov metodološkega protokola Malinowskega (predvsem niso dosegale kriterijev dolgega bivanja na terenu in znanja nativnega jezika, tako da je bilo njihovo vedenje o kulturi omejeno na t. i. informatorje). To so bile študije Morgana med Irokezi (1854, 1870), Spencerja in Gillena (1896) med avstralskimi Aborigini, Boasa (1902) med Eskimi itd. (prim. Stocking 1983; Stocking 1995; Voget 1975; Manners, Kaplan (ur.) 1968).

333-343) predlaga razmejitev po stopnjah splošnosti oz. stopnjah posplošitve etnografske evidence².

Etnografija je najbolj splošna veda. Je zgolj deskriptivna, ničesar ne pojasnjuje, ne teoretizira, v glavnem se ukvarja z materialno kulturo. Tip etnografskega dela je t. i. field work – terensko delo, bivanje na terenu, korekten zapis in opis posameznih segmentov.

Etnologija predstavlja prvi korak k sintezi. Je komparativna veda, teži k določenim posplošitvam. Te posplošitve so časovne, geografske in predmetne. »Etnologija zaobsega etnografijo kot svoj predhodni korak...« (Lévi-Strauss 1989: 342).

Antropologija pa je veda, ki predstavlja »drugi in sklepni korak k sintezi« (ibid.). Ne zanimajo je razlike v kulturah niti ne konkretne kulture kot take, temveč zakoni, skupni vsemu človeštvu. Predstavlja obče veljavna znanja o človeku, ki so kulturno in časovno univerzalna (prim. ibid.: 343), institucije, ki, čeprav na pojavnih ravni lahko zadobijo različno formo, (vsebinsko ali pa funkcionalno) medkulturno ne variirajo. Zanimajo jo človeške in medkulturne univerzalije³.

I.1. PROBLEM Z METODO

»The sole method of studying mankind is to sit on a Melanesian island for a couple of years and listen to the gossip of the villagers.«

Grafton Elliot Smith

Prva delitev, ki zadeva metodo, je delitev med t. i. armed chair (foteljskimi) antropologi, katerih prototip je Frazer, in t. i. field workers (terenskimi antropologi)⁴, katerih glavni predstavnik je Malinowski (prim. Leach 1982; Stocking 1983; Stocking 1995)⁵.

2. Čeprav je ta kriterij razločevanja v antropologiji najbolj dosledno upoštevan, je seveda mogoče tudi razlikovanje po nekih drugih kriterijih. Tako npr. Sperber (prim. Sperber 1994: 7) pravi, da je razlika med etnografijo in etnologijo na eni in antropologijo na drugi strani razlika med interpretacijo in eksplikacijo (interpretation vs. explanation).
3. Prikaz teh treh stopenj posplošitve kot komplementarne nadgradnje in hkrati kvalitativno neenotnih ravni razlage je podan v Lévi-Straussovem diagramu strukturalne analize (prim. Narol 1973: 290).
4. Znotraj same metode terenskega dela je ena izmed tradicionalno nespornih ključnih razlik med antropološkim in etnološkim (in tudi sociološkim) terenskim delom t. i. kulturni šok – radikalna drugačnost kulture (prim. Stocking 1995; Obeyesekere 1990; Voget 1975; itd.).
5. Med ta dva skrajna pola bi lahko uvrstili še 'predznanstvene antropologe', kot so misijonarji (nekaterim od njih, npr. Codringtonu, zgodovina antropološke teorije

Terensko delo je torej metoda etnografije, etnologije in pod imenom opazovanje z udeležbo tudi sociologije. V tem kontekstu bistvena je razlika med etnološkim in antropološkim terenom, ki jo je v antropološki tradiciji moč fundirati na razliki med Riversom in Malinowskim (prim. Leach 1982: 25)⁶. Razlika med njima je razlika med antropologom poizvedovalcem (inquirer) in antropologom opazovalcem (observer) (prim. Stocking 1983: 91). Riversovo videnje terenskega antropologa je, da ta »živi in dela eno leto ali več v neki skupnosti nekaj sto ljudi; preučuje vsako podrobnost v njihovem življenju in kulturi; kjer vsakega člana skupnosti osebno spozna; se ne zadovolji s posplošitvami, temveč s poznavanjem nativnega jezika natančno preuči vsako podrobnost njihovega življenja in navad« (Stocking 1983: 92-93).

Propozicija Malinowskega je bila, vsaj na videz, bolj enostavna: od zunanjega izvedenskega poizvedovalca mora antropolog stopiti v jedro dogajanja, ki ga opazuje, sodelovati mora v načinu življenja skupnosti (prim. Malinowski 1979), razumeti elemente njihove kulture od znotraj, z zornega kota pripadnika skupnosti. Skratka, antropolog mora postati domorodec, katerega opazuje (going native). Temu obratu je konsistenten tudi obrat v teoretski orientaciji; medtem ko je bil za Riversa cilj antropologije, da »nas uči o zgodovini človeštva« (Stocking 1983: 93), je Malinowski pri trobri-jandskih otočanih hotel »odkriti, katere so njihove pglavitne strasti, motivi za vedenje ... njihovi osnovni, najgloblji načini razmišljanja« (Malinowski 1967: 119).

pripisuje popolnoma akademski status), razni kolonialni uslužbenci in pa tip 'antropologa', ki ga akademska antropologija popolnoma diskreditira, avtorja različnih potopisov. Slednji so kot »traveler's tale anthropologists« (prim. Leach 1982) po Leachevem mnenju še posebej 'nevarni' antropologiji kot znanosti.

6. Riversova metoda je bila historična metoda konkretnega (prim. Stocking 1983: 58). Njegov cilj je bil, da prek analize konkretne kulturne institucije (npr. sorodstva) rekonstruira zgodovinske stopnje kulturnega razvoja (prim. Rivers 1968; prim. tudi Leach 1982: 25). Paradigma Malinowskega pa ni imela nič opraviti z evolucionističnim diahronizmom (četudi v podobi historične metode, kot jo je zagovarjal Boas (prim. Boas 1973) ali pa v preobleki difuzionizma), predstavlja enega temeljnih obratov v antropološki perspektivi; obrat na sinhrono raven analize, obrat od evolucije k funkciji.

I.2. EPISTEMOLOŠKI PROBLEMI

»Vesolje je tako, kakršnega vidimo, saj nas, če bi bilo drugače, ne bi bilo tu, da bi ga videli.«

Stephen W. Hawking

Za razumevanje težavnosti medkulturnega pristopa k preučevanju človeka v kulturi, na katerem temelji poglavitni del antropoloških študij, je treba opozoriti na celo vrsto antropologiji konstitutivnih (in hkrati antropologijo konstitutirajočih) nezmožnosti interpretacije različnosti kultur in njihovih pripadnikov. Eden možnih načinov formulacije tega problema je v delitvi emskega in etskega pristopa.

I.2.A. Emsko – etsko

Termina emsko in etsko izvirata iz lingvistike. Skoval ju je K. Pike, po zgledu terminov fonemsko in fonetsko (phonemic/phonetic) (prim. Voget 1975). Gre za razliko med glasom in (njegovim zapisom) črko, za razliko med klasifikacijo zvokov glede na njihovo notranjo funkcijo v jeziku in klasifikacijo zvokov glede na njihove akustične lastnosti kot take; torej v grobem za razliko med subjektivnimi pomeni besed v jeziku, ki si jih delijo nativni govorci, in objektivnimi (metapozicionalnimi) pomeni, ki naj bi jih imele besede za pripadnike drugih jezikovnih skupnosti⁷.

Emske in etske študije se razmejijo na podlagi spoznavno in epistemološko možnega zornega kota gledanja na neko kulturo. Gledišči emsko (od znotraj) – etsko (od zunaj) nista komplementarni; sta izključujoči. Hkrati se »termin etsko navezuje na medkulturno veljavnost, emsko pa na kulturno specifičnost« (Feleppa 1986: 244). Idealno, čeprav idealistično, bi bilo »združiti emsko perspektivo v sistematično, komparativno teorijo kulture, ki bi hkrati temeljila na etskih teoretskih dispozicijah« (Feleppa 1986: 243). Razlika med emskimi in etskimi študijami je v tem, ali opazovalec neko kulturo predstavi skozi koncepte, termine in logiko, ki so lastni tisti kulturi, torej jo predstavi s stališča pripadnika te kulture, ali pa opazovalec to kulturo prevede v svojo logiko, jo interpretira s svojim konceptualnim aparatom. Emske študije so tiste, ki predstavijo kulturo z zornega kota opazovanja, pripadnika kulture. Etske študije pa predstavijo kulturo z vidika opazovalca, npr. antropologa.

7. Geertz navaja več parov analognih delitev na emsko in etsko: znotraj vs. zunaj, fenomenološko vs. objektivistično, kognitivno vs. behavioristično itn., in hkrati predlaga še en možen način delitve: na 'experience-near' in 'experience-distant' (prim. Geertz 1993: 56-57).

Nekateri antropologi, npr. Radcliffe-Brownov učenec Opler (prim. Voget 1975), zagovarjajo relevantnost zgolj emskih študij, vztrajajo pri tem, da se etnografskega gradiva sploh ne sme komentirati in da je vsaka posplošitev neznanstvena. S tem so medkulturne študije, ki so po definiciji izrazito etskega tipa, nemogoče. Etske študije poskušajo uveljaviti medkulturno veljavnost terminov in konceptov, kar omogoča primerjavo ene kulture z drugo: »Antropologi se ukvarjajo z vzpostavljanjem metodologije za prevajanje jezika kulture« (Asad 1986: 142). V osnovi gre torej za problem 'prevajanja' kulture (prim. Geertz 1993: 10), ki se začne že s prvim stikom etnografa z njegovim objektom; »termin 'emsko' se nanaša na nek družbeni fenomen kot tak ... in njegov pomen je izenačen z 'neprevedljivim'« (Feleppa 1986: 244). V emski opciji je predstavljena kultura ali njena institucija nam nerazumljiva, v etskem opisu pa nam je sicer dostopna, a je kot taka popačena in nerazumljiva domačinom. Ta problem je še posebno razviden v primeru etnografskih posebnosti, kot so potlač, kula, hau in mana (pa tudi npr. koline).

Hkrati naj bi bila antropološka monografija – kot en segment v Lévi-Straussovem programu univerzalnih znanj in zakonitosti človeške vrste (prim. Lévi-Straus 1989; prim. tudi Narol 1973) – terenski zapis, ki bi bil pripadnikom drugih kultur (ali pa vsaj njihovim antropologom) razumljiv, predstavljal naj bi holističen prikaz nekega objektivnega stanja stvari (prim. Keesing 1965 : 3), prikazal naj bi kulturo, kakršna 'res' je. Na vsaki točki afirmacije antropologije kot znanstvene discipline se tako nujno pojavi še dodatna težava.

I.2.B. Etnografova magija

Tu gre najprej za to, kako gradivo, zbrano s terenskim delom, umestiti v neka splošna antropološka znanja (prim. Stocking 1983: 112), kako konkretnim podatkom podeliti splošno veljavnost. Ta prenos je popolnoma neznanstven: Malinowski mu je dal ime 'etnografova magija', *ethnographer's magic* (prim. Malinowski 1979); Sperber pa intuicija (prim. Sperber 1994: 5), saj antropološkega gradiva »ni moč opazovati, lahko ga intuitivno dojamemo« (ibid.: 9). Ta 'etnografova magija' naj bi zmanjšala »prepad, ki leži med tem, česar se je antropolog na terenu naučil, in tem, kar je bil zmožen posredovati, in v katerem je izgubljenega veliko znanja« (Sperber 1994: 6).

I.2.C. Bongo-Bongoizem

Če antropologijo definiramo kot vedo, ki se ukvarja s splošnimi značilnostmi in zakonitostmi človeške vrste in medkulturnimi univerzalijami, potem je tako védenje vedno generalizacija, posplošitev in simplifikacija. V

tej luči ima antropologija dve možnosti: prvo je Douglasova imenovala Bongo-Bongoizem (prim. Kuper 1993: 196). Bongo-Bongo je 'ime' za tisto kulturo, na katero neka antropološka generalizacija ni aplikativna, ki zanika univerzalnost neke medkulturno 'univerzalne' institucije, in vsaj ena praviloma vedno tudi jo (izjeme so le redke⁸). Druga možnost pa popolnoma zreducira antropološko védenje: »Če antropologe vprašamo, kaj je čisto zares njihovo splošno znanje o človeški vrsti, ne bodo povedali veliko: da je Homo Sapiens govoreči bipedalec in da je obdarjen z izrednimi sposobnostmi učljivosti.« (Sperber 1994: 64).

I.2.D. Holizem

Terensko delo v modernem smislu se je razvijalo sočasno s funkcionalistično paradigmo v antropologiji, tako da je ideal monografije obeležen s funkcionalističnimi kriteriji (najpogosteje Durkheimovimi). Predvsem so to kriteriji integriranosti, homeostatičnosti, nekonfliktnosti⁹ in ekvilibriuma socialnega sistema. Eden najslavnejših antropoloških primerov te vrste so trobrijandski otočani. Malinowski je o njih napisal tri

8. Študije medkulturnih univerzalij tvorijo pomemben korpus antropološke teorije že od vsega začetka. Najstarejša paradigma, formulirana že pred nastopom antropologije kot znanstvene discipline, je, da institucije, ki so kulturno specifične, izvirajo iz človekove kulture, tiste pa, ki medkulturno ne variirajo, izvirajo iz človekovega biološkega ustroja (predvsem genotipa). Mimo te predpostavke so pomembnejše interpretacije medkulturnih univerzalij naslednje: Morgan leta 1877 predpostavi, da so univerzalne medkulturne institucije posledica univerzalne, unilinearne in enosmerne sheme kulturnega razvoja (prim. Morgan 1985). V istem času Tylor (prim. Voget 1975; Schwartz 1995) formulira doktrino o psihični enotnosti človeštva in predpostavi, da medkulturne univerzaliije izhajajo iz le-te. V tridesetih letih šola zgodnjega psihologizma vpelje predpostavko, da so medkulturne univerzaliije posledica medkulturno univerzalnih elementov in vzorcev vzgojnih praks (prim. Mead 1961; Benedict 1968). Malinowski (prim. Malinowski 1944) izhaja iz univerzalnih bioloških potreb človeka; kot odgovor nanje se formirajo institucije, katerih funkcija je zadovoljiti te potrebe. In nenazadnje Lévi-Strauss, ki predpostavi, da imajo vsi ljudje, ne glede na kulturo, univerzalno strukturo uma, katere posledica so medkulturne univerzaliije (prim. Lévi-Strauss 1969; 1978; 1989). Nujno je opozoriti tudi na Freudov vpliv, ki se razteza prek meja neke konkretne antropološke šole ali paradigme. Freud je namreč postavil hipotezo, da je mnoge medkulturne univerzaliije moč pojasniti z univerzalnimi elementi in funkcijami Ojdipskega razmerja (prim. Freud 1973). Ojdipov kompleks (bolj ali manj razrešen) naj bi predstavljal integralno jedro vsakega posameznika v vseh kulturah. To so le osnovne, v antropologiji najvplivnejše teorije o medkulturnih univerzalijah: za te in druge prim. Brown 1991; Manners, Kaplan (ur.) 1968; Geertz 1993a in drugje.
9. Tu gre predvsem za nekonfliktnost celote, medtem ko so si njeni elementi sicer lahko nasprotujoči, a s stališča integracije sistema so tudi disfunkcije 'pozitivne' funkcije (prim. Durkheim 1951).

monografije; ko beremo *Argonauts of the Western Pacific* (1922), dobimo vtis, da vse, kar se pomembnega dogaja na Trobriandskem otočju, zadeva kulo; ko beremo *Sex and Repression in Savage Society* (1927), dobimo vtis, da vse, kar se pomembnega dogaja na Trobriandskem otočju, zadeva spolnost; in ko beremo *Coral Gardens and their Magic* (1934), dobimo vtis, da vse, kar se pomembnega dogaja na Trobriandskem otočju, zadeva magijo. Ta tri dela so napisana tako, da samo podnaslovi izdajo, da gre za isto kulturo; jasna je nezmožnost integracije kulturnih segmentov v holistično perspektivo, četudi je ta zunanja. Vsak prikaz kulturne institucije ali kulture kot celote, bodisi analitičen ali sintetičen, je »v samem svojem jedru nezmožen doseči popolnost. Še huje; globlje kot se spuščamo, manj je popoln« (Geertz 1993a: 29).

I.2.E. Problem objektivnosti

Antropolog naj opiše objektivno stanje stvari v neki kulturi, prodre naj do durkheimovskega družbenega dejstva. V literaturi obstaja vsaj en spor, v katerem je problem objektivnosti opisa stanja stvari zaostren do skrajnih meja. To je spor Meadove in Freemana o Samoi¹⁰.

Leta 1928 je M. Mead objavila delo z naslovom *Coming of Age in Samoa* (prim. Mead 1961). To je bila njena prva terenska študija in edini teren, na katerem je delala sama. Opravljen je bil leta 1925, ko je bila Meadova stara 24 let. Glavna hipoteza dela je, da težavnosti, ki spremljajo krizo adolescence, niso medkulturna univerzalija in skladno s tem produkt biologije, ampak so kulturno posredovane. Iz populacije treh vasi s skupaj 600 prebivalci je izbrala vzorec 67 deklet, starih od 14 do 19 let (in kontrolno skupino 24 deklet) (prim. Mead 1961: 282 – 290).

Njene ugotovitve so naslednje: stresnost krize adolescence je kulturno pogojena s civilizacijskim razvojem vzgojno-izobraževalnih sistemov ter odvisna od specifičnosti v socializaciji; med delom in prostim časom na Samoi ni diskontinuitete; otrok ni odvisen le od enega ali obeh staršev, temveč se lahko obrne na več ljudi (manjša emocionalna fiksacija); učenje je institucionalizirano brez prevelikih pričakovanj in pritiska; moralne norme niso tako stroge, zato je frustracij manj; stil življenja je 'raj na zemlji', umirjen, počasen, nestresen; otrok se že zgodaj seznani z neprijetnostmi, kot so smrt, bolezen itn., zato so te manj travmatične; družba je organizirana enostavno,

10. O tem, kako srdit je ta spor, in o dejstvu, da gre pri tem za vprašanja, ki so praktično usodna za antropološko disciplino, pričajo neštete polemike, kdo od obeh, če sploh kdo, je imel prav (prim. Weiner 1983; Schwartz 1983; Holmes 1983; Shore 1983; Silverman 1983; Finberg 1988; Grant 1995; Shankman 1996 itn.).

socialne stratifikacije in mobilnosti praktično ni, status je določen s principom geniture in spolom, spremembe skozi življenjska obdobja so minimalne, zato adolescence ni obdobje velikih sprememb in odločitev (prim. Mead 1961: 195-199).

Leta 1983 Derek Freeman izda *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth* (prim. Freeman 1983), in sicer na podlagi lastnega terenskega dela na Samoi iz let 1940, 1960 in 1968. Trditve Meadove eno za drugo zanika; Meadova samoansko kulturo vidi kot kulturo, kjer vladajo red, harmonija in pasivnost – Freeman vidi tam nered in agresivnost večine (ibid.: 150); Samoanke Meadove uživajo nefrustrirano svobodno predzakonsko ljubezen (če dekle nima serije ljubimcev pred poroko, je to celo sumljivo (prim. Lowell 1983: 933)) – Freeman pravi, da na Samoi vlada skoraj krščanska morala v prepovedi predzakonskih odnosov (prim. Freeman 1983: 108, 250)); Meadova na Samoi ugotovi, da obstaja tabu deviškosti samo za dekleta z visokim socialnim statusom – Freeman pripiše tabu deviškosti vsem dekletom; Meadova na Samoi ugotovi, da tamkajšnja dekleta nimajo izrazitejših znakov krize adolescence – Freemanu je kriza adolescence identična tisti v zahodnoevropskih deželah in v ZDA; Meadova na Samoi ugotovi, da individualizem ni vrednota – Freeman piše o visoki stopnji kompetitivnosti; za Meadovo je Samoa najmiroljubnejša in najmanj delikventna kultura na svetu – Freeman v enajstem poglavju svoje knjige navaja številne primere kriminalnega vedenja, prostitucije, homicidov, suicidov itn. (prim. ibid.: 223).

Skratka, samoanska kultura je pri Meadovi in Freemanu diametralno nasprotna. Tu se seveda odpre vprašanje, kaj je res.¹¹

Freeman pravi, da je Samoa, kakršno opisuje on, tista prava Samoa. To utemeljuje z naslednjimi argumenti (prim. Freeman 1983): terensko delo Meadove je trajalo samo štiri mesece (tak je bil Boasov napotek Meadovi in je bil za čas pred Malinowskim veljaven akademski metodološki standard); Meadova ni govorila nativnega jezika, pri delu je uporabljala informatorje – ampak, takisto Freeman (prim. Schwartz 1983); očita ji, da ni vzpostavila stika z domačini, ker sploh ni živela med njimi, temveč pri neki ameriški družini, in jo v isti sapi obtoži, da je izgubila distanco do svojega objekta, saj je cele noči preživela na zabavah z dekleti iz svojega vzorca; Meadova je imela nereprezentančen vzorec raziskave (vzorec Meadove 67 deklet, starih od 14 do 19 let, kar je bil za tisti čas absolutno

11. Kaj je res v zvezi s Samoo, se ne ve. Edina antropološka resnica, relevantna za spor Mead – Freeman, je, da »ima vsak posameznik pravico ustvariti si svoje lastne divjake, za svoje lastne namene« (Geertz 1993a: 347), kar pa je navsezadnje priznala že Meadova sama (prim. Schwartz 1983: 928).

vzoren metodološki projekt; vzorec Freemana vaški veljaki, njih 18) (prim. ibid.) itn. Ob tem se nam postavlja vrsta vprašanj; kateri od dveh vzorcev je reprezentativnejši za analizo deklinške spolnosti in krize adolescence? Komu na to temo objekt bolj zaupa; mlada dekleta štiriindvajsetletni Američanki ali odrasli moški na pomembnih statusih (ostarelemu) avstralskemu profesorju (prim. Shore 1983)? Kakšna je primerljivost podatkov z otoka Tao leta 1925, kjer je bila na terenu Meadova, in z 200 kilometrov oddaljenega otoka Manus po letu 1960, kjer je delal Freeman (vmesno obdobje je faza pospešene zahodne ekspanzije)? Ali pa bolj konkretno vprašanje: je na Samoi tabu deviškosti socialna (kot za Meadovo) (prim. Mead 1961: 201) ali moralna kategorija (kot jo je obravnaval Freeman) (prim. Freeman 1983: 238-240)?

Da bi dobili malo manj neobjektivno podobo 'stanja stvari' v kulturi, moramo brati več kot le monografijo. Upoštevati je treba »kdo piše, kdaj in kje, s kom ali komu, v kakšnih institucionalnih ali zgodovinskih okoliščinah ipd.« (Clifford 1986: 13; prim. tudi ibid.: 6).¹²

12. Problem pa se skriva tudi na drugi strani: posamezniki v opazovani kulturi nimajo nič bolj ekskluzivnega pristopa do 'resnice' te kulture kot zunanji opazovalec, le 'zaslepitve' so na drugih mestih (tako npr. Malinowski poroča o tem, da na Trobriandskem otočju niti največji izvedenci o Kuli ne vedo, zakaj poteka, kako poteka in kakšna je njena funkcija; prim. Malinowski 1979: 47). Domačini o lastni kulturi ne poročajo 'resnice', temveč posredujejo bodisi idealizirano lastno predstavo o tem, kakšne bi stvari načeloma morale biti, ali pa odgovarjajo z vrsto lokalnih stereotipov. Lahko pa seveda tudi lažejo: »Antropologom je končno jasno, da ne morejo niti začeti razumevati tuje kulture, če niso pripravljeni deliti načina življenja ljudi, ki jih preučujejo. Ko na ta princip enkrat pristanejo, pa se začne kulturni prepad med opazovalcem in opazovancem krčiti... Domačinski informator ni več avtomat, zavezan lokalnim običajem, je posameznik, ki izbira med možnostmi in tudi laže.« (Leach 1977: 13). Velik del tega zamika je moč pojasniti tudi z opredelitvijo kulture kot nezavednega programa za preživetje, in nezavedni program nikoli ni 'mišljen', temveč zgolj aktualiziran. V tem smislu nekateri antropologi (prim. Obeyesekere 1990: 217) vztrajajo pri trditvi, da emsko, kot fenomenološko 'pravo' gledanje na kulturo, ostaja nedostopno ne le zunanjemu opazovalcu, temveč je nedostopno tudi pripadnikom te kulture samim (ta prvi 'zamik' delno pojasnjuje v nadaljevanju predstavljena Plessnerjeva teorija 'posredovane neposrednosti' človekove percepcije; prim. Plessner 1981: 353-419). Vprašanju, ali je t. i. domačinski zorni kot zgolj fantazma in utvara antropologov, je treba dodati še enega, ki vse stvari s tem v zvezi dodatno zaplete: »Ali je mogoče domnevati, da obstaja eno samo domačinsko gledišče« (Močnik 1996: 271)? Lévi-Strauss na primeru domačinskih percepcij vasi pri Indijancih Winnebago dokaže ne le, da temu ni tako, ampak tudi, da sta si dve domačinski percepciji asimetrični, celo ireduktibilni (prim. Lévi-Strauss 1989: 131-161; prim. tudi Močnik 1990: 235-238).

Na nekem drugem nivoju razprave lahko to razliko konceptualiziramo kot Sapirjevo razliko med 'Culture' in 'As If Culture' (prim. Sapir 1994; prim tudi Godina 1996), Lintonovo razliko med standardiziranim in idealnim kulturnim vzorcem (prim. Linton 1952) itn. in se s tem že zapletemo v problem predmeta antropologije samega.

I.2.F. Metapozicija

Vse dosedaj našteto, še posebej izključevalna pozicija emskega (zornega kota domačina) in etskega (zornega kota tujca), se v samem svojem bistvu vrti okoli problema manka metapozicije, s katere bi uzrli objektivno resničnost. Polja vidnega ne moremo misliti drugače kot omejenega s poljem nevidnega (prim. Lacan 1980) in realizacije ne drugače kot možnosti, ki jo odpira omejevanje (prim. Lévi-Strauss 1985: 339-349). Hrbtna stran tega problema je ireduktibilnost polnega pomena; nesovpadanja imena in stvari, ali na tem mestu najprimernejšega nesovpadanja glasu in črke¹³.

Navedenim težavam z objektivnostjo (ki odpira jedro problema humanističnih znanosti, v smislu ali so humanistične znanosti sploh znanosti¹⁴) je moč pripisati vsaj olajševalno okoliščino. V antropologiji se namreč zaplete že veliko pred Margaret Mead in Bronislawom Malinowskim.

Gre za problem, ki je humanističnim študijam v veliki meri imanenten, namreč sovpadanje spoznavnega objekta in spoznavnega subjekta (prim. Močnik 1990). Še več: v antropologiji (kot npr. v psihoanalizi, lingvistiki in semiologiji; prim. Obeyesekere 1990: 237) so objekt, subjekt pa tudi spoznavni proces združeni v ireduktibilni neksus, kjer drug drugega utemeljujejo, kjer se »dejavnost dogaja v istem mediju kakor njen predmet« (Močnik 1990: 218), kjer je »opazovalec sam del svojega opazovanja« (Lévi-Strauss 1996: 243). Kako torej govoriti z nevtrarno obče pozicije, če je pa pogoj izrekanja partikularnost?

Velik del nezmožnosti objektivnega védenja pa zadeva tudi razliko med védenjem in verovanjem. Kakorkoli disciplinirani, smo vsi pripadniki

Na tej 'drugi' strani (pravzaprav pa kar na obeh) se skriva tudi problem, na katerega je v antropologiji prvi opozoril Whorf (prim. Whorf 1979; prim. tudi Sapir 1958). B. Le Worf je bil po poklicu gasilski tehnik in je pri svojem delu ugotovil, da je opisovanje istega dogodka (v njegovem primeru požara) ali stanja stvari tako zelo subjektivizirano, da se včasih sploh ne ve, da gre za isti dogodek. Ta pomislek odpira še eno veliko nedorečeno polje: na kateri ravni stvari 'zares' obstajajo; ali v neki (materialni) realnosti, ali v percepciji, ali morda kje drugje?

13. K vprašanju metapozicije se bomo vrnili na zaključnih straneh socialnoantropološke analize mane.

14. To dilemo Leach formulira zelo kategorično: »Antropologija ni – in tudi ne bi smela težiti k temu, da bi bila – 'znanost' v smislu naravoslovnih znanosti. Če kaj, potem je oblika umetnosti« (Leach 1982: 52). Takisto kategorično, a povsem drugače, pa Geertz: »Antropologija je kot glasba in matematika, eden redkih pravih poklicev« (Geertz 1993: 354). Skratka, oba bi se strinjala s tem, da je za dobrega antropologa pomemben posluh in talent, manj pa objektivnost in zdrav razum, kar bi lahko podprlo našo tezo, da antropologija ni čisto zares veda o nekem (tem ali drugem/'drugačnem') predmetu, ampak je drža, 'attitude'. Tako neka osnovna življenjska drža posameznika do sveta, neke vrste življenjski nazor, kot tudi drža do kateregakoli objekta iz tega notranjega ali zunanjega sveta.

človeške vrste nezmožni videti in vedeti tisto, česar ne verjamemo (prim. Močnik 1995). Vedeti (v pozitivnem, skoraj v pozitivističnem smislu) nekaj, o čemer smo (intimno) prepričani, da ne obstaja, bi ogrozilo našo primarno matrico dojetanja in organizacije sveta¹⁵.

Verovanje predstavlja pogoj možnosti védenja pa tudi horizont možnega védenja; védenje je podkategorija verovanja, verjamemo pa ne na mestu objektivnosti, 'resnice' (resnica nima mesta v znanstvenem, ampak le v nekem teološkem diskurzu), ampak v polju transferja, katerega temelj ni argument, ampak avtoriteta oziroma tisti, ki ga Lacan poimenuje Subjekt-za-katerega-se-predpostavlja-da-ve¹⁶ (prim. Lacan 1980; 1994; in drugje). Antropološko védenje, celotno »področje humanistike ni področje nujnosti, temveč področje možnega in verjetnega: humanistična vednost zato ne more nikoli zares postati prava episteme« (Močnik 1996: 269).

Skratka: »Nekaj lahko ali vemo ali verjamemo – a če lahko verjamemo tisto, česar ne vemo – ne moremo pa vedeti nečesa, česar ne verjamemo – potem nujno verjamemo, pa če vemo ali pa ne vemo« (Močnik 1985: 227).

Polje verovanja pri vsakem posamezniku (tudi terenskem antropologu) determinira ne samo to, kaj bo na konkretnem terenu videl, ampak tudi to, kaj bo iskal (in potem seveda našel, saj je bilo vseskozi že najdeno)¹⁷. Zato je, ob upoštevanju vsega do sedaj povedanega, legitimno (če ne celo nujno) predpostaviti, da je vsako monografijo (in tudi vsako teorijo) treba

15. Navedimo primer: »V našem svetu, ki ga poznamo, svetu brez hudičev, vil in vampirjev, se pojavi dogodek, ki ga ne moremo razložiti z zakoni tega domačega sveta. Opazovalec tega dogodka se mora odločiti za eno od dveh možnih rešitev: bodisi da gre za čutno iluzijo, za proizvod domišljije, in tedaj zakoni tega sveta ostanejo to, kar so; ali pa se je dogodek res zgodil, tvori sestavni del realnosti, a tedaj to realnost uravnavajo zakoni, ki jih ne poznamo.« (Dolar 1994: 111). Posmeznik ima torej dve možnosti: utajitev realnosti ali redefinicijo realnosti. Ti možnosti pa še zdaleč nista enakovredni. Freud uči, da bo v danih možnostih psihični aparat posameznika vedno izbral načelo ugodja (v tem primeru seveda utajitev), razen v primeru, ko res ne gre drugače, saj »psihični aparat ne prenese neugodja, za vsako ceno se ga mora ubraniti in kadar prinese zaznava realnosti neugodje, mora biti resnica žrtvovana« (Freud 1995a: 82).

16. To isto, v nekoliko šaljivi formulaciji, pravi tudi Močnik: »Če ni mogoče določiti, ali ima prav učitelj ali učenec – potem ima prav učitelj« (Močnik 1985: 48). Gre za ugotovitev, da avtoriteta predstavlja pogoj možnosti argumenta pa tudi njegovo neprekoračljivo mejo.

17. Prav v zvezi z omenjeno kontroverzo Mead – Freeman Schwartz pripomni: »Nobeden izmed nas, vsaj tako upam, ne gre na teren s prazno glavo, brez slehernih teoretskih prepričanj in pričakovanj o tem, kakšen bo tisti svet. Pripravljeni smo, vsaj tako mislimo, vse to pustiti ob strani, če se izkaže, da realnost, v katero smo prišli, ne ustreza našim pričakovanjem. Toda kot vemo, na naša opazovanja, izbiro podatkov in predvsem na našo interpretacijo vpliva to, v kar trdno verjamemo. Da se zavedamo teh predsodkov, ne pa da smo nanje imuni, je prava odlika ljudi v znanosti« (Schwartz 1985: 923). In nato doda: »...ne gre le za Samoo, gre za epistemološko naravo in status antropologije« (ibid.).

brati kot avtobiografijo¹⁸: »V poročilu s terena na mesto govora izkušene objektivnosti stopi avtobiografija« (Clifford 1986: 14). Ali kot to formulira Geertz: »Etnografija je delno filozofija, velik delež ostalega je izpoved (confession)« (Geertz 1993a: 346).

Antropološko védenje ni objektivno védenje o 'drugih'; tudi zato, ker »ne govori o stvareh, temveč o tem, kako antropolog te stvari dojema in razume, je prikaz intuitivne izkušnje, je individualno doživljanje kolektivne izkušnje njegovih gostiteljev« (Sperber 1994: 93)¹⁹.

Morda pa je treba antropologijo brati bolj psihoanalitsko.²⁰

-
18. Ta predpostavka nam omogoči razumeti ironičnost Meadove, ko pravi, da »so se antropologi izkazali za izjemno nesposobne v nanašanju principov svoje discipline na svoje lastne osebe« (McLaughlin 1986: 184). Če pa se iz 'osebno epistemološke' postavimo na 'teoretsko epistemološko' pozicijo, pridemo še do enega paradoksa: do paradoksa kulturnega relativista (ki pa ni lasten le kulturnemu relativizmu, marveč je vsaki teoriji inherentna zagata). Če naj namreč kulturni relativist sploh formulira določeno hipotezo (npr. o nehierarhičnem vrednotenju kultur), mora iz svoje hipoteze izvzeti lastno pozicijo izjavljanja (npr. norme svoje lastne kulture, ki so predpogoj izjavljanja), če pa se vzame 'zares', jo relativizira, mu pozicija izjavljanja začne 'drseti' do te mere, da iz nje ne more izreči prav nobene sodbe več (prim. Stocking (ur.) 1986). To skrajno pozicijo 'relativizacije relativnosti' lepo ilustrira dilema zenbudističnega filozofa Zhuang Zija (prim. Lacan 1980: 104-105), ki sanja, da je metulj, se prebudi in presrečen ugotovi, da ni metulj, da je Zhuang Zi. V naslednjem hipu pa se mu pojavi konsistenten pomislek; kaj pa če je on samo metulj, ki sanja, da je Zhuang Zi? Da je vse relativno ali pač da je vse subjektivno, sta namreč še vedno absolutni in objektivni izjavi. Pravi dogmi!
19. S tem obratom v avtobiografijo je v antropologiji dosežen tudi obrat v teoretski orientaciji: »Antropološko vedenje je postalo neke vrste narcisistično podjetje. Skozi analizo vedenjskih vzorcev drugih ljudi gledamo nase v svoji zrcalni podobi. Naš končni cilj je znanje o sebi ... v tej luči so težave trobriandskih otočanov naše lastne.« (Leach 1977: 14).
20. V teoriji gotovo najslavnejši primer psihoanalitskega branja etnografske evidence (in na tem utemeljene antropološke teorije) je najprej Malinowskega branje Freuda (prim. Malinowski 1953) in nato Spirojevo branje Malinowskega (prim. Spiro 1993). Malinowski na podlagi lastne evidence s Trobriandskega otočja v delu *Sex and Repression in Savage Society* (Spol in potlačitev v primitivni družbi) namreč eksplicitno zanika Freudovo predpostavko o univerzalnosti Ojdipovega kompleksa, saj na svojem terenu (kjer linija sorodstva ni bilateralna, kot jo je ob odkritju Ojdipovega kompleksa predpostavil Freud, temveč matrilinearna) ne odkrije nič takega; odkrije pa matrilinearni kompleks. Spiro pa na podlagi evidence Malinowskega v delu *Oedipus in the Trobriands* dokaže, da je matrilinearni kompleks samo še eno ime za Ojdipov in da Malinowski ni odkril Ojdipovega kompleksa zato, ker je temeljne elemente Ojdipskega razmerja (pri Freudu so to otrok, mati in oče) obravnaval 'klasifikatorično', in ne kot funkcijo (ker pri matrilinearnih Trobriandcih funkcijo očeta vrši materin brat). Spiro pa nasprotno ugotavlja, da je v Ojdipskem razmerju ime (oče ali materin brat) irelevantno – pomembna je funkcija, ki jo vrši, oziroma: »Malinowski prej širi bazičen Freudov koncept, kakor pa ga zavrača« (Godina 1996: 243). Drugi razlog, ki ga Spiro navaja kot možni odgovor na vprašanje, zakaj Trobriandci po Malinowskem ne poznajo Ojdipovega kompleksa, je posledica branja intimnega poročila, ki ga je Malinowski

I.2.G. Heterologija

Heterološka izkušnja je vsaka izkušnja, ki nam je tuja (prim. Južnič 1987). Tako je antropologija kot veda o drugem, drugačnem, v svojem bistvu heterologija; »zmožnost participacije v 'drugačnosti' in percepcija te drugačnosti kot objekta (raziskovanja) je tisto, kar je naredilo antropologijo« (Strathern 1980: 177). Zmožnost participacije v drugačnosti se navezuje na koncept empatije, »reprodukcije, imaginarnega prenosa stanja zavesti« (Vendler 1994: 209). Končna točka, ki omejuje polje spoznavanja tujega in s tem nezmožnost antropologije same, je nezmožnost popolne empatije, ki poteka po liniji razlik v kulturah, jezikih, zadeva spolno razliko ali pa katero drugo. Zakaj je nezmožnost empatije epistemološki, in ne samo metodološki problem, pojasni Lévi-Strauss: »Bitja in stvari, ki nas obdajajo že od rojstva ... vzpostavijo v slehernem izmed nas aparat kompleksnih referenc, ki tvorijo sistem: obnašanja, motivacije, implicitne sodbe... Premikamo se dobesedno s tem referenčnim sistemom, kulturne celote, ki so nastale zunaj njega, pa lahko opazimo le skozi popačenja, ki jim jih je ta sistem vtisnil. Lahko se zgodi, da jih zaradi njih ne moremo videti.« (Lévi-Strauss 1985: 29-30; prim. tudi Geertz 1993a: 357).²¹

Primer, kako doseči ideal antropološke metode; popolno empatijo, se vživeti v način življenja in mišljenja neke tuje kulture, skratka, (subjektivno) doživeti jo od znotraj, kot da jo (objektivno) gledamo od zunaj, je v antropologiji do poznih šestdesetih let Malinowski. Leta 1967 pa »se je v antropologiji zgodil škandal: eden izmed njenih ustanovnih prednikov je povedal resnico na javnem mestu. Kot priliči predniku, je storil to posthumno in ne toliko po svoji kot po volji svoje vdove.« (Geertz 1993: 55). Izšel je njegov Dnevnik v pravem pomenu besede. Kot je s svojim leta 1922 objavljenim antropološkim poročilom s Trobrijandskih otokov postavil metodološki model znanstvenega preučevanja (tuje) kulture (prim. Malinowski 1979), je s svojim intimnim dnevnikom povedal resnico o tem, da je ta model nedosegljiv²². V njem se Malinowski kaže kot rasist, ki nikakor

napisal med svojim terenskim delom, *A Diary in the Strict Sense of the Term* (Dnevnik v pravem pomenu besede) (prim. Malinowski 1967). Iz tega dnevnika Spiro ugotavlja morebitno motivacijo Malinowskega, da 'spregleda' Ojdipov kompleks, saj je bil sam več kot očitno obremenjen z njim (prim. Spiro 1993).

21. S formulacijo tega problema se je eksplicitno ukvarjalo mnogo antropologov (prim. Clifford (ur.) 1986). V literaturi največkrat povzeta formulacija je formulacija Benedictove, ki pravi, da vse, kar opazujemo, opazujemo skozi lečo, tako da sicer vidimo objekt svojega opazovanja, ne vidimo pa popačitve, ki jo je ta leča ustvarila (prim. Benedict 1968).
22. Če odmislimo metodološke implikacije empatije, je ta v popolnosti (ali pa vsaj do svojih skrajnih meja) realizirana le v dveh primerih: v stanju akutne zaljubljenosti, ko

ne razume trobriandske kulture. Mučila sta ga osamljenost in občutek, da mu Trobriandci po načinu življenja niso nič bližji kot kak živalski trop²³ (prim. Malinowski 1967: 176, 175). Ideal antropološke metode, »empatije, posluha, potrpežljivosti in kozmopolitizma je uničil človek, ki je ta ideal v največji meri sam ustvaril« (Geertz 1993: 56). In ga tudi kršil.

Ni pa bil Malinowski edini, ki je priznal, da stvari s terenskim delom ne ustrezajo znanstvenim (in hkrati idealističnim) predpostavkam v antropologiji. Tudi Lévi-Strauss, čigar terenska izkušnja med brazilskimi staroselci je bila kratka, je (iz)povedal isto: »Srečanje s temi čudovitimi ljudmi, ki jih pred menoj ni videl noben beli človek, in noben naj bi jih ne videl nikoli več, je bilo izpolnitev moje želje. Na koncu mojega očarljivega potovanja sem našel 'svoje' divjake. Toda, joj, bili so mnogo preveč divji... Bili so tam, pripravljeni naučiti me vsega o svojih običajih in verovanjih, pa nisem znal njihovega jezika. Bili so mi tako blizu kot podoba v ogledalu. Lahko sem se jih dotaknil, nisem pa jih mogel razumeti. Bili so mi hkrati nagrada in kazen« (Lévi-Strauss 1992: 332-333). Lévi-Strauss kot tujec in antropolog je namesto »tega, kar je vedno hotel – intelektualno bližino in fizično oddaljenost – dobil fizično bližino in intelektualno oddaljenost« (Geertz 1993a: 356). Da bi mogel spoznati 'svoje divjake', bi »poleg obsesivnega zbiranja etnografskega gradiva moral imeti neolitsko inteligenco« (Geertz 1993a: 367).

Nezmožnost popolne empatije, nezmožnost integracije emske in etske perspektive, nezmožnost gledati na kulturo od zunaj, kot da jo gledaš od znotraj, so glavni problemi, ki so inherentni vsaki antropološki monografiji pa tudi teoriji.

Problem, ki ga odpira nezmožnost popolne empatije, nezmožnost participacije v drugačnosti, skozi formuliracijo filozofske antropologije dobi dodatno težavno dimenzijo. Gre za Plessnerjvo teorijo o človeku kot ekscentričnem bitju (prim. Plessner 1981). Človek je edino živo bitje, ki v odnosu do svojega telesa zaseda dvojno pozicijo: centrično in ekscentrično. Je telo in ima telo na razpolago: človek »ne samo, da živi in doživlja, on doživlja svoje lastno doživljanje« (ibid.: 358). Je torej v diskontinuiranem odnosu do svojega telesa, percipira ga skozi kategorije kulture, ki ji pripada, kar seveda pomeni, da je človekovo telo kulturni produkt²⁴. In če je odnos

se izniči meja med Jazom in objektom (iz zunanjega sveta) (prim. Freud 1981a); in v shizofreniji, ko se objekt (izvorno iz zunanjega sveta), potem ko se močna emocionalna fiksacija ne more več ohranjati zgolj prek mehanizma identifikacije, introjicira v Jaz (prim. Freud 1987).

23. Nerazumevanje je bilo obojestransko. Ko so antropologi, ki so prihajali za Malinowskim, Trobriandske otočane spraševali o njem, so jim ti povedali, da »so si Malinowskega najbolj zapomnili po tem, da je bil svetovni prvak v postavljanju neumnih vprašanj« (Kuper 1993: 18).

24. Da je človekov fizični ustroj stvar zgodovine in ne evolucije, je formuliral tudi že

diskontinuiran, postane telo tisti hip, ko imamo kulturo, naš lastni predmet oz. mi sami postanemo antropologi²⁵. Pa če to vemo ali pa ne vemo.

I.3. PROBLEMI S PREDMETOM

Vsem omenjenim problemom je seveda konsistentno večno razpravljanje o predmetu antropologije. Ali ima antropologija sploh svoj predmet in kaj vendar je 'pravi' predmet antropologije?

To vprašanje si antropologi zastavljajo od samega začetka, saj je antropologija kot relativno mlada veda za svoj predmet morala tekmovati z drugimi, že konstituiranimi znanstvenimi disciplinami²⁶.

Za ustanovitelja socialne antropologije, Morgana, je antropologija študij sosledja faz kulturne evolucije (prim. Morgan 1985). Ustanovitelju kulturne antropologije, Tylorju, predmet antropologije predstavlja kultura kot »celostni koncept, ki vključuje znanje, verovanje, umetnost, moralo, pravo, običaje in vse druge sposobnosti in navade človeka kot pripadnika družbe« (Tylor 1994: 1)²⁷. Enemu osnovnih virov socialne antropologije, Durkheimu,

Lévi-Strauss (prim. 1989). Teza o človekovem telesu kot elementu kulturnega pa je najbolj razdelana v dveh propozicijah teoretske psihoanalize: najprej skozi formulacijo, da je »osnovna pozicija človeka kot 'bitja govorice' ... histerična« (Žižek 1987: 162; prim. tudi Freud, Breuer 1991). Histerija je drugo ime za ekscentričnost. Ta propozicija bo v tekstu izčrpnije obravnavana v poglavju o objektu-razlogu želje. Gre za propozicijo, da je človek z vstopom v kulturo ali jezik, ali Simbolno, ali »aparatus kompleksnih referenc« (Lévi-Strauss 1985: 29) – kakorkoli pač že imenujemo točko diskontinuitete, ki pripada samo človeški vrsti – do lastnega telesa v stanju 'zamika', razlike. V drugi propoziciji, v opredelitvi telesa kot posutega z označevalci, se praktično pove isto (prim. Lacan 1994). Najboljši dokaz dejstva, da nas npr. v fizični bolečini ne boli telo kot tako, ampak označevalec, je kajpada t. i. fantomska bolečina.

25. Na tem mestu se zapletejo tudi stvari v zvezi z diadnim modelom koncipiranja človeškega fenomena; človeka kot naravnega in kulturnega bitja. Težav in omejitev diadnega modela v antropologiji je mnogo (prim. Godina 1990; Rotar 1974), tu je vredno opozoriti vsaj na eno, ker zadeva samo delitev antropologije na poddiscipline in ker je komplementarna naši razpravi; kako v človeku ločiti naravo od kulture, prirojeno od pridobljenega? Saj: »Navada je druga narava, ki uniči prvo. A kaj pa je narava in zakaj navada ni naravna. Zelo se bojim, da je sama ta narava le prva navada, tako kot je navada neka druga narava.« (Lévi-Strauss 1985: 20).
26. Kar pa ne pomeni, da se védenja, ki so v osnovi antropološka, začnejo s konstituiranjem antropologije kot znanstvene discipline. Pri razpravi o 'antropologiji pred antropologijo' gre omeniti predvsem dva velika korpusa idej. Najprej t. i. 'spontano antropologijo', kamor se umeščajo etnocentrični ideološki konstrukti in predstave o 'pravi' obliki človeškega bivanja, ter t. i. 'razsvetljsko antropologijo', prim. Godina 1995 (prim. tudi Kuper 1994).
27. O tem, kako zelo je bil pomemben Tylorjev prispevek h konstituiranju antropologije kot znanstvene discipline, priča podatek, da je v zadnjih letih 19. stoletja v Angliji

Predmet antropologije
 predmet antropologije predstavljajo t. i. primitivne družbe oz. družbe mehanske solidarnosti (prim. Durkheim 1976). Po ustanovitelju ameriške antropološke šole kulturnega relativizma, Boasu, je predmet antropologije razvoj kultur skozi zgodovino (prim. Boas 1973). Za Boasovi naslednici in predstavnici t. i. šole zgodnjega psihologizma, Meadovo in Benedictovo, je predmet antropologije posameznik oz. način, na katerega kultura formira posameznika (prim. Benedict 1968; Mead 1961). Začetniku funkcionalistične paradigme v antropologiji, Malinowskemu, predmet antropologije predstavlja človek, kultura pa le posredno, le kolikor vrši funkcijo zadovoljevanja univerzalnih bioloških potreb človeka (prim. Malinowski 1944). Maussu, Durkheimovemu teoretskemu nasledniku (in nečaku), predhodniku francoskega strukturalizma, predmet antropologije predstavlja človeška totaliteta, sestavljena iz telesa, duha in socialno-kulturnih elementov (prim. Mauss 1982). Lévi-Straussu, glavnemu predstavniku francoskega strukturalizma, ki je ena najvplivnejših smeri v antropološki teoriji, predmet antropologije predstavlja človek v vsej svoji totalnosti, splošne zakonitosti človeka kot kulturnega bitja in splošno veljavne zakonitosti vrste Homo Sapiens (prim. Lévi- Strauss 1989). In še bi lahko naštevali.²⁸

Še bolj radikalno se problematika predmeta zaplete s Sapirjevo konceptualizacijo razlike med 'culture' in 'as-if culture' in z ameriško antropološko šolo kultura – osebnost, katere glavna predstavnika sta Linton in Kardiner.

Razlika med kulturo in 'kot-da' kulturo v osnovi odgovarja razliki med dejanskim stanjem stvari v kulturi in »serijo normativnih načel o tem, kako naj bi se predstavniki kulture vedli« (Godina 1996: 240). Če torej predpostavimo, da je predmet antropologije kultura, se moramo vprašati, za katero kulturo gre; za kulturo kot tako ali 'kot-da' kulturo (isto velja, če je predmet antropologije posameznik – kateri posameznik; posameznik *per se*, ali 'kot-da' posameznik; prim. Sapir 1994; Godina 1996). Analogna koncepta razvije Linton (1952; prim. tudi Godina 1996: 234). Ali gre pri antropološkem predmetu za vzorce konkretnega vedenja posameznikov v neki kulturi (torej za 'behaviour') ali gre za kulturni program, ki to vedenje vodi (torej za vedenjsko držo, 'attitude') – ali na ravni posameznika; ali gre v antropološkem vedenju za t. i. modalno osebnost ali za t. i. bazično

antropologija veljala za 'Mr. Tylor's science' (prim. Bohannan, Glazer (ur.) 1973: 61). Omenjena definicija kulture je hkrati tudi prva znanstvena antropološka definicija kulture, ki predpostavi, da je kultura naučena.

28. Na podlagi definicije predmeta antropologije različni avtorji različno opredeljujejo notranjo strukturiranost antropološke discipline oz. delitev antropologije na poddiscipline (prim. Keesing 1965; Barnow 1985; Haviland 1990 itn.). Hkrati pa je moč opaziti vztrajanje antropologov pri taki opredelitvi predmeta, ki je skladna s teoretskimi konceptualizacijami t. i. medkulturnih univerzalij, (glej op. 8) ki tako morda skozi lastno opredelitev predmeta antropologije že anticipirajo Lévi-Straussovo.

osebnost? Če predpostavimo, da je predmet antropologije kultura, konkretno vedenje, modalna osebnost, potem lahko antropologijo de-teoretiziramo in jo zvedemo na etnografske opise nešteti znanih, domačih in bizarnih vzorcev vedenja, nešteti možnosti realizacije človeškosti. Če pa jo definiramo kot vedo, ki se ukvarja s tem, kaj leži za tem konkretnim vedenjem, torej s programom, ki vedenje vodi, postane predmet antropologije fantazmatsko, vedno izginevajoče nezavedno, zgolj način, na katerega se prikazuje²⁹ nezaveden program.

Antropologija ima tako predmeta vedno preveč ali vedno premalo; predmet neprestano drsi; »vsaka družba, ki ni naša, je objekt, in v naši družbi vsaka skupina, ki ni tista, ki ji pripadamo, je objekt, in v naši lastni skupini je vsaka navada, ki se je ne držimo, tudi objekt ... in tako naprej v neskončnost« (Lévi-Strauss 1996: 245). Tako dejansko drži, da antropologija sploh nima svojega predmeta, »je ime za skupek ved« (prim. Rotar 1974: 82). Morda pa je treba razmisliti, da je ugotovitev, da antropologija nima nekega (pozitivistično) definitivnega predmeta, mogoča le znotraj antropologiji lastne epistemološke drže. V tem smislu je 'pravi' predmet antropologije razlika, in to ne na neki vsebinski, ampak na epistemološki ravni. Tako bi lahko parafrazirali znane de Saussurjeve besede, da so v jeziku samo razlike (prim. de Saussure 1989) – tudi v antropologiji so samo razlike³⁰. Predmet antropologije ni drugi spol, druga kultura, ampak sama spolna, ali kulturna, ali jezikovna, ali druga v seriji razlik, ki nas vsakega posebej konstituirajo: »Mi vsi smo domorodci in vsak izmed nas je eksotičen. Kar je včasih bil naš predmet – ali lahko divjaki razlikujejo med resničnostjo in fantazijo, je danes stvar tega, kako nekdo drug, ki je prek morja ali pa na drugi strani ulice, organizira svojo predstavo o stvareh, ki ga obdajajo« (Geertz 1993: 151).

Neidentičnost posameznika s samim seboj in vsakega posebej do vseh drugih; ta razlika je hkrati pogoj možnosti antropologije kot znanstvene discipline, njena končna meja in njen predmet.

29. Zadeva s konkretnim vedenjem (behaviour) in programom za vedenje (attitude) v razpravi o predmetu antropologije ne bi bila usodna, če bi bil prehod med programom za vedenje in konkretnim vedenjem linearen oz. kontinuiran, če bi program za vedenje hkrati pomenil tudi nujnost realizacije tega vedenja. Točka diskontinuitete pa je vpeljana skozi Ojdipso situacijo (prim. Linton 1952; Sapir 1994; Godina 1996).

30. Tako zapiše tudi Močnik: »... 'pravi' predmet humanistike je meta-teoretsko opisovanje razlik« (Močnik 1990: 234), s tem da v nadaljevanju te propozicije, preko vpeljave tričlenskega simbolnega dispozitiva kot minimalnega simbolnega dispozitiva, ki mu je dodana ničta institucija (prim. ibid.: 236), zapiše, da je »humanistika ... veda o tej ničti instituciji« (ibid.: 238). Tako bi lahko drzno zapisali, da je mana, ta ena izmed ničtih institucij, edini 'pravi' predmet antropologološkega modrovanja.

I.4. SKLEP

Problemi, ki se pojavljajo v zvezi z antropologijo na nivoju splošnega, so problemi, ki zadevajo vsakršen konkretni predmet antropološkega preučevanja. Tako je vedno znova treba opozarjati nanje, saj vsaka analiza antropoloških konceptov poleg svojih specifičnih težav v osnovi predpostavlja minimalni konsenz o tem, kje so meje antropološkega in dejansko vsakega humanističnega horizonta. Skladno s Schwartzom in Močnikom (da o Freudu niti ne govorimo) lahko predpostavimo, da so meje našega razumevanja meje našega verovanja. To so naše lastne meje narcizma majhnih razlik; meje empatije, intuicije; kakorkoli že – meje našega nezavednega. Toliko bolj to pride do izraza, ko skuša antropologija spregovoriti o tistih konceptih, ki jih ni moč v popolnosti navezati na racionalno logiko Aristotelovega tipa, ki še vedno služi za ideal dovršenosti in konsistence velikega števila evropskih humanistov.

Pomembno je, da si priznamo, da obstajajo stvari, ki segajo prek zakonov logičnega silogizma in vzročno-posledičnega odnosa, da je razpravljanje o stvareh, kot npr. o nekem polinezijskem občutju, ki pravi, da je v nas nekaj, kar je močnejše od nas, o mani, zgolj subjektivni poskus razlage nečesa, kar nas obvladuje in česar k sreči ne bomo nikoli popolnoma pojasnili.

Zato je morda najbolje, da antropologijo, to Leachevo popotovanje Malinowskega od bizarnega do bazarja, označimo kot tisto znanost, ki je sicer manj sentimentalna, kot to misli, a mnogo bolj, kot to ve.

II. O 'PRIMITIVNIH' DRUŽBAH IN KOZMOLOŠKIH SISTEMIH

»Vemo, kako zelo cenite učenost, ki jo uče v obeh šolah, in da bi vas vzdrževanje naših mladeničev veliko stalo. Prepričani smo, da ste nam s predlogom hoteli dobro; pristrčno se vam zahvaljujemo. Toda vi, ki ste modri, boste vedeli, da imajo različna ljudstva različne predstave o stvareh, zato nam ne boste šteli v slabo, če naše zamisli o učenju niso enake vašim. Nekaj izkušenj s tem že imamo. Več naših mladeničev je bilo vzgojenih v šolah v severnih provincah: poučevali so jih v vseh vaših znanostih; toda, ko so se vrnili k nam, so bili slabi tekači, popolnoma nevedni glede življenja v gozdu, primerni niti za lovce niti za vojščake niti za svetovalce, za nobeno rabo niso bili. Vendar vam nismo zato nič manj hvaležni za ljubeznivo ponudbo, čeprav je ne moremo sprejeti; a da bi vam izkazali svojo hvaležnost, bomo, če nam bodo gospodje iz Virginije poslali ducat svojih sinov, poskrbeli za njihovo izobrazbo, jih naučili vsega, kar znamo, in iz njih naredili može.«

Indijanci irokeških plemen v odgovoru na ponudbo, naj pošljejo svoje mladeniče v šoli evropskih priseljencev.

Ukvarjanje s t. i. primitivnimi družbami sodi v železni repertoar socialne antropologije in jo, vsaj v relaciji s sociologijo, celo vzpostavlja kot samostojno znanstveno disciplino.

Mnoge opredelitve pojma primitivne družbe, še posebej tiste zgodnejše, je moč razumeti le v kontekstu duha časa, v katerem so nastajale.

II.1. EVOLUCIONIZEM IN KULTURNI RELATIVIZEM

Pod vplivom leta 1859 objavljene knjige Charlesa Darwina *The Origin of Species* je evolucionizem, kot ga je prvi v koherentni formi razvil Herbert Spencer v 40. letih 19. stoletja, postal dominantno izhodišče znanstvenega razpravljanja v družboslovju (prim. Voget 1975: 230-232). Za pojasnjevanje družbenih danosti je Spencer po organski analogiji uporabljal model biološkega organizma, in to v dveh smereh; družba predstavlja sistem z določenimi strukturami in funkcijami; družba predstavlja nivo socialne evolucije, ki je določena na temelju lastne strukturalne diferenciacije (prim. Spencer 1973: 7-10; Spencer 1972).

Najpomembnejša predstavnika evolucionizma v antropologiji sta bila Lewis Henry Morgan in Edward Burnett Tylor. Morgan leta 1871 v *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* predlaga in 1877 v *Ancient Society* do konca razvije svoj model univerzalne in unilinearne kulturne evolucije, v kateri je vsaka stopnja razvoja (divjaštvo, barbarstvo in civilizacija) obeležena s posebnim tipom socialne organizacije, posebnim tipom sorodstvene organizacije, posebnim načinom pridobivanja hrane in posebnim tipom tehnoloških specifik. Po tem modelu primitivne družbe predstavljajo stanje človeštva v stanju barbarstva, torej človeštva, ki je izšlo iz primitivnega divjaštva, pa še ni doseglo civilizacijske stopnje, politične družbe, države (prim. Morgan 1985; prim. tudi Morgan 1973: 33-60).

Tylorjev evolucionizem se loči od Spencerjevega in Morganovega tako v pristopu kot v poudarku: medtem ko sta prva izpostavljala nujnost študija razvoja socialne organizacije v povezavi s kompleksnostmi, ki izhajajo iz tega razvoja, se je Tylor osredotočil bolj na problem kulture kot na problem socialne organizacije. V nasprotju z Morganovim materializmom je bil prepričan, da je kulturno evolucijo mogoče rekonstruirati s terenskim delom med primitivnimi ljudstvi.

Evolucionistično os je prvi poskusil zlomiti Franz Boas. Leta 1896 je v članku *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology* (Boas 1973: 84-92) predstavil teorijo kulturnega relativizma; ostro kritiko Spencerjeve organske analogije, Morganove teze o unilinearnosti kulturnega razvoja, o korelaciji družbenega razvoja in materialnega napredka ter Tylorjeve komparativne metode analize. Kulturni relativizem predpostavi, da ni ene same kulture (in razlike med kulturami so razlike v doseženih stopnjah evolucije te kulture), da je kultur več ter da so vse stare, kot je stara človeška vrsta. Izhaja iz enkratnosti in primerljivosti vseh znanih kultur in s svojim kriterijem nehierarhičnega vrednotenja kultur zanika delitev le-teh na inferiorne in superiorne. S tem vsako evolucijsko razvrščanje postane neuporabno, je pa tudi z znanstvenega zornega kota silno sporno, saj temelji na kulturno zavezanih percepcijah in je v veliki meri etnocentrično. Boas poda tudi kritiko geografskega determinizma (Boas 1982: 211-215), toda le na nivoju evolucionistične percepcije razvojnih tipov družb. Vidnemu napredku navkljub Boas definira primitivne družbe kot »tiste, katerih dejavnosti so malo raznolike, katerih oblike življenja so preproste in katerih kulture so z vidika vsebine in forme pomanjkljive in nedosledne« (ibid.: 220).

Kulturni relativizem ni bistveno pripomogel k razjasnitvi pojma primitivne družbe. Stigma s tem, da je bila z materialnega prenešana na mentalni in moralni nivo, še zdaleč ni bila odpravljena. V svoji pravi luči se je pokazala šele v študijah t. i. primitivne mentalitete. »Zgodnji antropologi so kontrast med primitivnim in civiliziranim zvajali na predpostavljene razlike v mentalnem tipu posameznika...« (Leach 1986: 22). Pripadnikom

primitivnih družb so očitali predvsem »pomanjkanje razmišljanja, ki je vzrok njihove civilizacijske zamude« (Lévy- Bruhl 1954: 12), predlogičnost (prim. ibid.: 14), nekonceptualnost in nezmožnost vzročno-posledičnega mišljenja (prim. ibid.: 19-38; prim. tudi Frazer 1977: 62 in drugje).

II.2. SODOBNE OPREDELITVE

Vsa zgoraj navedena stališča so temeljila na evropocentričnih osnovah, ki soočene z neznanim svetom drugačnih religijskih, estetskih, moralnih in družbenih oblik nanje reagirajo odbijajoče in ksenofobično. V tem smislu je antika vse tisto, kar ni pripadalo grški (in potem grško-rimski) kulturi, označevala kot barbarsko. Evropska civilizacija, in z njo vsa zgodnja antropološka tradicija, je v istem pomenu uporabljala besedi primitiven, divjak. V obeh primerih se samo dejstvo različnosti kultur a priori zanika. Veliko raje se vse, kar ni v skladu z normami, po katerih se ravnamo mi, odstrani iz kulture in se postavi v svet narave. »Predstava o primitivnem prebivalstvu, sestavljenem iz majhnih, potikajočih se tolpe na nenehnem potovanju in brez organiziranih stikov med seboj, je v nasprotju z najpreprostejšimi biološkimi pravili. Preživetje pri sleherni vrsti zahteva simbiotično organizacijo zadostnega števila posameznikov, bodisi v koherentne in številčne skupine pri vrstah, katerih prehrambeni viri so množični, ali v obliki posameznikov, ki so zaprti v dotikajoča se ozemlja, pri vrstah z redkimi viri« (Leroi-Gourham 1988: 175).

Kot pripominja Lévi-Strauss : »Etnologija je ljudstva, ki jih je preučevala na svojem začetku, brez omahovanja uvrstila v kategorije, ki so bile ločene od naše, in jih postavljala bližje naravi; to kaže etimologija izraza 'divjak' (*sauvage* – iz poznolatinskega *salvaticus*, iz latinskega *silvaticus* – gozden), še bolj jasno pa nemški izraz *Naturvoelkern*; ali pa jih je postavljala zunaj zgodovine, kadar jim je vzdela oznako 'primitivna' ali 'arhaična' in jim s tem ... odrekla konstitutiven atribut človeškega bivanja« (Lévi-Strauss 1985: 47). Pozitivnih izpeljav latinskega izraza primitivno je bore malo, čeprav je izviren pomen besede moč razumeti kot 'prvi v svoji vrsti'; v tem smislu bi se dalo razpravljati o primitivnih družbah kot o 'najizvirnejših', celo 'najplemenitejših'.

Šele razmeroma pozno je antropologija poskušala obračunati z negativnimi konotacijami termina primitivno, s tem da ga je obravnavala le kot tehnični termin, osvobojen vrednostne sodbe. Sinonimno so se za označitev družb, elementarnih v strukturi, začeli uporabljati termini ahistorično, mitopoejsko, predliterarno. »Kot 'primitivne' označujemo arhaične, tradicionalne (neakultuirirane), predliterarne družbe« (Eliade 1973: XXII; prim.

tudi Hsu 1964: 169-178). »Te družbe bi lahko imenovali hladne« (Lévi-Strauss 1988: 26), »o njih pa bi prav tako lahko pisali kot o preprosto 'drugih' družbah« (Leach 1986: 55).

Dokončno pa termin 'primitivno' na plodna tla postavi Lévi-Strauss, zanikajoč privzeto dejstvo, da so družbe s to označbo družbe izven vzorca logične misli in izven zgodovine (prim. Lévi-Strauss 1989: 105; prim. tudi Lévi-Strauss 1988: 25-27; Južnič 1987: 31 itn.): »Termin 'primitivno' označuje širok sklop ljudstev, ki se po svoji družbeni strukturi in po razumevanju sveta ... smatrajo za fundamentalna, ko jih primerjamo z našo družbo« (Lévi-Strauss 1989: 103). S postavljanjem termina na nivo strukture družbe naj bi bil »termin 'primitivno' dokončno zaščiten pred zmešnjavo, ki jo implicira njen etimološki smisel in jo podpira zastareli evolucionizem« (ibid.: 104). Odslej se vsaka uporaba termina 'primitivno' nanaša na osnovne vzorce strukture, ki jih je moč najti v vseh družbah, ne glede na predznak, in sicer v smislu rudimentarnosti. »To je le eden od pomenov besede 'primitivno', je pa edini, v katerem naj sodobna antropologija uporablja to besedo« (Mair 1964: 224), pač zaradi »pomanjkanja boljšega izraza« (Lévi-Strauss 1989: 103). V tem smislu Kuper vztraja, da ni socialne organizacije, ki bi ustrezala antropološkim teorijam o primitivnih družbah (prim. Kuper 1988: 8), da se je iluzija o primitivnih družbah tako vztrajno perpetuirala skozi antropološka preučevanja (in preko njih) preprosto zato, »ker je bila dobra za mišljenje (good to think)« (ibid.: 9).

Ne glede na vse antropologija ohranja termin, četudi ima ta status Tylorjevega 'prežitka'. Pojem primitivne družbe v antropologiji torej označuje družbe z naslednjimi splošnimi karakteristikami: »So prostorsko omejene; njihova populacija je relativno nemobilna v smislu, da so posamezniki vse svoje življenje povezani z istimi ljudmi; kot neposredna posledica nemobilnosti je v teh družbah ena sama sorodstvena mreža, ki povezuje vse njihove pripadnike; in vsi aspekti socialnega življenja teh družb so prežeti z religijskim« (Leach 1977: 30; prim. tudi Kuper 1988: 6-7).

sistemi verovanj in praks

II.3. KOZMOLOŠKI SISTEMI – RELIGIJA

Razločne demarkacijske linije med primitivnim in modernim na nivoju organizacije družbenih sistemov ni mogoče začrtati. O tem priča celoten socialnoantropološki opus vse od šole kulturnega relativizma v Ameriki in funkcionalistične paradigme v Evropi. Iz tega pa seveda ne izhaja, da razlik ni. Ena redkih razlik je ta, da se neke družbe sistemsko vzpostavijo na sorodstveni, druge pa na teritorialni osnovi; v obeh primerih pa imamo opravka s prepletanjem obeh. Transformacije in variacije te osnove so

poljubne in res neštete. Na tem intervalu so razvrščene vse nam znane družbe, interval sam pa nam ne pove kaj dosti niti o vsebini, vrednosti, homogenosti in koherentnosti družbe, kaj šele o točki, na katero se vsaka izmed njih v jedru naslanja – torej o strukturi.³¹

Kako pa je s tem na nivoju kulture, na nivoju simbolnih in idejih sistemov? V nekem smislu ti sistemi predstavljajo rezidualno kategorijo sfere empiričnega, četrto dimenzijo predmeta antropologije, kot ga je zastavil Mauss – človeške totalitete, sestavljene iz biološkega, družbenega in psihičnega. Ta »četrta dimenzija duha naj bi združila pojme iz kategorije nezavednega in kategorije kolektivne misli« (Lévi-Strauss 1982: 35). S tem se razprava o primitivnih družbah prevesi na področje tistega, kar socialna antropologija imenuje primitivna religija, in vključuje vse kreacije človeškega duha in domišljije.³²

Zgodovina sociologije in socialne antropologije je polna poskusov izoblikovanja splošne teorije religije (npr. Freud, Weber, Durkheim) in, konsekvентno, teorije primitivne religije (npr. Frazer, Radin, Evans-Pritchard). V glavnem se antropologi ob pomanjkanju natančnih kriterijev razločevanja med moderno in primitivno religijo zatekajo k deskriptivni definiciji področja slednje in ga pojmujejo kot pripadajočega vsem tistim religijskim verovanjem, praksam in institucijam, ki se nahajajo izven sistema treh sodobnih monoteističnih religij razodetja: judaizma, krščanstva in islama (prim. Banton 1966: XXII; Evans-Pritchard 1965: 2; Radin 1954: 25).³³

Predmet in vsebine primitivne religije, ali bolje rečeno, vseh kozmoloških sistemov, strnjenih pod tem nazivom, so zelo raznovrstne in obširne. Spremljajoč antropološko tradicijo, se izpostavi, da se je še do poznih 60. let vsak socialni in kulturni antropolog (naj se omejimo na ta

31. Če namreč sledimo Lévi-Straussu in Leachu (Leach 1982, Lévi-Strauss 1989) v definiciji strukture, ki predstavlja zgolj kognitivni model realnosti in se navezuje na mentalno osnovo, na ravni ustroja uma, imanenentno vsem ljudem v vseh kulturah, potem razprava o sorodstvenem in teritorialnem principu dokončno postane zgolj sekundarnega pomena.

32. Zaradi vesplošnega pojma naj na tem mestu »za označevanje sistemov verovanj in praks ... uporabimo pojem kozmologija« (Leach 1982: 213, 228-229), kjer je religijski le eden izmed sistemov. Ostale kozmološke sisteme predstavljajo mitološki, obredni ter magijski in čarovniški sistem. V istem pomenu so besedo kozmologija uporabljali že Durkheim (Durkheim 1976) in nato Eliade (Eliade 1991), Evans-Pritchard, (Evans-Pritchard 1965), Douglas (Douglas 1966) in drugi.

33. Toda tudi ob skrajni previdnosti te razločitve se izpostavijo problemi. Boas in Radin v preučevanju religijskih sistemov severnoameriških Indijancev odkrijeta, sicer redko, a vendar, zastopstvo monoteizma (prim. Radin 1954: 24-25, Radin 1957: 371). Njuna odkritja so podprli tudi drugi antropologi, npr. Spencer in Gillen v nekaterih družbah avstralskih staroselcev (prim. Eliade 1973) in Evans-Pritchard v obnilski Afriki (prim. James 1964: 443).

disciplinarna pristopa), ki je vsaj nekaj dal na svoje dobro ime, bolj ali manj posvečal razpravi o tej temi. Njihov opus je v marsičem predstavljal ogrodje celotnega programa socialne in kulturne antropologije.

Najbolje bi bilo zato začeti s kratko predstavitevijo osnovnih pristopov, poudarkov in vokacij teh študij. Najbolj groba razdelitev antropoloških pristopov v študiju primitivne religije (pa tudi religije nasploh) bi bila razdelitev na evolucionistično in funkcionalistično paradigmo.

Evolucionizem je predstavljal religijo kot linearno gibanje od preproste h kompleksnemu in skladno s tem razvil temeljno predpostavko, da je obrazec religijske misli z večjo gotovostjo proglašen za 'genetično' starejšega, kolikor bolj se v različnih družbah univerzalno pojavlja. Paradigma 'bolj enostavno – bolj univerzalno – zgodnejše po poreklu', paradigma, ki hkrati predstavlja zgoščeno formulo evolucionistične logike, je bila opuščena sočasno z opustitvijo hipoteze o jasni razločevalni meji med primitivnimi in modernimi religijami in z ugotovitvijo, da religijska organizacija primitivne misli kot struktura, ločena od tovrstnih struktur našega sveta, ne obstaja³⁴. Končni udarec evolucionistični paradigmi zada šola kulturnega relativizma z vpeljavo predpostavke, da se neki kulturni element lahko vzpostavi po različnih logikah.

Eliade loči dve temeljni antagonistični orientaciji v zgodovini preučevanja primitivne religije: »evolucionistično in romantično-dekadentno« (Eliade 1973: XIV). Prva je bolj pozitivistično usmerjena (Comte, Spencer, Tylor, Frazer), druga pa je usmerjena k »renesančni ideologiji o plemenitem divjaku in krščanski teologiji (Lang, Schmidt)« (Eliade 1973: XV). Ti dve orientaciji imata dve skupni točki: obsesijo o razvoju in začetkih religije in vztrajanje na čisti in preprosti, linearno kontinuirani genezi (prim. ibid.).

Socialni antropologi funkcionalistične paradigme v primitivni religiji pa so izhajali iz povsem drugačnih izhodišč. Namesto diahronega pristopa s ključnima konceptoma izvora in razvoja religije, katerega rezultati so vedno bolj ali manj spekulativne narave, so se osredotočili na sinhrono preučevanje neke religijske ideje ali sistema, kot se je vzpostavil v danem času in prostoru. Tu so bile v ospredju predvsem razprave o funkciji, pomenu in vlogi religije v celotnem socialnem sistemu neke družbe.³⁵

34. V tem smislu so nekateri religijske sisteme poskušali razlagati z večstopenjskim idealnotipskim modelom, v katerem primitivna religija predstavlja spodnjo, elementarno, moderna religija pa najvišjo, elaborirano stopnjo; ne razvoja v evolucijskem smislu, temveč le stopnjo tipologizacijske posplošitve. Ta večstopenjski model sestavljajo: primitivna, arhaična, zgodovinska, zgodnje moderna in moderna stopnja (prim. Belah 1972: 33).

35. Tako Evans-Pritchard že v osnovi izključi relevantnost vsake diahrone analize in s tem tudi evolucijske paradigme in sosledno razvije pristop h klasifikaciji teorij o primitivni religiji na osnovi ene od funkcij, ki jo ima v dani družbi. Glede na teoretska

II.3.A. Sveto in nečisto

Tako rekoč vsi teoretiki religije se strinjajo, da jedro religioznega tvori moment svetega, da »bistvo religioznega ni razmerje do božjega marveč razmerje do svetega« (Hribar 1990: 8; prim. tudi Kerševan 1972: 165).

Teoretske razprave o svetem se začnejo razmeroma pozno, ko se na prelomu tega stoletja formirajo tri najpomembnejše šole: psihološka (katere glavni avtor je W. Wundt), fenomenološka (utemeljitelj katere je R. Otto) in sociološka (njen glavni predstavnik je E. Durkheim). Avtorji psihološke šole ne razmejujejo med svetim in nečistim, izpostavijo zgolj psihološko ambivalenco do svetega kot takega (prim. Hribar 1990: 8). R. Otto navaja, »da je pojem svetega temeljnejši od pojma boga. To kar tvori religijo, ni obstoj božanstva, temveč njegova mana, njegova moč, tisto sveto v njem ... sveto kot tako je brez moralne in racionalne prvine ... je ambivalentno, je *mysterium, tremendum et fascinans*, pritegujoče in odbijajoče, očarljivo in grozno hkrati« (ibid.: 10; prim. tudi Otto 1993). Takemu svetemu Otto poda poseben izraz – numinozno (prim. ibid.; prim. tudi Cazeneuve 1986).

Antropologiji najbližja je bila sociološka paradigma svetega. Osrednje mesto Durkheimovega religijskega sistema zavzema pojem svetega (v smislu sakralnega) kot antiteza profanega, navadnega, preprostega. To t. i. binarno kodiranje, primerljivo z opozicijami bog : človek, nebo : zemlja, dobro : slabo, zgoraj : spodaj, belo : črno, desno : levo itn., naj bi bilo imanentno vsaki religijski misli (prim. Durkheim 1976: 36-37); prim. tudi Lévi-Strauss 1978, 1990; Leach 1982a; Hertz 1973: 3-31. Izhajajoč iz dela Robertsona Smitha (prim. Voget 1975; Evans-Pritchard 1965) izpostavi predhodno in dvojno naravo svetega (prim. Durkheim 1976: 409-411). Pod predhodno naravo svetega gre razumeti dejstvo, da sveto ni tako od nekdaj, ni tako v vseh družbah in da tudi v določeni družbi, glede na kontekst, spreminja svoj značaj³⁶.

izhodišča, izhajajoča iz te funkcije, predlaga delitev na sociološki in psihološki pristop, slednjega pa nadalje razdeli na intelektualistične in emocionalistične teorije (prim. Evans-Pritchard 1965: 4). Omenjenim trem modelom razvrščanja teorij o religiji se seveda pridružuje še vrsta drugih. Za osnovne prim. Pavičević 1988; Spiro 1966; Voget 1975 itd.

36. Od tu t.i. krožna definicija svetega (prim. ibid.: 37). »Sveto je tisto, kar je bogovom drago in ljubo ... je to, kar ljubijo vsi bogovi, kar je drago vsem bogovom ... je nakakšna pravičnost, ki se nanaša na skrb za bogove oz. je služba bogovom ... je neka spretnost oz. znanje tako o žrtvovanju kakor o zaobljubljanju ... oz. bolj specifično: znanost o prošnji, molitvi do bogov in dajanje bogovom ... Nenavadno je ..., da za pojem svetega (le sacre) v skupni indoevropsčini ni izpričana nobena beseda: svojstveno religiozni slovar se zelo menja ob enega indoevropskega jezika do drugega. Tako ima grščina tri izraze za sveto oz. svetost:

- a. hágios (lat. sanctus in sacer) – 1. posvečen, svet, čist;
2. častljiv;

jedro religije
razmerje do
svetega

Sociološka
unsehn, 12

Opredelite:
Freud

Durkheim je religijska dejanja označil kot reprezentacijo izražanja narave svetega, religijske obrede pa kot predpisana pravila občevanja s svetim (prim. Durkheim 1976). Religijo je definiral kot »poenoten sistem verovanj in praks, povezanih s svetimi, tj. izločenimi in prepovedanimi stvarmi; verovanj in praks, ki v moralno skupnost, imenovano cerkev, združujejo vse svoje pripadnike« (Durkheim 1976: 47).

Vsekakor pa velja na tem mestu omeniti morda le še Freudovo pojmovanje svetega, ki v osnovanih obrisih ustreza Durkheimovi (in seveda Heglovi) dvojnosti v enem: »Svetost ni prvotno nič drugega kot nadaljujoča se volja praočeta... Gre za ambivalenco, ki sploh obvladuje odnos do očeta ... ne pomeni le posvečeno, temveč tudi nekaj, kar bi mogli prevesti z zloglasen in ostuden.« (Freud 1981: 93). Najpomembnejša Freudova opazka o svetem je prav gotovo ta, da je »sveta prepoved ... močno čustveno poudarjena, pa pravzaprav brez racionalne utemeljitve, in jo štejemo za samoumevno« (ibid.: 90). Sveto kot najvišji argument, kot neprizivna avtoriteta, ne trpi ugovorov ali dvomov.

medsebojna zamenljivost

Tako kot se vse stvari delijo na svete in profane, tudi v svetem samem obstaja nek razcep³⁷. Na eni strani so tu zastopane od boga ljubljene stvari, ki sprožajo reakcije spoštovanja in hvaležnosti, na drugi strani pa imamo radikalno drugačne, nečiste stvari, ki sprožijo prezir, strah, grozo, gnus. Obema pa je skupna prepoved neobrednega stika, tako med seboj kot s profanim. Med svetim in nečistim ni prekinitve kontinuitete, sta celo medsebojno zamenljiva. Npr. čisto lahko povzroči zlo, nečisto lahko povzroči dobro; spet drugič pomeni čisto nečisto, nečisto pa čisto.³⁸

Kateri so torej vidiki nečistosti, ki tvorijo meje definicije sistema reda in predstavljajo njegovo nevarnost? Najprej je tu vse nenavadno, nenaravno,

- b. hierós (lat. sacer) – 1. svet, posvečen, božji, božanski;
2. vzvišen, izvrsten:

- c. hósios (lat. fas) – 1. po božjem ali naravnem pravu zapovedan, določen, dovoljen;
2. po naravi (sam po sebi) svet, posvečen, pobožen, bogaboječ, veren, vesten naraven.

Po Chantraineau, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque* beseda hósios opredeljuje situacijo človeka v razmerju do bogov, toda ne v smislu subjektivnega prepričanja ali vere ...« (Kalan 1984: 17-18).

37. Kerševan meni, da se ravno v tem razcepu skrivajo osnovni problemi definicije svetega in s tem osnovni problemi definicije religije (prim. Kerševan 1972: 172), vsaj v njenem funkcionalističnem pristopu, saj »ima lahko več pojavov isto funkcijo ... in ima lahko isti pojav različne funkcije« (ibid.). Naslednji problem definicije svetega pa se veže na dejstvo, da je sveto kot bistvo religije neko neopredeljivo, subjektivno, osebno doživetje (prim. ibid.: 165).

38. Na podlagi te distinkcije se je kasneje razvil še en kriterij klasifikacije religije na primitivno (z nediferenciranimi nocijama) in moderno (iz katere je princip nečistosti odstranjen v magijo ali odstranjen nasploh); prim. Evans-Pritchard 1965; prim. tudi Crawley 1953: 29-32.

kar je že v samem jedru sumljivo in vzbuja tesnobo. Sem sodijo tudi redki pojavi. Nadalje je nečisto vsako mešanje in vsak stik med sestavinami ali praviloma striktno ločenimi elementi ali stvarmi, ki so same zase lahko sicer popolnoma neškodljive in 'čiste'. Sledi vse novo, vsak še neznan pojav ali stvar, tudi inovacija. Novosti so znamenja tujega, nekonserватivnega. Nenazadnje je nečisto vsako odstopanje od pravil sistema narave in kulture, vsako posebno pomembno mesto in vloga posameznika v tem sistemu in konsekvntno je nečistost prenešana z odstopanja od pravil na posameznika, ki jih je kršil, in na nosilce teh pomembnih statusov (prim. Cazeneuve 1986: 55-73).

Skratka, nečisto ruši definicijo. Prisotnost nečistosti se kaže v neobičajnih stvareh, pojavih ali stanjih, njena personifikacija pa je izražena v ljudeh s pomembnim statusom v družbeni hierarhiji in v vseh tistih, ki se ne vedejo skladno s pričakovanji, ki izhajajo iz vloge, ki jo imajo kot nosilci manj pomembnih statusov.³⁹

Zgoraj podani klasifikaciji vsebine nečistega je treba dodati njeno formo. Nečistost ni le pomenskega značaja – ima strukturo mreže pomenov. Vsak prehod in vsaka meja te mreže, tako zunanja kakor vse notranje, ki pomene nečistosti ločijo med seboj, so takisto nečiste. Vsako mejno ali prehodno stanje ima značilnosti nenaravnega, nenavadnega, redkega, tujega in je mešanica vsaj dveh pomenov (prim. ibid.). Artikulacijska nanašajoča se točka te mreže pa je kulturni red sam. Nečistost s 'civilizacijskim napredkom' ni izginila iz kulturnega vzorca, kot so mislili zgodnji antropologi Smithovega profila (prim. Voget 1975). Je le natančneje označena, bolj segmentirana in racionalizirana, zato predpostavljeno bolj obvladljiva in konsekvntno večkrat prakticirana. Red je preohlapno definiran.

*ne izgine s
civil. napredkom*

Kozmološki sistem

II.4. MAGIJA

Naslednji kozmološki sistem, magijski, je našemu, če ne razumevanju, pa vsaj izkustvu še bolj oddaljen. »Ko se ukvarjamo z religijo, je dovolj, da religijske termine primitivnih ljudstev prevedemo v naš jezik naše religije ... in jih že s tem postopkom zadovoljivo razložimo. V primeru magije ...

39. Definicija statusa in vloge, uporabljena v razpravi, je Lintonova. »Status ... predstavlja mesto v nekem vzorcu... Vsak posameznik ima več statusov ... je izraz številnih vzorcev... Status posameznika predstavlja vsoto vseh statusov, ki jih zaseda ... je zbir pravic in dolžnosti. Vloga predstavlja dinamični aspekt statusa. Posameznikovo opravljanje pravic in dolžnosti, ki sestavljajo status, je izvajanje vloge« (Linton 1969: 346-347).

je razlika med našimi predstavami in predstavami primitivnih ljudi zelo velika ... in opazujemo jih le na ravni vedenja» (Evans-Pritchard 1983: 296). Za manjkajoče predstave o magiji imamo, konsekvntno, pomanjkljivo besedišče. Tudi konteksti so si tako zelo različni, da niti kontekstualni prevod terminov ne rezultira v pomenu, v katerem je ta uporabljan v primitivnih družbah. Edina rešitev je mnogokrat le deskripcija.

Razmejitev magije in religije je izjemno subtilnega značaja; dandanes je obveljal splošni konsenz, da je vsako jasno ločnico med njima nemogoče načrtati (prim. Tambiah 1995; Lawson, MacCauley 1993, itd.). V obeh so na delu istorodni elementi, v obeh je struktura neempirična, njeni učinki nepreverljivi in obe se upirata vsaki racionalni razlagi.

Splošno vzeto se antropologi strinjajo z izenačevanjem magije s sistemom verovanj, praks in institucij, na podlagi katerih lahko posameznik ali skupina ob posedovanju določenega visoko specializiranega znanja empirično nepreverljivo vpliva na potek naravnih in socialnih dogodkov ter stanj (prim. Leach 1964a; Malinowski 1955; Voget 1975 itn.).

Mistični sistem obvladovanja, pojasnjevanja in usmerjanja naravnih in socialnih dejstev je Evans-Pritchard razčlenil tripartitno. Medtem ko so mnogi njegovi predhodniki in tudi sodobniki razdelili magijo po etičnem kriteriju le na dobro in zlonamerno, belo in črno, je Evans-Pritchard temu ustaljenemu kriteriju dodal še moralni (ki se je prej v veliki meri mešal z etičnim) in legalni. Čarovništvo, preroštvo in magijo (witchcraft, oracles, magic) je označil kot »intelektualno kohrenten sistem. Vsak razlaga in dokazuje druge. Smrt je posledica čarovnije. Maščevana je z magijo. Dosežek magije je dokaz prerokbe« (Evans-Pritchard 1976: 199-200). Integralen del sistema zajemajo tudi mistična verovanja tipa *sorcery*⁴⁰, ki so hrbtna stran čaroverskih konceptov. Njun odnos je permutacija odnosa dobra vs. zla magija ali odnosa pozitivnih obredij (tipa mana) vs. negativnih obredij (tipa tabu). Bolj ali manj je tu spet na delu dvojnost svetega. Medtem ko je magija vrednostno neopredeljena, naučena ali 'podedovana', dobronamerna ali zlonamerna, zavestna tehnika vpliva na stvari in ljudi, čarovništvo (kot praksa) praviloma, a ne nujno, dobrohotno, ne nujno zavestno in 'podedovano', je *sorcery* nujno zlohотно, nujno zavestna priučena tehnika. Silno posplošeno je čaroverje legalna in splošna, *sorcery* pa nelegalna podmena magije (prim. Evans-Pritchard 1976: 227-228).⁴¹

40. *Sorcery* je negativna, malevolentna magijska tehnika, ki temelji izključno na verbalnem uroku, s ciljem, prizadejati nekomu fizične bolečine. Zaradi težav in možne zmede, ki bi jih vneslo slovenjenje izraza, običajno se sloveni kar z izrazoma čaranje, čarovništvo (prim. Južnič 1987), se v tekstu uporablja angleški izraz; zato *sorcery*.

41. Za tipologizacije čaroverskih sistemov prim. tudi Leach 1964: 684-686; Leach 1982: 237-238. S tem pa mistični sistemi pod skupnim imenovalcem magije še niso izčrpani.

Magijski sistemi imajo lastno logiko, lastne načine mišljenja in vedenja in so »popolnoma koeksistentni s človekovo odgovornostjo in z racionalnim dožemanjem narave« (Evans-Pritchard 1976: 30). Ne predstavljajo intelektualnih konceptov, so »odgovor na dano situacijo« (ibid.: 56). Ne pojasnjujejo zakaj, temveč kako se je zgodilo, kar se je pač zgodilo. Prepričanje o zmotni zvezi med vzrokom in posledico je bolj zmota antropologije kot pripadnikov primitivnih družb. Magija ne razlaga kavzalnosti, razloži koincidence (prim. ibid.: 23), pojasni, ne zakaj se stvari dogajajo, ampak zakaj se dogajajo tukaj in ne tam, zdaj in ne prej ali pozneje.⁴²

Nenazadnje bi lahko predpostavili, da so sistemi magije in religije (pa tudi znanosti) le različni diskurzi ter oblike vzpostavljanja reda. Vsak red je slab; a vsak red je boljši kot nered. Red kot strukturna integracija kontinuitete, prediktibilnosti in vzajemne povezanosti relevantnih elementov je človeku in kulturi temeljna orientacija in osnova vsakega razumevanja, tolmačenja in prisvojitve sveta. Vsak od omenjenih sistemov po svojih najboljših močeh preprečuje dezintegracijo, anomijo in kaos. Racionalno, logično in normalno je tisto, kar je definirano in ima svoje mesto (ne pa tisto, kar je objektivno empirično preverljivo). Tudi empirična preverljivost je, kot magija in religija, kulturno specifična stvar konsenza, definicije in verovanja. Kulture niso toliko primitivne in moderne, hladne in tople, divjaške, barbarske in civilizirane.

Predvsem so enakovredne vaje v slogu.

Shilge!
Magija, religije,
znanost
Lokalne premiss
reda

Magom, čarovnikom in uročevalcem se pridružujejo še drugi nosilci tovrstnih sistemskih institucij: *medicine-mani*, vrači, šamani itn. Za minimalni vpogled glej Lévi-Strauss 1989; Malinowski 1951; Eliade 1983; 1985; Radin 1957; Fortune 1963; Benedict 1968; Mead, Calas 1953 itn.

42. Od tod tudi ena najslavnejših antropoloških anekdot: v vasi sudanskih domačinov so bile vse kolibe naseljene s termi in vsi so vedeli, da je le vprašanje časa, kdaj se bo zgodila nesreča. Ko se je to končno res zgodilo, je poglavar tistega gospodinjstva obtožil soseda, da je porušil kolibo s svojo magijo. Evans-Pritchard je iz tega izpeljal, da domačini stvari ne razlagajo racionalno (kot Evropejec je vedel, da so krivi termi, ne pa sosedova magija). Ko jih je na to opozoril, so mu dejali, da je to, kar govori, neumnost, da je popolnoma jasno, da so bili termi. Ampak termi so povsod, problem je, zakaj se je zrušila ravno ta koliba, ne pa npr. sosedova, in zakaj ravno takrat, ne pa morda pozneje.

Gre za to, da magija ne substituirá naše 'racionalne' argumentacije, temveč ji je komplementarna. Moderne družbe takega komplementarnega vidika argumentacije (uradno) ne priznavajo, čeprav vsi mi prakticiramo vrsto postopkov in ceremonij, ki so neracionalne, in pri tem računamo na boljši potek dogodkov. Na problem sudanskih domačinov pa ne moremo odgovoriti drugače, kot da se sklicujemo na naključje ali usodo. Obe besedi pa vršita isto funkcijo kot magija. V tem kontekstu sta to celo dva sinonima funkcije mana.

III. O MANI IN NEKATERIH Z NJO POVEZANIH STVAREH

»Glavni vzrok zmot je v predsodkih iz otroštva. Drugi vzrok zmot je ta, da ne moremo pozabiti predsodkov. Tretji vzrok izvira iz našega prizadevanja, da bi opazovali stvari, ki našim čutom niso prezentne; zato smo navajeni soditi o njih ne na osnovi prezentnega dojetja, temveč na osnovi vnaprej izoblikovanega mnenja. Četrty vzrok pa je, da pojme povezujemo z besedami, ki ne ustrezajo natančno stvarjem.«

Rene Descartes

Z mano so hude težave. Če bi zadnji stavek Wittgensteinovega *Logično-filozofskega traktata* resno upoštevali, bi morala biti antropološka evidenca o tej temi silno skromna (česar pa ne moremo trditi). Kot je Wittgensteinova filozofija filozofija neizrekljivega, je mana koncept, ki se zapira vsaki interpretaciji in analizi.

Dictionary of the Social Sciences kot prvo slovarsko rabo pojma navaja *A Vocabulary of Words in the Hawaiian Language* iz leta 1836, kjer je razložen kot »moč, mogočnost, nadnaravna moč, božanska moč« (Firth 1964: 402).⁴³

Prvi kritični pristop k analizi pojma mana je prispeval lingvist in misijonar Codrington, ki je mano najprej 7. 7. 1877 v pismu Maxu Muellerju opisal kot »primer obstoja nejasne in ohlapne predstave plemenskih družb o neskončnem, očesu nezaznavnem, o tistem, čemur mi pravimo božansko...« (Henson 1971: 18), nato pa se je leta 1891 v svojem delu *The Melanesians: Studies of their Anthropology and Folk-Lore* lotil sistematičnega opisa, ki še danes velja za osnovno referenco: »Mana je vsepacifiški univerzalni izraz za nadnaravno moč ali vpliv. Označuje vse učinke, ki so nad močjo ljudi in izven običajnih naravnih procesov; prisotna je v atmosferi življenja, pripeta na ljudi in stvari ter se kaže v rezultatih, ki so lahko posledica le njenega delovanja« (Codrington

43. Primat nad besedo je sporen. V antropologiji velja, da izvira iz Polinezije, čeprav Firth vztraja, da je bil »izraz mana, še preden je postal znan iz Polinezije, zabeležen na sosednjem področju Melanezije« (Firth 1967: 177). Dejstvo pa je, da prva omemba besede mana ostaja Cookova opomba iz leta 1777 in izvira iz Polinezije (prim. Swain, Trompf 1995: 10).

1891: 118-119). Vsak rezultat in posledica, ki je nepojasnljiva, neobičajna, ki izstopa, je intervenca mane.⁴⁴ Ta nadnaravna moč ali vpliv »ni fizičen ... kaže pa se kot fizična sila ali kaka druga moč ali izrednost ... v osnovi ni lastna nikomur in ničemur, lahko se prenese na vsak živ ali neživ element. Učinkuje tako skozi ljudi, njihove breztelesne duše, nadnaravna bitja in duhove, kot jo lahko prenaša voda, kamen ali kost... Celotna melanezijska religija je v bistvu poskus, pridobiti to mano zase... Beseda mana označuje oboje: samostalnik in glagol, prehodne oblike glagola manag, manahi, manangi pomenijo vsebovati mano, učinkovati z mano. Predmeti, v katerih biva mana, in duhovi, ki imajo mano v svoji naravi, so mana. Človek ima mano, a zanj ni mogoče reči, da je mana« (ibid.: 119). Moč mane deluje tako v dobri kot v zli smeri, v vseh smereh nasploh, in je nadvse prestižna posest. Brez nje bi bil pridelek slab, plovila počasna in puščica nenatančna in nenevarna. Ljudje si največji del mane zagotovijo s tesno povezavo z nadnaravnimi bitji. »Človekova moč, politična ali družbena, je njegova mana...« (ibid.: 120). S tem se definira statusna, socialna, prostorska in predmetna diferenciacija vneki družbi. Največji del mane posedujejo duhovi narave, duše umrlih in druga nadnaravna nepersonificirana bitja, njihovi zakoni, kodificirani v običajih, in mesta ter predmeti, ki so z njimi v neposredni povezavi in hkrati predstavljajo vir preživetja (npr. lovišča, ogenj, na katerem se pripravlja hrana, rodovitna zemlja ipd.). Manjši del mane posedujejo dobri lovci in uspešni bojovníki; izredni, a vendar pogosti pojavi (npr. grom); dostopna, a vzišena ali redko obiskana mesta. Najmanjši del mane, če sploh, pripada neuspešnežem, socialno depriviligiranim osebam (ženske, otroci) in bolj ali manj neuporabnim ali vsakdanjim stvarem (prim. ibid.).

Codringtonov opis nečesa tako nejasnega, polnega anomalij, vendar vseobsegajočega, je v antropologiji sprožil plaz navdušenja za sorodne ideje z drugih etnografskih območij. Melanezijska mana je postala univerzalen naziv za vse sorodne koncepte nadnaravne moči: orenda (pri Irokezih), wakan (pri Indijancih Siouks), manitou (med Algonkini), pokunt (pri Šošonih), nanala (pri Kwakiutlih), sagana (pri Haidih), arungquiltha (pri avstralskih domorodcih), baraka (pri staroselcih Maroka), hasina (na Madagaskarju), sakti (na Baliju) itn.

Omenjeni koncepti tipa mana naj bi predstavljali univerzalen okvir in osnovo vseh religijskih in magijskih sistemov v primitivnih družbah. Pristopi antropologov k tem konceptom so mnogoteri in najboljša metoda za pojasnitev skrivnosti je v kratki obnovitvi nekaterih najpomembnejših prispevkov oz. »katastrofalnih rezultatov«, kot je v njemu lastnem slogu

44. Tovrstno delovanje mane je nekakšen *deus ex machina*, razumeti pa ga je mogoče tudi v smislu božje pravičnosti.

dejal Evans-Pritchard (Evans-Pritchard 1965: 33). Kljub vsemu se je antropologija na primeru pristopa k analizi mane pokazala v eni svojih najizvirnejših konstitutivnih premis: v heterološki dimenziji. »K anomalijam je moč pristopiti z več zornih kotov. Negativni zorni kot jih ignorira, zanemarija ali pa jih opazi in obsoja. Pozitivni pristop pa jih postavi v medsebojne odnose konfrontacije in jih poskuša organizirati v vzorec novega tipa« (Douglas 1966: 38).

Marettu je mana predstavljala čudodelno okultno moč, skupno magiji in religiji, in ta občutek okultnosti je v svetem vseprisoten (prim. Firth 1965: 42; Evans-Pritchard 1965: 33; Henson 1971: 18). Prisotnost mane se odčituje v občutkih religijske zone (religious thrill) in implicira prisotnost tabuja. Verovanja v mano je, nasproti verovanjem v Tylorjeve poosebljene moči (animizem), označil kot animatizem; *nomina* nasproti *numina* (prim. Evans-Pritchard 1965: 21).⁴⁵

Durkheim s tem, ko je mano identificiral s totemskim principom kot prvo obliko pojma moči, ni omejil njene vseprisotnosti. Pri Indijancih Dakota »wakan ustreza pojmu mane in moč ga je prevesti kot veliki duh« (Durkheim 1976: 192). Wakan ni izključno fizična energija; je načelo univerzalnega pojasnjevanja. »Vse življenje je wakan« (ibid.: 193). Življenje pa je treba razumeti kot nekaj, kar učinkuje in protiučinkuje, kot vse, kar se premika in je premično. Wakan je vzrok vseh gibanj v univerzumu, predstavlja moč, inherentno vsem bitjem in stvarjem. Rabi za pojasnjevanje vseh dogodkov, ki so dovolj pomembni, da o njih razmišljamo.

45. Tylorjeva teorija sloni na konceptu animizma, ki ga definira kot »verovanje v nadnaravna bitja« (Tylor 1994: 383), kar je hkrati tudi njegova minimalna definicija religije (prim. ibid.: 48). To verovanje je človeku inherentno, zato univerzalno, kar izhaja iz univerzalnih fenomenov sanj, smrti in ekstaze (prim. Tylor 1994a: 21, 44). O univerzalnosti animizma glej tudi: Barre 1964: 26-27; Evans-Pritchard 1965: 53-54. Nasproti tej teoriji je Marett predstavil svojo hipotezo o predanimistični fazi mišljenja, ki jo je poimenoval animatizem. V jedru teh verovanj je prepričanje o personifikaciji duše v vse naravne in človeške objekte (nekateri še prav posebno), ki jih napolni z nadnaravnimi močmi, in ne v posebne, individualizirane duhove, kot je trdil Tylor. To vseobsegajočo moč je imenoval mana in jo v kombinaciji z njenim negativnim aspektom – tabujem predstavil kot najbolj generalizirano in zato osnovno za vsako religijsko verovanje (prim. Barre 1964: 27).

Tylorjevo animistično teorijo religije pa Malinowski (prim. Malinowski 1963a: 256-257) označi kot preozko in na podlagi poznejše etnografske evidence, predvsem Frazerjeve, prikaže, da animizem ni niti najpomembnejše, še manj pa edino in izvorno verovanje (prim. Malinowski 1955: 17). V večji meri se pri iskanju univerzalnih religijskih podmen nasloni na Marettov predanimistični (oz. animatistični) koncept. »Mana je vse tisto, divjaku relevantno in povzroča vse zares pomembne dogodke v domeni svetega. Potemtakem je mana ... bistvo predanimistične religije« (ibid.: 20; prim. tudi Codrington 1891).

Običajno se meni, da je v polinezijskih jezikih mana sprva pomenila avtoriteto (prim. *ibid.*: 213; prim. tudi Bloch 1989).⁴⁶ Na podlagi Codringtonove evidence Durkheim ugotavlja, da »položaj človeka, ki se mu pripisuje, da ima mano ... izvira edinole iz pomena, ki mu ga podeljuje mnenje. To torej pomeni, da imata moralna moč ... in moč, s katero so obdarjena sveta bitja, v osnovi isto poreklo in da sta sestavljeni iz istih elementov« (Durkheim 1976: 213). Poreklo te moči izhaja iz totemskega principa, s svojo vsebino – tabujem in s svojim čutnim obeležjem, formo – totemom. Totem ni le simbol mane in boga, je tudi simbol družbe. Moč mana potemtakem izvira iz družbe same, je družba sama, in posameznik je ima le toliko, kolikor je njegov položaj v družbi izjemen.

Hkrati pa Durkheim ugotavlja, da je besedo mana mogoče primerjati s celo skupino drugih etimološko istovrstnih besed, ki pomenijo srce, zavest, itd. (prim. *ibid.*: 265). To pomeni, da med idejami brezosebne moči ter pojma notranjega mentalnega življenja, duše, obstaja neko razmerje sorodnosti. Tu se Durkheim kategorično loti razrešitve dileme 'Tylor : Marett' in ugotavlja, da v bistvu tu ne gre za dva različna procesa, temveč za dva različno pomembna vidika istega. Ideja mane ne predpostavlja ideje duše, saj če bi bilo moč idejo mane individualizirati in fragmentirati v posamezne duše, mora najprej sama obstajati, tisto pa, kar obstaja samo po sebi, ni odvisno od oblike, ki jo prevzame moč v procesu individualizacije. V tem smislu Durkheim zatrjuje, da je, v logičnem smislu, duša drugostopenjska tvorba (prim. *ibid.*: 266-267). Duša posameznika je individualizirana mana, kolikor je posameznikova duša del kolektivne (prim. *ibid.*).

Lowie je v Codringtonovem slogu označil mano kot »prenosni fluid« (Lowie 1948: 76), ki je na delu takrat, kadar se človek loti opravila, ki ga v 'normalnih' pogojih ne bi zmogel, a vendar uspe. Lowie je za ekvivalenten prevod predlagal besedo čudež, za katerega ni čisto jasno, ali je božji dar ali ne. Mana kot deviacija od pravila je vedno zaznamovana s tabujem kot ambivalentnim odnosom do te deviacije (prim. *ibid.*: 87).

Mauss se je v svoji analizi mane naslanjal na Codringtonov splošni opis, Durkheimovo ugotovitev o njenem družbenem, ne naravnem poreklu, in na dejstvo, da »mana predstavlja vrednost stvari in ljudi, magijsko, religijsko in celo družbeno« (Mauss 1982: 195). Mana je hkrati lastnost, substanca in dejavnost. Predstavlja tisto, kar v sebi nosi stvar, ki je mana; ta stvar ni sama po sebi mana. Je prenosna in podleaga specializacijam.

46. Navezava mane na avtoriteto se pri avtorjih ne omejuje zgolj na območje Polinezije. Mnogi so mano istovetili z izrazom karizma (prim. Weber 1988), ki je atribut (politične) avtoritete, »predstavlja mistično svetost avtoritete« (Bloch 1989: 190; prim. tudi Geertz 1993: 136; Sahlins 1993: 9).

Durkheim

- osebnica
"tabu"
- forma
"stem"

Mauss

Pojem mane
širši pojma
svetega

Nadnaravna bitja so nadnaravna zato, ker imajo mano. Kraji so sveti, ker v njih prebiva mana. »Pojem mane je širši od pojma svetega ... ga vključuje ... pojem svetega se izrisuje na podlagi pojma mana. Mana in sveto označujeta isti red stvari, v katerem je mana tip /le genre/, sveto pa vrsta /l'espece/« (ibid.: 208-209). Pojem mane ni preslikava svetega niti pozitivni aspekt tabuja. Vse, kar je tabu, je mana; ni pa vse, kar je mana, tudi tabu (prim. ibid.). Tudi tabu je, enako kot sveto, le vrsta tipa mana.

Mana deluje kot razmeroma avtonomen sistem, s svojim intelektualizmom oddaljen od mehanizma družbenega življenja, in je, kot pojem svetega, »svojevrstna kategorija kolektivne misli« (ibid.: 212), izraz kolektivnih sil, ki utemeljujejo vrednostne sodbe, razvrščajo stvari in ljudi. Torej so »vse nadnaravne moči del socialnega sistema« (Douglas 1966: 113).

Bolj kot religijsko mana označuje vse magijsko oz. magijski korupus idej o nadnaravnem: »Svet magije stoji nad tem svetom, se pa od njega ne ločuje ... kot da je utemeljen v neki četrti dimenziji prostora, katerega skrivnostni obstoj izraža pojem mana« (Maus 1982: 207). Vsa magija izvira iz mane. »Mana je magijski potencial nadnaravnega ... in ni dovolj, če ugotovimo, da se mana kot lastnost veže na posamezne stvari zaradi njihovega ustreznega položaja v družbi ... predstavlja tudi idejo o teh vrednostih, o teh razlikah v potencialu« (ibid.: 211).

del ideje tipa
mana

III.1. DAR

Maus
pravila dar.
nujnost sprej.
obvezno dar
obvezno sprejemanje

Poglavitni del Maussove teorije o mani je prispevala njegova analiza primitivnih prestacij⁴⁷, dara in potlača⁴⁸ z njunimi temeljnimi aksiomatskimi obeležji: nujnost vračila sprejetega daru, obvezno dajanje in obvezno sprejemanje darov. Značaj teh prestacij je le navidezno svoboden in nepogojen, v bistvu pa je »prisilen in vodi ga interes« (Maus 1982a: 10).

47. »Prestacija je ... termin, ki pokriva vse oblike transakcije pravic do dobrin ali uslug ali vsako uslugo ene osebe (ali skupine), storjeno drugi osebi (ali skupini)« (Stirling 1964: 531). »Osnovna oblika prestacije je darovanje hrane« (Maus 1982a: 17).

48. Od prestacije tipa dar se potlač loči v tem, da se praviloma nanaša na skupinske transakcije visoko kompetitivnega značaja z všteto obrestno mero (prim. Maus 1982a: 23), čeprav je ta Maussova distinkcija zelo sporna. Definicij in razlag potlača je mnogo (spet govorimo o institucijah tipa potlač). Ena izmed njih, tista, ki jo je prevzel tudi npr. Malinowski, je ta, da je potlač nadomestna aktivnost institucije lova na glave in bojevanja ter predstavlja premestitev sovražnosti (displacement of hostility) v bolj elaboriran kod (prim. Leach 1963: 133; Firth 1963: 224; prim. tudi Fortune 1963: 234). Maus je potlač definiral kot institucijo »totalne prestacije tekomovalnega tipa« (Maus 1982a: 19); prim. tudi Barnett 1964: 522-524.

P
O
T
L
A
C

Nanje Mauss gleda kot na totalne družbene fenomene: vključujejo religijske, ekonomske, pravne in moralne institucije.⁴⁹

Dar da dar. Katero pravilo, vezano na vse omenjene institucije, pogojuje nujnost sprejemanja, vračanja in kroženja darov? Mauss odgovori z analizo gradiva o maorskem konceptu duha darovane stvari, hau⁵⁰. Kar je mana v teoriji magije oziroma v simbolni misli nasploh, je hau v teoriji dara. »Darovi⁵¹ so ... povezani s posameznikom, klanom, zemljo: so prenosniki njihove mane, njihove magijske, religijske in duhovne moči« (Mauss 1982a: 26). Vsak dar nosi v sebi hau. Če prva oseba drugi osebi izroči nek dar, ki ga druga oseba potem izroči neki tretji, slednja drugi osebi povrne nek drug dar, ker jo k temu prisili hau dara (druge osebe). Ta povratni dar mora druga oseba izročiti nazaj prvi, ker ji mora povrniti tisto, kar je v tem povratnem daru (od tretje osebe) proizvod haua dara prve osebe drugi (prim. ibid.: 28). Lastnik darovane stvari ima moč nad prejemnikom, čeprav je dar že izročen. Darovana stvar ni mrtva, »v daru živi hau njegovih gozdov, njegove zemlje« (ibid.: 29). Sprejeti dar, pomeni »sprejeti od nekoga del njegovega duhovnega bistva, njegove duše: dar zadržati bi bilo nevarno in usodno, ne le zato, ker je to prepovedano ... nemoralno, ampak ker z njim darovalec dobi magijsko in religijsko moč nad obdarovancem« (ibid.: 31).⁵² Darovi niso le želene stvari, so tudi stvari, ki se jih je bolje čim prej znebiti.

Hau =
duša
L'ŋori

To postane še bolj očitno v prestacijah tipa potlač, obredne redistribucije dobrin. Posedovati je prestižno. Razdeljevati svoje imetje je še bolj prestižno. Vračati darove v vse večji meri pa nosi največ družbenega prestiža in določa najvišji status.

Potlač

Hau kot proizvod načina mišljenja ni iluzija. »Hau ni osnovni razlog menjave: je zavedna oblika ... pojma, ki označuje njeno nezavedno nujnost, katere razlogi se nahajajo drugje« (Lévi-Strauss 1982: 44). Obveza vračanja in sprejemanja darov je nezavednega značaja.

Poleg Maussa je tudi Bloch na svojem terenu na Madagaskarju skozi lokalni izraz za mano, hasina, odkril eksplicitno povezavo med konceptoma

49. O pomembnosti Maussovega vztrajanja pri raziskovanju totalitete za socialno antropologijo glej Lévi-Strauss 1982: 29-35, za kritiko tega pristopa, konkretno k analizi dara, pa Frankenberg 1970: 54.

50. V maorskem besedišču »hau označuje ... dušo, v nekaterih primerih dušo in moč neživih stvari ... medtem ko se mana nanaša na ljudi in duhove. Za označevanje stvari se mana uporablja mnogo redkeje kot v melanezijskem jeziku« (Mauss 1982a: 27).

51. V besedilu Mauss na tem mestu uporabi nativen izraz *taonga*, ki pomeni »dati lastnino, podarjati ... darovi, izročeni s ciljem pridobitve tujih dobrin ... največkrat označuje darovanje osebne lastnine« (Mauss 1982a: 26, 28). Ta beseda je vedno prevedena z besedo dar.

52. Tako pravi tudi eskimski pregovor: »Darovi naredijo sužnja« (Sahlins 1972: 133).

dar in mana⁵³ (prim. Bloch 1989: 66)⁵⁴. Hasina na Madagaskarju pomeni dvoje: najprej dar nadnaravnih sil, moč, ki jo poseduje avtoriteta, in pa naravno moč, ki jo z darovi avtoriteti zagotavljajo njej podrejeni (prim. Bloch 1989: 67-68). Hasina je torej »stanje nadrejenih in akcija podrejenih« (ibid.: 67). Ohranjanje hasine nadrejenih pa je v končni fazi odvisno od darov, ki predstavljajo legitimizacijo nadrejenega statusa. Manj ko je teh darov, manjša je hasina vladarjev in manj mu je hasina, ki je izvorno nadnaraven dar, naklonjena (prim. ibid.: 83). Zato tak vladar nima nadnaravne moči, ki bi lahko koristila podrejenim, in nad njimi praktično nobene avtoritete več.

Malinowski je imel o predstavah tipa mana povsem izvirno prepričanje: »Vse teorije, ki imajo mano in podobne koncepte za osnovo magije, so popolnoma zgrešene...« (Malinowski 1955: 76). Codringtonov opis (Codrington 1891) vseobsegajoče, vseprisotne moči je označil kot popolnoma nesprotujoč magijskim učinkom, ki temeljijo na formuli in obredju. Zmožnost mane, da se prenese na vsak element in da učinkuje v vseh smereh, na vse načine, ima z magijsko učinkovitostjo malo skupnega, saj »magija deluje le na tradicionalno specificiran način. Nikoli se ne kaže kot fizična sila, njeni vplivi na moči in ljudi so striktno omejeni in definirani« (Malinowski 1955: 77). Osnovna poteza vseh magijskih verovanj je ostro začrtana »distinkcija med tradicionalnimi silami magije na eni ter drugimi silami in močmi, s katerimi sta obdarjena človek in narava, na drugi strani« (ibid.: 77-78). Koncepti tipa mana poleg magijskih vključujejo še druge vrste sil in moči ter predstavljajo »zgodnjo generalizacijo nedodelanega metafizičnega koncepta« (ibid.: 78). Moč jih je najti razprostranjene po vseh

53. Zanimivo je tudi ugotoviti, na kaj se beseda mana nanaša v biblijskih jezikih (prim. Premk 1995). V mnogih se namreč eksplicitno navezuje na dvoje; na hrano in dar (zanimivo je tudi, da nekateri teoretiki institucije potlač kot izvorno dimenzijo potlača štejejo darovanje hrane; prim. Mauss 1996). Mana tako pomeni naslednje: snov, ki jo je Bog pošiljal Izraelcem za hrano (prim. Premk 1995: 196), njihov kruh z neba (prim. ibid.: 176), »lahko topljiva, ledu podobna nebeška jed« (ibid.: 198), »kruh večnega življenja« (ibid.: 199), meso (prim. ibid.: 200) hrana, ki »kot telesna hrana prehaja v duhovno hrano« (ibid.), tisto, kar ima zmagovalec (prim. ibid.: 201), seme (prim. ibid.: 202), hrana, ki jo ustvari skrinja zaveze (prim. ibid.), pomeni tudi »zgodaj, zjutraj, pravočasno ... dobra mana je jutranja, pravočasna, sprotna, spontana, živa mana, slaba mana pa je večerna, iz zaloge, mrtva mana« (ibid.: 203), »krščansko novozavežno tolmačenje pravi: mana je Jezus ... opozorjeno je na razmerje mana : seme : kruh : meso : otroci : Božja beseda : telo : žito : Kristus : evharistija : večnost : eter« (ibid.: 206-207), dar božji (prim. ibid.: 208), dar, darilo (prim. ibid.: 210), »univerzalna življenjska sila« (ibid.: 211) itn. Očitno vse religije, primitivne in moderne, poznajo mano in ji pripisujejo podobna razmerja.

54. Bloch navaja tudi, da je koncept hasina primerljiv z evropskim konceptom časti (prim. Bloch 1989: 66; prim. tudi Peristiany (ur.) 1966).

etnografskih območjih, ker označujejo »temeljno stališče divjaka do realnosti« (Malinowski 1979: 458).

Vsi antropologi, ki so magijo obravnavali v zaobsegajočem jo kontekstu mane, »so svoje zmotne teorije zasnovali na osnovi kontradiktornega in nepopolnega etnografskega empiričnega gradiva« (Malinowski 1955: 78). Magije ni porodil abstraktni koncept univerzalne moči, temveč je nastala neodvisno iz številnih dejanskih situacij emocionalnega stresa.

III.2. KULA

*Real. obl. tip
pretačij*

Naj logiko Maussove analize maorske hau apliciramo na analizo kule, ceremonialne, visoko kompetitivne izmenjave dobrin med prebivalci Trobriandskega arhipelaga, institucije, ki prežema in integrira vse socialne aspekte življenja domačinov tega otočja v enovit funkcionalen sistem (prim. Malinowski 1979). Kulo je Mauss označil kot poseben tip potlača⁵⁵. Od institucije obveznega darovanja se potlač (posplošeno in navidezno) razlikuje z vstopom kompetitivnega elementa – dar v potlaču je vedno treba vrniti v vsaj enaki ali večji meri. =reciprocnost

Kula predstavlja obredno medplemensko izmenjavo darov v obliki zapestnic in ogrlic iz školjk, ki predstavljajo »zgoščeno bogastvo« (Malinowski 1979: 455) in nimajo neposredne uporabne vrednosti izven kule. Okrog kule je artikulirano celotno življenje domorodcev in sodelovanje ter uspeh v kuli je znamenje socialnega ugleda, lepote in magije. »Vsako premikanje predmetov kule, vsaka podrobnost menjave je določena z vrsto tradicionalnih pravil in konvencij; določene termine te menjave spremljajo kompleksni magijski obredi in javne ceremonije.« (ibid.: 72). Vsi sprejeti darovi se morajo po izteku določenega časa nujno podariti v obratni smeri, kot so prišli. Partnerji v kuli vstopajo v vseživljenjski odnos dolžnosti in obvez. Mehanizem menjave temelji na posebni obliki dajanja kredita, ki predpostavlja visoko stopnjo medsebojnega zaupanja. Instrumentalnih sankcij za grši ali 'manjvreden' objekt dara ni; nevelikodušnost ima za

55. Malinowski je bil prepričan, da je kula etnografski fenomen novega tipa (prim. Malinowski 1979: 455-456) med ceremonialno in ekonomsko menjavo. »Mauss vidi potlač tipa kula kot simboliziranje ambivalentnega prijateljsko-sovražnega odnosa ... kar implicira, da Trobriandci v poteku obredja kule na simbolni način povedo stvari« (Leach 1963: 133). Potlač in kula sta elaborirani, visoko kompetitivni obliki menjave (prim. ibid.; prim. tudi Fortune 1963: 234). Spor potlač : kula je, kot je razvidno, spor okrog definicije dara. »Mauss vidi darovanje kot simbolno vedenje, način izjavljanja; Malinowski ga vidi ekskluzivno v operacionalnih terminih kot način doseganja želenih rezultatov.« (Leach 1963: 133; prim. tudi Firth 1970: 8-17).

posledico 'le' padec družbnega ugleda. Zato si vsak najprej prizadeva dobiti in nato izročiti kar najvrednejši predmet. Posebno prestižno je posedovati kakšen imenitnejši primerek ogrlice ali zapestnice ter imeti kar največ pomembnih in močnih partnerjev menjave. »Vsak 'po naravi' ve, kakšno število partnerjev dovoljuje njegov rang. Dober primer mu lahko ponudijo neposredni predniki.« (ibid.: 81).

Čeprav se nam kula kaže kot izjemno kompleksno in urejeno socialno dejstvo, pa »niti najinteligentnejši domorodec nima jasne predstave o njej ... ali o njeni funkciji« (ibid.: 74). Kula nima nobenega pragmatičnega cilja. Domorodec na vprašanje o njenem pomenu odgovarja povzemajoč mitologijo in običaje prednikov, torej deskriptivno, nikakor eksplanatorično. »Za domorodce je vršenje kule skrivnost...« (Fortune 1963: 231). Vedo samo, da pomeni nesodelovanje v kuli in spremljajočih obredih nesodelovanje v skoraj vseh aspektih socialnega življenja. »Malinowski sam pove, da mu ni uspelo odkriti mitskih razlogov ali kakšnega drugega smisla tega kroženja ... če bi bil razlog tega kroženja v usmerjevanju teh predmetov, ki težijo k povratku na začetno mesto, bi bil ta pojav na zanimiv način istoveten s ... hau maorskih domorodcev.« (Mauss 1982a: 61).

Toda ne glede na mitološke razlage in utemeljitve ter motive Malinowski odgovor o zaželenosti neuporabnih, ceremonialnih ogrlic in zapestnic iz popolnoma običajnih školjk, ki jih je na Trobriandskem otočju na pretek, poda v primerjavi le-teh s kronskim nakitom, ki da je »grd, nekoristen ... celo kičast« (Malinowski 1979: 79). Malinowski nadalje pravi: »Čuvaj mi je povedal mnogo zgodb o nakitu; kako ga je nosil ta ali oni kralj ali kraljica ob tej ali oni priložnosti, kako so bili nekateri primerki ob velikem in upravičenem gnevu ... ukradeni« (ibid.). Predmeti kule so cenjeni zaradi svoje preteklosti, »zgodovinskega sentimenta. Vsak zares vreden predmet kule ima svoje posebno ime. Kratko zgodovino in predavanje o vsakem izmed njih je moč najti v domomačinski tradiciji« (ibid.).

Ali kot na podlagi Seligmannove evidence ugotavlja Mauss: vsak predmet kule, ali vsaj najdragocenejši izmed njih, tisti, »ki so najbolj zaželeni, imajo svoje ime, osebnost, zgodovino ... posamezniki jim celo dajejo svoja lastna imena« (Mauss 1982: 63).⁵⁶

Izpostavita se dve podobnosti, ki ju lahko imamo za osnovni. Prvič, individualizacija in personifikacija daru, njegov vpliv na trenutnega lastnika: ali nosi s seboj in sam po sebi prestiž ali pa magijsko moč prvega lastnika;

56. Tudi bakrene plošče, pri potlaču nadvse zaželeni in cenjeni objekti, čeprav je »njihova dejanska vrednost majhna« (Boas 1953: 334), imajo prav tako »svoje ime ... so predmet individualiziranih, posebnih verovanj ... so žive.« (Mauss 1982a: 132-134). Na prvo stran bakrene plošče je po navadi vgravirana glava živali zaščitnice lastnika (prim. Boas 1953: 334).

v obeh primerih se je stvari treba znebiti. Drugič, značaj menjave je v obeh primerih nujen, nezavedno prisilen.

Če je krog kule sklenjen, kot trdi Malinowski, potem se vsak predmet prej ali slej vrne. S tem, da je velikodušnost v darovanju dejanje, ki je družbeno privilegirano, in če to pravilo velja v vsaki skupnosti, vključeni v kulo, kakor zatrjujejo Malinowski, Fortune in Seligmann, potem se povratni dar vrne v večji vrednosti. Skratka, predmeti kroženja kula na Trobriandih vzdržijo test logičnega kroga hau pri Maorih. Na istem etnografskem območju, Polineziji, ki pa ni vključeno v prstan kula, je Firth zabeležil: »Moja lastna evidenca s Tikopije ... povsem ustreza Maussovemu poudarkom pomena obligacij« (Firth 1970: 8).

Opozorilo Malinowskega o pomanjkljivi empirični antropološki evidenci o konceptih tipa mana je vodilo v linijo kritike, ki sta jo začela njegov učenec Firth ter Hogbin in ki jo je nadaljeval R. Keesing. Vsi so kritike naslonili na jezikovne zagate in poskuse prevoda izraza mana ter se strinjali v tem, da so zmoti vseh poskusov razlage teh konceptov botrovali generaliziran Codringtonov opis ter raztezanje in tehniciziranje te generalizacije na druga etnografska območja.⁵⁷

Firth je vse dotedanje antropološke poskuse konstituiranja splošne teorije o mani označil kot prikrojene namenom etnografske analize (prim. Firth 1967: 178) in jih metodološko sistematiziral kot poskuse natančnega prevoda besede⁵⁸; poskuse razčlenitve vsebine relacije med koncepti mana in drugimi miselnimi vzorci v istem družbenem okolju, in sicer na podlagi njihovih lastnih lingvističnih podatkov o mani; ter kot poskuse preučevanja dejanskih kontekstualnih rab besede (prim. Firth 1967: 174). Ta slednji je tudi Firthov pristop v Tikopiji (prim. Firth 1967).

Najprej Firth ugotovi, da na Tikopiji za isto idejo obstajata dva izraza, ki jima je moč najti ekvivalent glede na kontekst; za izraz mana: grom, oče, za njega, za njo, za tisto, učinkovitost; in za izraz manu: žival – še posebej ptica, učinkovitost, ime nebeškega duhovnega bitja, identificiranega z zvezdo (prim. ibid.: 179). Na podlagi zbranih podatkov na terenu Firth ugotavlja, da se oba izraza nanašata vedno le na konkretne situacije, na materialne rezultate, na nadnormalno učinkovitost in uspešnost, da izraza pokrivata kategorijo družbeno odobravajočih fenomenov (prim. ibid.: 185). Praviloma sta mana in manu povezana z družbeno vplivnimi in pomembnimi osebami, nista pa jim inherentna. »Vse povpraševanja o Ding an Sich se je

57. Tako Firth: »Vse oceanske skupnosti nimajo skupnega koncepta mana« (Firth 1967: 174, 175).

58. Poleg že omenjenih ekvivalentnih poskusov prevodov, ki so po Firthovem mnenju nemogoči, navaja še prevode z besedami: sreča, resnica, električna napetost, čudodelna moč (prim. Firth 1967: 175-176).

izkazalo za jalovo.« (Firth 1967: 185). Tako Firth sklene, da so »vse konotacije mane kot izvzetega principa ... vse metafizične abstrakcije ... le plod antropološkega dela. Tikopijec je zadovoljen s konkretno deskripcijo rezultatov in aktivnosti ter na naravo teh aktivnosti ne gleda kot na intelektualni problem« (ibid.). Niti duhovi niti nadnaravna bitja mane nimajo po sebi (čeprav je to stališče Firth pozneje revidiral (prim. ibid.: 194) , lahko jo le kot mediji prenašajo na ljudi.

Končno Firth ugotovi, da je mana le skupni imenovalec, predpisan kategorijam, ki jih naša civilizacija običajno razločuje kot popolnoma nepovezane; kategorijam, ki predstavljajo materialne dogodke (lov, smrt, ozdravitev), osebne attribute poglavarjev, materializirano voljo in hotenje nadnaravnih bitij ter vrednostne sodbe s pozitivno konotacijo (prim. ibid.: 192-193).

Osnovni Firthov prispevek k teoriji mane je njegova izpostavitve nezmožnosti prevoda besede⁵⁹, saj mora pokrivanje predmetnosti izhajati iz konteksta rabe besede; to pa pomeni ne le, da je besedo potemtakem treba umestiti v druge vsaj primerljive kontekste, temveč mora njena raba izzvati tudi vsaj primerljivo predstavo. Te razprostranjene predstave pa po Firthovih ugotovitvah niso identične in na ravni pomena je torej nemogoče izoblikovati takšno teorijo o konceptih tipa mana, v kateri rezidualnih kategorij ne bi imeli za njen nepomemben ostanek.

Pomembno pa je tudi pripomniti, da Firthova kritika prejšnjih pristopov, ki so vztrajali pri splošni teoriji, izhajajoč iz specifičnega etnografsko omejenega gradiva, ne more temeljiti na prav takem gradivu. Splošna kritika na osnovi lokalnih podatkov je prav tako nemogoča, kot je na istih osnovah nemogoča splošna teorija o le-teh.

Firthovo prepričanje o znanstveni spornosti abstraktnega teoretiziranja in medkulturni neuniverzalnosti konceptov mana je delil tudi Hobgin.

Hobgin se je mane lotil na Salomonskih otokih in tamkajšnja izraza za mano, na Guadalcanalu nanama in na Malaiti mamana, eksplicitno enačil s Codringtonovim izrazom (prim. Hobgin 1936: 264). Na teh območjih Salomonskih otokov »domačini verujejo v obstoj treh različnih nadnaravnih bitij; obstajajo duhovi mrtvih, duhovi, ki se lahko inkarnirajo v podobi morskih psov in duhovi kač ... vse obvladuje moč, ki se jo da uporabiti v prid ljudem. Ta moč ima posebno ime – nanama« (Hobgin 1936: 244). Hobginove ugotovitve so naslednje: domačini verjamejo, da brez naklonjenosti naname nobeno njihovo delo ne bi bilo uspešno, in če je delo enega v enakih okoliščinah uspešnejše od dela drugega, je to zavoljo pomoči naname (prim. ibid.). Četudi se običajno reče, da tak človek ima oz. poseduje nanamo,

59. Več o pomembnosti neprevedljivega za našo razpravo v delu, ki obravnava zaumni verz.

domačini opozarjajo, da ta raba ni pravilna, da je nanama vedno nepersonalna, da »človek nima lastne moči, da se mora zanjo zateči k podpori duhov« (ibid.: 245). Nihče ne ve, kako nanama deluje, in to tudi ni predmet razmišljanja domačinov, ve pa se, kako si zagotoviti podporo duhov, da bo njihova nanama delovala njim v prid: z žrtvovanjem (prim. ibid.) in s shranjevanjem skalpov mrtvih sorodnikov (prim. ibid.: 249). Ve pa se tudi, v katerih okoliščinah človek ne more več računati na podporo naname: v primeru kršenja tabuja incesta in v primeru uboja sorodnika (prim. ibid.: 261). Žrtvovanje ima za domačine veliko praktično vrednost, saj jih opremi s samozavestjo in optimizmom, brez česar bi se sicer zelo neradi lotili kakšnega dela, prepričani, da jim ne bi uspelo (prim. ibid.: 251). Hobgin žrtvovanje na Salamonskih otokih označi kot religijski akt z magijskimi elementi. Sledeč Malinowskemu, magijo označi za rezultat konkretnih okoliščin, ne kot abstrakten koncept. Magija na Salomonskih otokih je naučena in hrani se v srcu. Skozi ponavljanje formul v obredu se magiji pridruži nanama. Srce »rabi kot 'zbiralnik' obeh, magije in naname« (ibid.: 254) in magija dobi svojo moč šele prek združitve z nanamo. Magija se prenaša iz roda v rod, njeni izvori nimajo mitološke utemeljitve, nikoli ni bila 'izumljena', pripada času kot takemu. Je brez začetka, brez konca, nevidna, razpoznavna le po učinkih (ali po izostanku zelenega učinka) in deluje le ob podpori naname (prim. ibid.: 263). Brez te podpore je magija neučinkovita in oseba, ki ji nanama ni naklonjena, se ne more več braniti pred magijskimi tehnikami tipa 'sorcery' (prim. ibid.: 259, 261). Magija je institucija, s katero je moč manipulirati z nanamo (prim. ibid.: 257). Mano Salomonskih otokov je moč prepoznati v mnogih zahodnih izrazih in konceptih; uspešnost (prim. ibid.: 244), socialni ugled (prim. ibid.: 246), vpliv (prim. ibid.: 251), sreča (prim. ibid.: 259), Božja previdnost (prim. ibid.: 265) itn. Praktično, kot to ugotavlja tudi Hobgin sam, se Salomonski otočani v kontekstih rabe besede mana ne razlikujejo od Codringtonovih domačinov z Bankovih otokov, kjer je mano prvi odkril, zato doda, da Codringtonov opis »ni toliko napačen, kot je pomanjkljiv. Nikjer jasno ne razlikuje med mano in magijo in s tem nekatere antropologe napelje k temu, da svojo teorijo o nastanku magije v celoti naslonijo na mano ... toda mana je popolnoma nadnaravna in ne glede na lingvistične rabe njen sedež nikoli ni človek. Na drugi strani pa magija izven človeka nima nobene eksistence« (ibid.: 268). Isto velja za posplošitve v teorijah religije: »Obstajajo družbe, v katerih ni moč odkriti nobene ideje, ki bi bila primerljiva z mano, razen če podatke zelo priredimo. Mana ni univerzalna in na njej graditi splošno teorijo religije ni le zavajajoče, ampak povsem napačno« (ibid.: 274). Za Hobgina je mana torej konkreten, pragmatičen element pojasnjevanja realnosti, ne abstraktna, filozofska teorija, v kateri bi ta realnost bila utemeljena.

kritike

Iz tega Hobginovega sklepa izhaja Keesing, ki meni, da antropologi za predmete svojega preučevanja iz tujih kultur jemljejo le najbolj eksotične elemente in da se jim zdi nujno tem elementom dati kar najbolj eksotično razlago, pa če je taka razlaga v skladu z dejstvi ali pa ne (prim. Keesing 1989: 469). Tako v zvezi z mano zapiše: »Mana kot neviden medij moči je izum Evropejcev, ki so iz lastnih predstav in metafor moči ... izumili metafiziko, ki naj bi izhajala iz oceanskih ljudstev« (Keesing 1984: 148). Tako v primitivnih družbah mana pomeni »kvaliteto učinkovitosti ali uspeha ... in ne univerzalni medij tega« (ibid.: 150). Mnogo bolj kot na nadnaravno (bodisi religijsko bodisi magijsko) se po Keesingovem mnenju mana nanaša na socialne nivoje realnosti, na povsem profane stvari, »je utemeljena v socialnem sistemu, ne v filozofiji« (ibid.: 153): označuje avtoriteto (prim. ibid.: 147), politično hierarhijo in svetost poglavarjev (prim. ibid.: 137), socialni status (pridobljen bodisi z nadpovprečno uspešnostjo bodisi z mestom v genealogiji; prim. ibid.: 151) itn. Najbolj jasna referenca mane na nadnaravno dimenzijo so tajni religijski kulti, pa še v tem primeru mana označuje moč, ki izhaja iz skrivnostnosti o nekih pozitivnih znanjih, ki so v ekskluzivni posesti takih kultov (prim. ibid.: 153). Keesing vztraja, da antropologi od Codringtona naprej (razen Firtha, Hobgina in njega) »ponavljajo njegove napake prevoda besede⁶⁰. Mana je stanje, ni 'stvar'« (ibid.:

60. Keesingov članek, ki ga povzemamo na tem mestu (Keesing 1984), je do danes zadnji izmed antropoloških besedil, ki se izdatno ukvarjajo s koncepti tipa mana, in je hkrati najbolj izčrpen v navajanju (po Keesingovem mnenju napačnih) prevodov lokalnih različic besede mana. Ti prevodi, ki v glavnem temeljijo na slovarskih virih, so: na Salomonskih otokih pri Toabaitih mamana pomeni biti iskren, pravi, izpolnjen, biti uspešen, vsebovati duhovno ali magijsko moč, veličavnost, uspešnost, moč, podeljena od prednikov; na otoku Lau mamana pomeni biti uspešen, srečen, dobrega zdravja, biti iskren, pravi, izpolnjen, biti duhovno ali magijsko močan, imeti duhovno ali magijsko moč, (od) duhov, dati moč; pri Baeguih mamana pomeni svet (holy), pravi, učinkovit, moč, biti dobrega zdravja, biti dobre sreče, uspeh, resnica; pri Fatalekih mamana pomeni avtentičnost, pristinost; iz jezika kwaio besedo nanama prevajajo z biti učinkovit, izpolnjen, potrjen, realiziran, (od) prednikov, podpora, (za)ščititi, dati moč; pri Areakih nanama pomeni biti močan, mogočen (v metafizičnem smislu), dati moč, (imeti) nadnaravno moč; pri Saaih nanama pomeni biti močan, dati moč nečemu. Od Novih Hbridov do Polinezije: pri Longguih nanama pomeni biti močan, (dati) moč; otok Gela – mana biti uspešen, (od) nadnaravne sile, pridobljen s čaranjem, molitev, (spolni) odnos s prednikom ali duhom, postaviti na pravo mesto, moč, avtoriteta, uspeh; na Bankovih otokih Keesing povzema Codringtona; na otoku Fidži mana pomeni uspešnost, delati čudesa, znak (omen), čudež, tako naj bo; pri Mokilesih manaman pomeni nadnaravno moč, zmožnost 'delati' magijo brez pripomočkov; pri Ponapeanih je manaman magijsko, skrivnostno, nadnaravno, uradno, biti uspešen, čudež, avtoriteta; Puluwat – mamaman pomeni (imeti) božansko, nadnaravno, čudežno moč; na Marshallovih otokih monmon pomeni ineti nadnaravne moči; pri Turkesih mana pomeni (imeti) božansko, nadnaravno, magijsko moč, ki ne pripada znanju; pri Yapesih mangiing pomeni učinkovit, mogočen, (od) zdravila. Na področju Polinezije:

137). Nadalje vztraja, da so iz popolnoma nefilozofskega elementa, katerega izvor je iskati v instituciji lova na glave (prim. *ibid.*: 148), antropologi naredili metafizično »konceptualno čorbo« (*ibid.*: 137). Stanje mana »je stanje uspešnosti, resnice, moči, častnosti, sreče, realizacije – je abstraktno stanje ali kvaliteta, ne pa nevidna duhovna substanca ali medij« (*ibid.*: 138). Kar je v primitivnih družbah mana, je v modernih amen (prim. *ibid.*: 140).

Prispevek dveh ameriških antropologov, Sapira in Lintona, je variacije na temo mana dodatno zapletel. Sapir je verovanja v kozmične moči (mano) označil kot poglobitni tip religijskih verovanj⁶¹ (prim. Sapir 1958: 349), ki racionalizira ozadje religijskega vedenja. Verovanje v mano kot v »razpršene, neindividualizirane moči« (*ibid.*: 353) je verovanje v misteriozno moč, s katero je prežet ves svet. Lahko je koncentrirana v določenih predmetih ali pa se nahaja v posesti duhov, živali ali božanstev. »Če hoče človek izpolniti svoje želje, si mora pridobiti nekaj te moči« (*ibid.*). Ta nematerializirana moč se ponavadi pojavlja v čudnih oblikah in je »zaznana po prisotnosti radiacije, ki izvira iz zemlje, na kateri so pred prihodom človeka ... bila naseljena sveta bitja« (*ibid.*). Ta radiacija je tudi vir zdravilne moči. Vdor te moči v človeka se običajno zgodi med spanjem, bolezenskimi stanji, med osamitvijo in kontemplacijo ter jo praviloma posredujejo predniki.

Linton je na polinezijskem primeru potrdil Durkheimovo označbo mane kot totemskega principa. Vsak klan je individualiziran z lastno, lokalno različico mane in s tem z različnim odnosom do klanskih tabujev. Zato se tisti, ki klanu ne pripadajo in torej »njihovega vedenja ne usmerja lokalna mana, lahko brez nevarnosti zase in druge dotikajo kraljevskih oseb in njenih predmetov« (Linton 1961: 186).

V Polineziji je vsaka naslednja generacija boljša v mani, kar se kaže tudi v tem, da poglavar takoj po rojstvu svojega naslednika izgubi vodilni status in »vlada kot regent, dokler njegov sin ali hči nista dovolj stara za prevzem funkcije« (*ibid.*). Mana je torej dedna in zato imajo določene predpisane zakonske zveze, sklenjene znotraj socialno prestižne skupine, dvojno mero mane. »Nemogoče je razumeti polinezijsko politično organizacijo

v jeziku tonga mana pomeni nadnaraven, nadčloveški, čudežen, spremljan z nadnaravnim, začarati, povzročiti nekaj nekomu, čudež, nadnaravni dogodek, grom; pri Niueih mana pomeni mogočen, moč, avtoriteta, čudež; na Samoi mana pomeni moč (božanstev ali ljudi), nadnaravna moč, poseg nadnaravnega; pri Tikopijcih Keesing povzema Firtha; na Hawajih mana pomeni (božansko) močan, mogočen, vpliven, nadnaravna moč, sila; na Tahitiju mana pomeni močan, imeti vpliv; pri Maorih mana pomeni učinkovit, (od) avtoritete, imeti moč ali vpliv, nadzor, prestiž itn. (prim. Keesing 1984: 140-147).

61. Druga dva tipa sta: verovanje v bogove in verovanje v duhove (animizem), ki ga je Sapir označil kot »kritično nezadosten temelj Tylorjeve vsesplošne teorije religije« (Sapir 1958: 349, 352).

brez razmisleka o dveh osnovnih konceptih socialne stratifikacije: mani in tabuju« (ibid.: 189).

Linton svoj prevod oz. bolj razlago mane poda z izrazi »moč izpolnitve, izvršitve« (ibid.). Tako je vsaka stvar ali oseba, ki je sposobna več, kot je običajno, na ta način pokazala, da ima mano.

Tudi Linton ugotavlja, da je mani podoben koncept mogoče najti na mnogih etnografskih območjih, a ne tako temeljito sistematiziranega kot v Polineziji. Tu je mana razvita v logično-filozofski koncept, ki vse manifestacije superiornega zvede na isti skupni imenovalec (prim. ibid.). Mana je popolnoma brez duše in je brezčutna. Je od nekdanj in vedno je na voljo. Lahko jo primerjamo z radijskimi valovi. Stvari in ljudje, ki jo manifestirajo, pa so primerljivi z radijskimi sprejemniki. »Božanstva in duhovi, kot tudi človeška bitja, imajo posebne sposobnosti, ker so zmožni sprejemati in koncentrirati mano... Mana je zelo kužna in vsak stik s posameznikom ali objektom z večjo mano je za druge z manjšo mano nevaren« (ibid.: 189-190).

Linton izpostavi še eno razliko, ki onemogoča generalizacijo pojavov tipa mana. V Polineziji in Severni Ameriki sta ta dva koncepta nezdružljivo samosvoja že v osnovi, saj ju ločuje »razlika v drži /attitude/« (ibid.) do tistega, čemur mi rečemo nadnaravno. Ameriški Indijanci prisotnost te vrste moči spoznajo po subjektivni zaznavi, ki je posledica t. i. religijske zone. Polinezijci takih subjektivnih zaznav za mano nimajo. Njena prisotnost je nezaznavna, dokler niso vidni učinki, »kot ne moremo vedeti, ali je skozi žico napeljan električni tok, dokler tega ne preverimo« (ibid.: 190). Iz tega razloga so stvari in mesta z mano nevarna in jih je treba označiti. Zato je povsod v Polineziji moč najti tabu znake, ki opozarjajo, da je to mesto sveto.

Iz podobnega koncepta moči, kot so polinezijska mana in različice tega tipa na drugih območjih, izvira južnoazijska institucija lova na glave (prim. ibid.: 216). »Vsak posameznik in vsaka skupnost poseduje določeno količino duhovne moči, ki jo je moč pridobiti zase z uspešnim vojskovanjem, s shranjevanjem glav ali skalpov ubitih« (ibid.).

Tudi brez upoštevanja Firthove zabeleške s polinezijske Tikopije, da se, ko mano bogovi odpošljejo človeku, »mana nastani vrh človekove glave« (Firth 1967: 191; prim. tudi Keesing 1989: 461), in Hobginove opazke s Salomonovih otokov, da si je mano moč kopičiti s kopičenjem skalpov mrtvih sorodnikov (prim. Hobgin 1936), je dovolj razvidna asociacija med zbiranjem mane vrh glave in institucijo lova na glave, iz katere naj bi bil po mnenju mnogih avtorjev izpeljan potlač. In veljalo bi si bolj natančno ogledati še to institucijo, ki je pri antropologih vzbujala toliko začudenja in teoretskih borb.

III.3. POTLAČ

V literaturo je termin potlač na primeru plemena Indijancev Kwakiutl iz severozahodne Amerike uvedel Boas in ga označil za »distribucijo posesti ... s poglavitim principom obrestne naložbe« (Boas 1953: 330).⁶² Predmeti distribucije, pa tudi uničevanja, so v glavnem odeje in bakreni krožniki, ki simbolizirajo bogastvo. Več kot je predmetov, ki jih je posameznik sposoben (in pripravljen) razdeliti ali uničiti na potlaču, in več kot je potlačev, ki jih priredi, višji socialni status in ugled uživa. »Radodarnost je med primitivnimi ljudstvi nujen atribut moči...« (Sahlins 1972: 132).

Edini način, da se stvari, pridobljene v gosteh, povrnejo, je uprizoriti še en potlač, ki mora po vrednosti razdeljene posesti ali darov vsaj recipročno odgovarjati prejšnjemu. Vendar pri potlaču ne gre le za to, da se povrne dolg kot tak, ampak predvsem za ponovitev in preseganje samega presežka daru iz predhodnih potlačev (prim. Žižek 1996a: 129), za čisti prestiž zaradi prestiža samega. Če gostitelju v tem ne uspe, njegov status in ugled močno padeta.

Kot pri kuli tudi pri Kwakiutlih bolj ali manj vsak posameznik sodeluje pri medplemenskih potlačih in vsak od njih ima kot goste ali gostitelje omejeno število posameznikov istega socialnega ranga. In kot pri prestacijah tipa dar je dobljene predmete nujno sprejeti, oddati in vrniti. Običajno, ni pa nujno, se potlač priredi ob pomembnih dogodkih v človekovem življenju, ob rojstvu, iniciaciji, sklepu zakonske zveze itn.; »zaznamuje aktivnosti ob menjavi statusa« (Barnouw 1982: 77).

Najpogosteje so rivali pri potlaču poglavarji dveh ali več klanov. Nezmožnost enega prispevati enak delež, kot so ga drugi, potegne za seboj razvrednotenje ugleda celotnega klana. »Rivali se bojujejo le s posestjo...« (Boas 1953: 333; prim. tudi Benedict 1968: 136). Najboljši udeleženec potlača je tisti, ki mu uspe razdeliti ali uničiti toliko darov, da mu jih ne morejo vrniti.

Linton je poreklo potlača iskal v »ceremoniji, prirejeni za pridobitev delovne sile, ob priložnostih ... gradnje velikih hiš in totemskih polov.⁶³ Kasneje naj bi se razvil v obliko tekmovanja in sredstva za doseganje statusa skupin v plemenski in posameznikov v klanski hierarhiji. Potlač je odpravil medvaško rivalstvo in je rabil kot nadomestilo za vojno« (Linton 1961: 631).

Družbeni prestiž osebe ali skupine ni dan in trajen. »Edini način za doseg moči in prestiža je uprizoriti potlač« (ibid.: 628). Linton je, skladno

62. Za še en opis potlača pri istem plemenu glej Benedict 1968: 133-152.

63. Boas je gradnjo totemskih polov in večjih zgradb razumel le kot eno od priložnosti za uprizoritev potlača (prim. Boas 1953: 339; prim. tudi Barnow 1982: 77). Za opis enega tovrstnih potlačev glej Garfield 1955: 221-225.

z Boasovo in lastno evidenco, definiral potlač kot »kompetitivno gostijo /feast/ elaboriranega značaja, v kateri se bogastvo ceremonialno razstavlja, razdeljuje in pogosto uničuje s simbolnim pomenom pozornost vzbujajočega trošenja« (ibid.). Predmeti potlača so izven svojega kroga obredne distribucije skoraj ničvredni. Lahko pa vršijo pomembno vlogo kot dota ali možitveno darilo sorodnikov.

Mauss (katerega definicijo potlača smo že predstavili) je na podlagi evidence Indijancev Činuk potlač prevedel kot »hraniti /to feed/, trošiti« (Mauss 1982a: 17); iz jezika Indijancev Haida pa kot »ubiti bogastvo« (ibid.: 18). Potlač je obredno-razsipniški po načelu vračanja v večji meri s ciljem »vzpostaviti hierarhijo med rivali« (ibid.). V vseh prestacijah tipa potlač se srečujemo z dvema osnovnima elementoma: »dostojanstvo, ugled in mana, ki jih nosi bogastvo, in absolutna obveza vračanja darov pod grožnjo izgube te mane, te avtoritete ... in izvora bogastva, ki ga predstavlja ta avtoriteta sama« (ibid.: 22-23).

In kam nas je vse doslej povedano pripeljalo? Kje je skupni imenovalec mane, dara, kule in potlača? Tako v relacijo kot v logičen krog te fenomenološke tipe povežejo njihove osnovne skupne podmene: recipročnost, premestitev sovražnosti in nenevarno sproščanje socialnih napetosti ter definiranje socialnih statusov in korespondenčnih vlog. In kje je spet skupni imenovalec teh podmen? Tvorijo okvir za kontinuiteto in prediktibilnost, h kateri prispevajo; taisto kontinuiteto in prediktibilnost, ki je bila na delu pri trojici magija, religija, znanost, ki tvori osnovne premise reda.

III.4. ZAKLJUČKI ANTROPOLOŠKEGA PRISTOPA K MANI

S tem, da smo mano povezali s kontekstom, v katerega je vpeta, in prikazali, kako ta kontekst vzdržuje socialno stabilnost, pa je opravljena šele slaba polovica naloge. Vemo, kaj ideje tipa mana v določenih družbah pomenijo, na kaj se vežejo in kako učinkujejo, nismo pa še prišli do njenih pravil. Toda predpostavimo, da ima Tylor prav; če so pravila nekje, potem morajo biti povsod.

Cassirer je mano štel za elementarno mitsko idejo, za njeno primarno obliko. Mana se praviloma pojavlja na mestih »nezmožne ostre ločitve med fizičnim in psihičnim, med duhovno-osebnim in neosebnim« (Cassirer 1985: 86; prim. tudi ibid.: 156) in zaznamuje to fluidnost, kar onemogoča predmetno opazovanje. Predstavlja le vtis, okus, »poudarek, ki ga daje mitsko-magijska zavest« (ibid.: 87). Tako mana s svojim pandanom tabujem ne more sprožati tako kompleksnih institucij, kakršna je religija (kakor so mislili npr. Marett in mnogi drugi). Isto velja za kategorijo svetega. Mana

le ureja kavzalni odnos in »totaliteta kavzalnih odnosov tvori empirično realnost« (Cassirer 1957: 69). Prototip te empirične realnosti, »življenje samo ... kaže predanimistični značaj ... in se izgublja v reprezentacijah ... neosebne, splošne moči« (ibid.: 71).

Dilemo, ali mana predstavlja vse ali nič, ali morda kar oboje, je znotraj antropologije poskušal razrešiti strukturalizem Lévi-Straussa. »O čemer ne moremo razpravljati, o tem bi morali molčati« (Wittgenstein 1960: 189). Zadnji stavek Wittgensteinovega *Logično-filozofskega traktata* je konsistenten z v njem predstavljeno teorijo logičnega pozitivizma, ki se od strukturalizma loči v osnovni premisi. Logični pozitivizem trdi, da filozofija ne more predstavljati teorije, temveč le realnost. Strukturalizem pa izhaja iz obratne predpostavke – realnost (empiričnost) je le teorija, ki mora biti filozofska.

Poleg Durkheima in Maussa je tretji člen 'francoske zveze', Lévi-Strauss (za katerega se danes v antropoloških krogih govori, da je edini antropolog, ki je zaslovel s teorijo in ne s seksualnimi škandali kot npr. M. Mead in B. Malinowski), Maussov sklep analize hau vzela za svoje izhodišče. »Hau je tako kot mana le subjektivni izraz zahtev po neki neopaženi totaliteti...« (Lévi-Strauss 1982: 52). Pojem mane pripada kategoriji misli, ne kategoriji realnosti. Kavzalnost realnosti ne poveže intervenca mane, temveč »neka globlja raven misli« (ibid.: 53), simbolna misel. Predmetnost je obstajala pred njeno zaznavo, ki je kontinuiranega značaja, in preden se je zaznavi te predmetnosti pridružil jezikovni izraz. Pomen pa ima značaj diskontinuitete. Ko je univerzum dobil pomen, nam ni bil nič bolj znan. To nadalje pomeni, da sta se »kategoriji označevalca in označenca vzpostavili hkrati in vzajemno kot dve komplementarni celoti ... toda spoznanje kot intelektualni proces poistovetenja določenih aspektov označevalca na eni in označenca na drugi strani ... njuna nujna komplementarnost, je napredovala zelo počasi.« (ibid.: 54).

Izven tega pa obstajajo tudi stvari, ki se kažejo kot presežek pomena. Kaj storiti s presežkom pomena, s presežkom označenca? Po zakonih simbolne misli »se porazdeljuje med že znane zaključene pomenske strukture« (ibid.: 55), med že učvrščene komplementarne odnose označevalca in označenca, znake. »Mislimo, da pojmi tipa mana, pa naj si bodo še tako različni, ko jih opazujemo v njihovi najsplošnejši funkciji (ki se ... ne izgubi v naši mentaliteti in naši obliki družbe), predstavljajo prav ta plavajoči označevalec, ki je pogoj vsake končne misli ... čeprav ga je znanstveno spoznanje zmožno, če že ne izčrpati, pa vsaj deloma disciplinirati« (Lévi-Strauss 1982: 56).

Kot smo videli, je mana lahko vse: moč in akcija, kvaliteta in stanje, predstavlja abstraktno in konkretno. »Ali ni temu tako, ker hkrati ni nič od vsega tega, temveč je enostavna oblika, ali točneje, simbol v čistem stanju

Antropol.
dilema
iz predst. m.

DOVO BUCARSTO - I - V - E - L

M. M.

in tako primerna za opis kakršnekoli simbolne vsebine ... je preprosto ničta simbolna vrednost...« (ibid.).⁶⁴ Ta ničta simbolna vrednost je »primerljiva z lingvističnim pojmom ničti fonem, ki nasprotuje vsem drugim fonemom ... s tem da nima nikakršne diferencialne odlike, niti neke stalne fonetične vrednosti. Posebna funkcija nultega fonema je v tem, da je nasprotje odsotnosti fonema« (ibid.: 57), predstavlja zgolj ničto stopnjo opozicije.⁶⁵ Oblike tipa mana so »oblike tipa nič ... nimajo nobene notranje lastnosti, razen te, da prispevajo pogoje, predhodne obstoju družbenega sistema, od katerega so odvisne, in s svojo prisotnostjo, ki sama po sebi nima pomena, dopuščajo vzpostavljanje sistema kot totalitete« (Lévi-Strauss 1989: 159).

»Mana, ničti označevalec, je vpis subjekta v sistem. Je označevalec tistega kraja v sistemu, od koder je sistem videti cel, popoln, zapolnjen in 'totalen'. 'Subjektivna predstava', ki stori, da je družbeno dejstvo totalno, je predstava totalnosti s tega subjektivnega kraja, ki je del družbenega dejstva samega; točka ali kraj, od koder je dejstvo videti totalno, sta vpisana v to dejstvo samo – z ničtim označevalcem; ta pogoj za možnost videza totalnosti, ki dejstvo 'dejansko' totalizira, je 'njegov mana'« (Močnik 1996: 287)⁶⁶. Kot tako je delovanje označevalca mane identično delovanju magije: »... maši luknje, vzpostavlja enoten horizont 'razumljivosti', interpretabilnosti« (Močnik 1996: 295). Skrivnost mane je skrivnost celote. (prim. Kosovel 1993: 61).

64. O ničti stopnji simbolizacije bo več govora v nadaljevanju.

65. Barthes o ničti stopnji opozicije govori v povezavi s privatnimi distinktivnimi opozicijami, kjer ničelna stopnja opozicije zadeva nezaznamovani člen (prim. Barthes 1990: 189-190). Lotmanu pa nerealizirani element predstavlja isto realen člen kot realizirani element (prim. Lotman 1970: 145). V ničelni stopnji opozicije pride do izraza razlika, ne samo kot razlika do nečesa (prisotnega), ampak tudi do ničesar (do odsotnosti same). Gre za pozitivacijo odsotnosti. Ta logika je zelo podrobno razvita v teoretski psihoanalizi. Predvsem gre tu za Lacanov spis o logičnem času, kjer trije zaporniki rešujejo uganko, ki je logično rešljiva le ob upoštevanju poteze, ki se ne zgodi (prim. Lacan 1994), in pa v logiki detektivskega romana, kjer detektiv reši primer le, če ob vseh prisotnih sledih tudi »že samo odsotnost sledi uzre kot sled ... v sami odsotnosti vidi prisotnost te odsotnosti« (Žižek, Močnik 1982: 329). Pojavi take vrste »pričajo o moči vsakega sistema znakov, ki tako dela pomen iz 'niča'« (Rotar 1973: 273), in postavljajo na laž modrost, da iz nič ni nič. Da to res velja za vsak sistem, pričajo primeri iz povsem 'drugih svetov': npr. iz kvantne fizike (prim. Hawking 1994), ki v odkritju črnih lukenj »spregovorijo jezik heglovske dialektike« (Žižek 1994b: 207), ali ko v teoriji o nastanku vesolja skozi Einsteinovo formulo $E = mc^2$ (ki kaže sorazmernost med snovjo in energijo, ki jo vsebuje prazen prostor) zapiše: »vse je nastalo iz niča!« (Casti 1994: 193).

66. K tej Močnikovi argumentaciji se bomo vrnili v poglavju o logiki označevalca, posebej na mestu, kjer bo govora o serijah označevalca in označenca in o objektu, ki ju preči.

III.5. KRITIKA IN SKLEP

Vse, kar obstaja, in vsako izjavljanje o tem obstoju nosi s seboj mano, neubesedljiv, nepredstavljen presežek pomena, ki je konstitutiven za vzpostavitev vzajemnosti členov označevalske verige, strukture strukture, za tvorjenje znaka kot enotnosti označenca in označevalca. Najprecizneje je tako opredeliti mano kot vedno dano možnost označevalca več, s čimer seveda obsodimo vsakršno analizo mane na vedno neskončno (nedokončano) analizo. Hrbtna stran ireduktibilnosti mane je ireduktibilnost resnice, nezmožnost polnega pomena. Absolutna refleksija ni mogoča, saj točka, iz katere govorimo, nikoli ne sovпада s točko našega izrekanja. Ali po Heglovo: ni nevtralne občosti. Ali po Kantovo: o vsem ne boš govoril. Metagovorica kot obča resnica jezika je nezmožna. Vsak jezik dopušča refleksivna nakazovanja o neizrečenem. Ni prostora neizgovorjenega, od koder se podeljuje pravi pomen.

Dodatni, prazni označevalec mana je točka nesmisla, ki podeli polju smisla njegovo konsistenco; ga prešije⁶⁷. »Šiv ... je odnos manka do strukture« (A. Miller 1981: 262). Brez točke nesmisla, ki je mitska, brez samonanašajoče se točke iracionalne avtoritete, se pomensko polje nekega znaka ne bi stabiliziralo in pomenjalo.⁶⁸ Realizacija je možna le v omejevanju. Ima status diskontinuitete, ki je posledica vdora simbolnega (prim. Žižek 1980; Žižek 1985; Žižek 1988). Od tu Saussurjeva trditev, da je bistvo komunikacije nesporazum, Jakobsonova poetična funkcija, Freudove sanje in nezavedni spodrsliji, Lévi-Straussove umetnosti in miti, Lacanov objekt a, objekt-razlog želje.

Mana je pogoj delovanja simbolne misli, ne ostanek učinka empiričnosti, in ne, kot je mislil Lévi-Strauss, učinek smisla, ampak samo evocira njegovo odsotnost. »Nanos-na-nič s svojo predhodnostjo šele omogoča nanos-na-nekaj« (Žižek 1980: 196). Nadalje, med željo izrekanja in izrekanjem samim je vedno nek razkorak, kar omogoča drsenje označenca pod označevalec, njun zasuk in vedno novo kombinacijo enkratnih prešitij – razlog prepletanja metafore in metonimije, sinhronije in diahronije, nezavednega in zgodovine – vzpostavitev strukturne mreže, tudi pomenske (prim. Žižek 1980, Žižek 1983, prim. tudi: Leach 1982a). »Znanstveno

67. Točka prešitja je samonanašajoča se funkcija, prazno mesto pomena, označevalec brez označenca, ki prešije označevalsko verigo, poenostavljeno povedano, je ime za tisti 'nič', brez katerega bi tudi vsi ostali označevalci v verigi bili brez imena, 'nič'. Mesto ničtega pomena je v relaciji z vsemi ostalimi mesti ne samo integrirano, ampak je tudi integrirajoče in je hkrati Gospodar, ki določa, na kateri strani prečke označevalec/ označeno se bodo znašla ostala mesta (prim. Lacan 1994; Žižek (ur.) 1985).

68. Kot to zgoščeno zapiše Žižek: »Smisel = pomen + nesmisel« (Žižek 1995: 16).

spoznanje omeji delovanje lebdečega označevalca z enoznačnostjo in nemetaforičnostjo svojih izjav, skuša reči to, kar reče in nič več, zahteva, naj označevalec, ki se ga poslužuje, reče označenca in naj se med njiju ne prikrade 'mana', ki prispeva k temu, da označenca rečemo metaforično.« (Žižek 1972: 16). Mana je višek, ki ga proizvede vsako govorno dejanje, ne samo poetično⁶⁹, tudi znanstveno. Če bi znanstvenemu spoznanju uspelo popolnoma disciplinirati ta dodatni obrok označevalca, bi bila popolna avto-refleksija mogoča. To bi pomenilo popolno spoznanje univerzuma (v filozofski formuli duh je kost), istovetnost subjekta s samim sabo (hkrati pa ga prav ta neistovetnost v osnovi konstituira kot subjekt), padec Besede v Stvar in reintergacijo Kulture in Narave (prim. Simonis 1968). Mana ponazorja, da vse, kar obstaja, so razlike, kakor in kot so strukturirane preko jezika: »Pomen zraste šele iz razlikovanja, opozicij, tj. artikulacije označevalca ... mana so sami prepadi med diskretnimi enotami označevalca. Smisel je učinek razpok, ki ločijo elemente označevalca, ne pa teh elementov samih« (Žižek 1972: 17).

Mana predstavlja izraz, ki označuje vse, kar se nahaja izven pomena, kar uide razlagi na podlagi spoznanja, kar je na daru in objektu nezvedljivega na njegovo uporabno vrednost. V tem smislu označuje vse elemente nereda, diskontinuitete, neprediktibilnosti in s tem postavi mejo, do kam red sega in od kod naprej ga ni več. Omejuje ga kot njegov imanentni skupni imenovalec protipomenov in mu s tem dodeli mesto, še več, vzpostavlja ga za nazaj. »Univerzum je bil poln pomena, preden se je vedelo, kaj pomeni« (Lévi-Strauss 1982: 54). Lahko pa seveda navedemo tudi Freudovo formulacijo istega hermenevtičnega kroga; iščeš, ker si me že našel (prim. Freud 1995).

Zakaj je torej Lévi-Straussu spodletelo v analizi mane? Najprej zato, ker mu, vztrajajoč pri komplementarnosti označevalca in označenca, mana predstavlja zgolj mašilo za empirično odsotnost pomena (v nekem smislu rabi kot premostitveni dar pri Maussu) in s tem zapade 'metafiziki prisotnosti' (prim. Žižek 1980). In potem še zaradi manka slehernega nanašanja na subjekt in na njegov korelativni manko – željo; »za smisel je nujno potrebno, da v označevalni verigi odmeva Želja subjekta ... strukturalizem le izpostavi čisto 'formalno-racionalno' strukturo, ne premisli prav želje subjekta«⁷⁰ (Žižek 1972: 18). Čisti formalizem (kot pravi Barthes, ena izmed dveh opcij stukturalizma), izpeljan dosledno, nas privede do prazne

69. Teza o mani kot osnovi poetičnosti bo razvita v nadaljevanju.

70. Nujnost želje za gibanje označevalne verige bo razložena kasneje. Za zdaj le ta ilustracija: »Označevalec želje je tisti označevalec, ki v označevalni verigi manjka, tako da moramo reči, da označevalca želje ni – ali da željo zastopa označevalna veriga (v sami svoji nedopolnjenosti)« (Močnik 1981: 65).

abstrakcije, ki ne pojasnjuje nič več konkretnega in s tem praktično uniči lastni predmet.⁷¹ Ali kot ta Lévi-Straussovski absurd formulira Munz: »Njegova metoda je pomen« (Munz 1973: 12). Formalizacija je identični postopek kot »redukcija mana ... zabris lastne filozofske dimenzije: nemogoča točka, ko pozitivna znanost ne potrebuje več filozofske utemeljitve, marveč sama sovпада z njo« (Žižek 1972: 18).

Drugo mesto, kjer je Lévi-Straussu spodletelo, je v prepoznavanju mane kot ničtega simbola. Mana, ki sama ne nosi pomena, ki deluje kot zgolj zaznamovanje prisotnosti (empiričnosti) pomena, pomeni opredeliti mano na istem nivoju – v empiričnosti⁷²; »status Mane ... Claude Lévi-Strauss je v komentarju Maussa v tem nedvomno hotel prepoznati učinek ničelnega simbola. Nam pa se prej zdi, da imamo opraviti z označevalcem manka tega ničelnega simbola« (Lacan 1994: 297), torej s svojim lastnim mankom, na kratko – s falosom. Nesmisel ni preprosta odsotnost smisla. Preden vemo, da univerzum nekaj pomeni, vemo, da obljublja sebe kot smisel, predstavlja obljubo pomena, torej predstavlja predpogoj samemu iskanju smisla. Nesmisel »je dejstvo, da je to, da ima vse smisel, le kot obljuba sebe, kot svoje lastno izostajanje, ki nas prav zato, ker je označevalec manka tega ničelnega simbola prisotnosti smisla, 'žene' k vselej novim označevalnim verigam, da bi zapolnili brezno tega manka« (Žižek 1972a: 88). Mana ne označuje tega, česar se lahko nadejamo spoznati, ni nujna zgolj zaradi empirične omejenosti slehernega človekovega spoznanja; skratka, ni zunanja meja označevalne verige, temveč njen notranji rob (prim. Žižek 1980: 131-135). »Mana je luknja, odsotnost pomena kot pogoj njegovega (vselej prepoznega, naknadnega) 'presežka', ne pa zamenje njegove prisotnosti« (ibid.: 196).

Na tem mestu lahko zelo na kratko povzamemo osnovno razliko v Lévi-Straussovi in Lacanovi konceptualizaciji mane: medtem ko je za Lévi-Straussa mana učinek empiričnega, torej učinek smisla, Lacanu predstavlja pogoj simbolnega, pogoj smisla.

Funkcija pojmov tipa mana, kot se nam kaže v tem kontekstu, je vzpostavitev simbolnega polja (Dругega), natančneje roba njegove strukture. Seveda se takoj pojavi problem, ki ga je Lacan imenoval ni Druga od

71. Na to dejstvo opozarja že Propp (1982), ko pravi, da preden ne uporabimo formalistične metode klasifikacije ob množtvu pravljic ne moremo ugotoviti, kaj imajo pravljice skupnega, ko pa vse zvedemo na različice formalnega modela, ne vemo več, po čem se razlikujejo. Dobimo neko metapравljico variant, klasifikacij in transformacij, v katerem ni več pravljice-govorečega subjekta, vsekakor pa zgubimo sleherno pravljичnost.

72. Ta dva nivoja odsotnosti je moč enostavno ponazoriti z Millerjevo opredelitvijo resnice; »obstajata dve vrsti resničnega: eno, ki je nasprotje lažnosti, in drugo, ki nevtravno drži pokonci tako resnično kot neresnično« (Miller 1993: 31).

D drugega (prim. Lacan 1994), kar pomeni natančno to, da ni metagovorice, neke zunajjezikovne realnosti.⁷³ Metagovorica kot obča resnica jezika ima dve epistemološki meji: najprej gre za nezmožnost razmejitve mesta izjave od mesta izjavljanja, pa še za identifikacijo resnice kot v sebi ne-cele.

Avtoriteta simbolnega nima poroka zunaj sebe. Ni empiričnih in racionalnih, netavtoloških razlogov za njegovo spoštovanje. Edini varuh reda mane je njen stalni spremljevalec tabu. Tisto, kar si želimo, je mana. Tisti, ki si ga želimo (objekt-razlog želje), ima mano. Tisto, kar nam to željo prepove, je tabu. Večja ko je želja, večja je prepoved – večja, ko je mana, večji je tabu.

In na tem mestu se stvari z mano prevzaprav šele dobro zapletejo.

73. Tisti hip, ko nastopi govorica, je predsimbolna 'realnost' nedostopna (govorica je hkrati oboje – pogoj spoznanja in njegova neprestopljiva meja). Še več, storiti je treba še en, kot temu paravi Žižek, 'obrat vijaka'; »te 'realnosti' ni najti tam, kjer se jo ponavadi išče: v 'trdni', nam vsem domači, 'vnanji realnosti' ... sled te 'realnosti' je edinole 'pravi objekt želje', a, kot nezvedljiv na katerokoli bivajočo 'realnost'« (Žižek 1980 : 193).

IV. TABU

»A missionary blamed his African flock for walking around with no clothes on. 'And what about yourself?' they pointed to his visage, 'are you not, too, somewhere naked?'. 'Well but that is my face'. 'Yet in us' retorted the natives, 'everywhere it is face'.«

Roman Jakobson

Tabu (tudi tapu) je polinezijski koncept.⁷⁴ Prvi je o njem kot o običaju tamkajšnjih prebivalcev poročal kapitan Cook leta 1777. Prvi zapis besede se pojavi leta 1781 v Cookovem poročilu s pacifiških popotovanj. Tabu je prevedel kot posvečeno, nedotakljivo (prim. Firth 1964: 714). Sedma izdaja *Encyclopedie Britanice* iz leta 1842 tabu prepozna kot polinezijski fenomen in še vedno navaja le Cookovo označbo (prim. Henson 1971: 19), čeprav so na istem etnografskem območju zapažanja tega fenomena prevajali kot »prepovedano⁷⁵ ali sveto stvar« (Firth 1964: 714). Osmo izdaja nima gesla, deveta, iz leta 1888, pa vključuje obširen Frazerjev prispevek⁷⁶, ki definira tabu kot splošni, tehnični termin, ki označuje fenomen, najden ne le v Polineziji, temveč razprostranjen na širših geografskih območjih (prim. Henson 1971: 19-20).⁷⁷ Enajsta izdaja *Encyclopedie Britanice* prinaša še obširnejši Thomasov članek. »V pravem pomenu besede tabu sta izrazito

polinezijski
koncept

POSVEČENO
NEDOTAKLJIVO

PREPOVEDANO
SVETA STVAR

74. Kot mana ima tudi tabu na različnih etnografskih območjih različne nazive za analogne institucije. »Isto kot polinezijski tabu pomeni pojem sacer pri starih Rimljanih, grški kyos, židovski kodauš ipd.« (Freud 1973: 141).

75. V slovenskem jeziku je prevod obeh v viru navedenih besed 'prohibited' in 'forbidden', enak – prepovedano. Ob tem pa je vendarle nujno izpostaviti razliko med tema dvema angleškima izrazoma: 'prohibited' izraža prepoved, ki je zunanja prepoved družbe, kateri posameznik ni (nujno) notranje zavezan in katerih kršitev ne impicira (nujno) neke anticipacije kazni; na drugi strani pa izraz 'forbidden' kaže na neko subjektu ponotranjeno moralno prepoved, katere kršitev avtosugestivno proizvede sankcije na širokem razponu, od občutka krivde pa do avtosugestivne smrti. Več o tem v nadaljevanju.

76. Ta Frazerjev članek (podrobneje o nastajanju tega članka glej Stocking 1995) predstavlja začetek njegovega ukvarjanja z antropologijo, ki ga je vzpodbudil Robertson Smith. Čeprav je odlašal s pisanjem prek vseh meja, se »Frazerjev stroj potem, ko je končno stekel, nikoli več ni ustavil« (Stocking 1995: 133).

77. R. Smith je leta 1889 tabu definiral kot »omejitve človekove arbitrarne uporabe naravnih stvari, ki so posledica grožnje z nadnaravno kaznijo« (Douglas 1966: 10).

zaznavni dve nociji, ki sta se z napredkom civilizacije združili: sveto in nečisto« (Henson 1971: 20; prim. tudi Freud 1973: 142). Antonim besede tabu je v Polneziji beseda »noa, ki pomeni običajen, splošen« (Freud 1973: 142). Sveto in nečisto prinašata absolutno ločena pomena, toda z vidika njunega razmerja do običajnosti sta oba enako problematična in neobičajna.

Dualnost izraza tabu naj bi izvirala iz nediferenciranosti mentalitete primitivnega človeka, ki še ne loči med svetim in nečistim. Tako naj bi se razvili dve osnovni kategoriji tabujev: tabu svetosti in tabu nečistosti. Osnovna razlika med njima naj bi predstavljala razliko med »naklonjenimi in nenaklonjenimi božanstvi« (Douglas 1966: 10).⁷⁸ Na delu je ista ambivalenca kot pri pojmu svetega. Ne moremo se izogniti tautološkemu krogu: tabu je del svetega in sveto je del tabuja.

Sveto⁷⁹, Durkheimov sacer, lahko označimo tudi z izrazom Otta – numinozno. »Po Ottu ustreza izraz numinozen določenemu izvirnemu in svojskemu občutju; koncept svetega je njegov končni rezultat« (Caze-neuve 1986: 32). S prvinami prvega se zaščitijo elementi drugega. Odbojno nečisto in privlačna moč sta prototipa odstopanja od pravil, ki so najprej pravila narave in nato pravila kulture. Red narave in moralni red kulture tvorita sistem, ki mora za svoje vzpostavljanje sam vase vgraditi elemente lastne negacije. Sistem je kot pomen; tvori ga lastno nasprotje, na katerega se naslanja.

IV.1. ZGODNJI ANTROPOLOGI O TABUJU

Posameznim avtorjem zgodnje antropološke tradicije je tabu predstavljal princip, vezan na nediferencirane religijske domene, in poskušali so ga razložiti skladno s tem ozkim kontekstom. Tabu se je vedno izpostavljalo kot opozicija znotraj sistema samega in je bil definiran kot negativna magija, negativna mana, negativni obred, negativni kult ipd.; pri tem pa niso nikoli pozabili omeniti tudi njegove pozitivne funkcije, največkrat v smislu socialne kontrole.

Frazer se je prvi lotil obširnejšega pregleda predstav o tabuju, in sicer z veliko skepso o plodnosti take razprave (prim. Henson 1971: 27-28). Na podlagi več kot 800 strani etnografske evidence, zbrane na mnogih območjih,

78. Na podlagi te distinkcije se je kasneje razvil še kriterij klasifikacije religije na primitivno (z nediferenciranimi nocijama) in moderno (iz katere je princip nečistosti odstranjen v magijo ali odstranjen nasploh); prim. Evans-Pritchard 1965; prim. tudi Crawley 1953: 29-32.

79. O svetem podrobneje govori poglavje o kozmoloških sistemih.

naseljenih s primitivnimi družbami, je Frazer tabu predstavil kot institucijo, imanentno vsem primitivnim družbam, ne le polinezijskim. Hkrati je izpostavil obstoj primerljivih vzorcev mišljenja v modernih družbah pod skupnim nazivom praznoverja, »ki verjetno pri vseh človeških rasah, z različnimi nazivi in z različnimi variacijami izpeljave ... prispevajo h komplementarnosti religijskih, ekonomskih, moralnih in političnih elementov neke družbe« (ibid.: 28). V nekem smislu je torej Frazer pristal na univerzalnosti zmotnih asociacij ¹lažne znanosti¹, kot je označil magijo, in na splošnost dejstva, da vsako še tako racionalno vedenje vsebuje tudi tiste premise, ki so s pragmatičnega vidika zaželenega cilja ne le nepotrebne, temveč tudi popolnom odvečne ali celo v nasprotju s ciljno naravnanimi tehničnimi postopki.

Tabu implicira in zapoveduje določene strogo in natančno kodificirane odnose, pravila in postopke ravnanja z elementi nečistega in svetega, ali pa prepoveduje kakršnokoli vzpostavitev teh odnosov. Skladno z razločenima dvema tipoma magijskih pravil, ki so pozitivni aspekt magije, Frazer razvije dva glavna negativna tipa prepovedi – tabuja: prenosni tabu stika in homeopatski tabu podobnosti. (Prvi temelji na metonimični variaciji, drugi pa na metaforični permutaciji.) Ta dva principa implicirata dejstvo, da oseba ali predmet, ki je prišel v stik s tabuiziranimi osebami ali predmeti, ki je s tem kršil tabu, tudi sam postane tabu. Velikosti kršenja tabuja avtomatsko in recipročno odgovarjajo posledice. Pri kršitvah največjih tabujev, prototip tega je tabu incesta, je kazen ponavadi smrtna, kršitve manjših tabujev pa potegnejo za seboj odgovarjajoče protitabuje oz. obredno čiščenje osebe ali predmeta v stiku s tabujem. »Videti je, da je celotna doktrina tabuja ... samo specialna uporaba dveh velikih zakonov simpatične magije« (Frazer 1977: 28), s tem da magija predstavlja teorijo, tabu pa je negativni izraz njenega praktičnega dela. Medtem ko magija v svojem pozitivnem praktičnem aspektu, vračanju, povzroča zaželene dogodke, pa je »cilj negativne magije ali tabuja izogniti se nezaželenemu dogodku« (ibid.: 29).

Od zdravorazumskih prepovedi, ki temeljijo na dejanski nevarnosti kršitve pravila, se tabu loči po tem, da je nevarnost kot posledica kršenja tabuja zgolj iluzija. Toda s stališča učinka sta obe posledici v umu primitivnega človeka (in ne le tu) povsem istovetni. »Nevarnost ... ni nič manj stvarna, če je izmišljena; domišljija deluje na človeka z isto dejanskostjo kot gravitacija in lahko ga ubije z isto gotovostjo, kot ga ubije cianovodikova kislina« (ibid. : 282).⁸⁰

80. Za primere smrti »zaradi moči čiste imaginacije« (Mauss 1982: 299) in druge učinke psihološkega na telesno glej Mauss 1982: 287-314; prim. tudi Durkheimovo analizo anomalije (Durkheim 1951) in Freudove zapise o melanhoniji in histeriji (Freud 1987; Freud, Breuer 1991).

POSLEDICA
KRŠITVE
TABUJA

Kot najmnožičnejši tip tabujske prepovedi Frazer navaja prepoved določene vrste hrane. V tem smislu vidi končni produkt teh prepovedi v instituciji totemizma⁸¹ kot praksi negativne magije. Ostale tipe tabujskih prepovedi Frazer razdeli na tabuizirana dejanja in besede, ki so tabu zaradi svoje povezave s predmeti, kraji ali osebami, ki so že same po sebi tabu, ker posedujejo svetost, nadnaravno moč, ali so z njimi v stiku, ali pa ker izražajo vsaj enega prej navedenih vidikov nečistosti, ki se jim takisto pripisuje nadnaravnost. Večja ko je količina nadnaravne moči, koncentrirane v osebah in stvareh, več je tabujskih prepovedi, ki se nanje nanašajo.

Končni *raison d'être* institucij tabuja je v jasni razdelitvi univerzuma na sveto in profano in zaščiti enega pred drugim. »Tabuji delujejo tako rekoč kot električni izolatorji; duhovno silo, s katero so osebe in predmeti nadnaravnega izpolnjeni, varujejo pred poškodbami in zunanji svet varujejo pred nesrečo, ki bi sledila stiku z njimi« (ibid.). Tabujske prepovedi so »maksime, skladno s katerimi ... se mora vesti vsak zdravorazumen posameznik, če si želi dolgega življenja« (ibid.: 326).

* Kot tabuizirane osebe Frazer navaja osebe na visokih in močnih družbenih položajih zaradi njihove politične, religijske, magijske ali ekonomske pomembnosti (poglavarji in kralji, lovci in ribiči, vrači ipd.), nato tabuizirane osebe v prehodnih stanjih (ženske v času menstruacije, nosečnosti ali poroda, osebe v času iniciacije), osebe, ki so nemočne

81. Pod terminom totemizem se običajno razume sistem verovanj v poseben tip mističnega odnosa med pripadniki določene socialne skupine (ki, običajno, temeljijo na skupnem poreklu in v tem smislu največkrat tvorijo unilinearno klansko skupino) na eni strani in v poseben tip odnosa med temi skupinami ter vrsto rastlinskih, živalskih ali drugih naravnih objektov in pojavov na drugi strani. Ponavadi se oba tipa odnosov obravnavata kot odnos krvnega sorodstva. Totem, kot vidno obležje, predstavlja materializiran izraz povezave človeške skupine in živalske ali rastlinske vrste (prim. Firth 1964b; Leach (ur.) 1973; Shapiro 1991; Lévi-Strauss 1990 in drugje). Tudi aplikacijo pojma totemizem zadevajo istorodne težave kot tiste, omenjene pri mani in tabuju. Izraz je antropologija podedovala po Indijancih Ojibwa s severa Amerike, ki jim totem (tudi tatam in doda'im) predstavlja izraz za sorodstvo (prim. Firth 1964b: 720). V generalizirajočem smislu aplikacije termina na druga etnografska območja ga je prvi uporabil McLennan leta 1865, ko je totemizem označil kot verovanje, identično oboževanju živali (prim. Voget 1975: 253). Leta 1869 je v delu *The Worship of Animal and Plants* modificiral svoje stališče, ga podprl s teorijo o primitivni zakonski zvezi kot rezultatu ugrabitve žena tujih skupin (v tem je videl poreklo eksogamnih prepovedi) in izoblikoval novo formulo totemizma kot sintezo fetišizma, eksogamije in matrilinearne sorodstvene vezi (prim. ibid.; prim. tudi Lévi-Strauss 1990: 23; Stocking 1995). McLennan je bil tudi tisti, ki je dobo totemizma prvi označil kot univerzalno razvojno stopnjo religije in kot razvojni miselni obrazec nasploh. V tej dimenziji je njegovo teorijo kasneje razvil Tylor, ki je totemizem obravnaval kot eno od stilskih izvedb animizma (prim. Firth 1964b; Tylor 1994a; Stocking 1995).

eksogamne prepovedi
v primitivnih
območjih

(otroci, ženske, starci), tabuizirane osebe v mejnih stanjih (zmagovalci ali poraženci v boju, osebe, ki so kršile tabu in so podvržene obrednemu čiščenju, žalujoče osebe) in pa mrtve osebe (prim. ibid.: 257-281). Tabuizirana dejanja so že omenjene najštevilčnejše prepovedi jedenja določene vrste hrane, ki se jim pridružujejo še tabuji občevanja z osebami, ki so že po sebi tabu, ter s tujci, uporabljanje že tabuiziranih stvari, razkazovanje ali dotikanje določenih delov telesa, prihod in odhod od doma, na lov, v boj itn. (prim. ibid.: 246-256).

Največji korpus tabuiziranih stvari predstavljajo določeni deli ali substance človeka (kri, lasje, nohti, glava, tudi roka, ki hrani ali ubija) ter absolutno prepovedana vrsta hrane in pa vsa druga hrana in predmeti, povezani s pripravljanjem in konzumiranjem hrane⁸² (ogenj, lonci, ognjišče samo). Tabuizirane so tudi stvari in materiali, bodisi sami po sebi (železo) bodisi zato, ker predstavljajo material za izdelavo orožja in orodja, ki je tabuizirano tudi, če ni iz tabuiziranih materialov (prim. ibid.: 283-316).

Tabuizirane besede se ponavadi nanašajo na poimenovanje tabuiziranih stvari, oseb ali dejanj, pa tudi na izgovarjanje osebnih lastnih imen ali imen sorodnikov (prim. ibid.: 307-325).

Osnovna kvaliteta Frazerjeve razprave o tabuju je gotovo relativizacija zdravega razuma. Tabuji niso le praznoverja, so zdravorazumski v nekem drugem, nam tujem razumu. Bistvena je tudi izpostavitve socialne funkcije tabuja kot mehanizma nadzora, kot primer primitivnega zakona. Tabu je svet in nečist hkrati in je zato, kot zakon, nedotakljiv in neodvisen od posameznika. Tabu kaznuje avtomatsko in nanj se sklicujemo za kršitve drugih. V tem smislu nas tabu varuje pred drugimi in druge pred nami, pa tudi pred lastno skušnjavo, ki naredi tabu avtosubstenčen in avtoredproduktiven.

Frazerjev stavek, zagotovo eden najslavnejših, že prav antroploška magijska formula, 'what no human soul desires stands in no need for prohibition', pa postavi razpravo o tabuju na dodatno plodna tla. Dilema, ali je prepovedano, ker je zaželeno, ali pa je zaželeno, ker je prepovedano, se obrne v prednost primata želje, čeprav ima tudi sama želja po kršitvi prepovedi določeno vlogo v genezi institucij tabuja. Torej je treba spoznati, da so najbolj tabuizirane stvari, dejanja ali stanja topogledno obremenjena in najbolj grozljiva ravno zato, ker so najbolj zaželeni. Seveda se takoj postavi vprašanje: kakšna groza se skriva v možni realizaciji želje,

82. Vso hrano neke kulture je z vidika tabuja moč razdeliti v tri kategorije: »1. Užitne substance, sprejete in spoznane kot hrana ter konzumirane kot del normalne prehrane. 2. Užitne substance, sprejete in spoznane kot mogoča hrana, toda prepovedane ali konzumirane le pod posebnimi (obrednimi) pogoji. Te substance so zavedno tabuizirane. 3. Užitne substance ... ki sploh niso spoznane in sprejete kot hrana. Te substance so nezavedno tabuizirane« (Leach 1972: 45-46).

TABUIZIRANO

OSKUSIČEV
Tabu = to
L mehanizem
nadzora

PREPOVEDANO
KER JE ZAŽELENO

da jo je treba tako kategorično in brezizjemno prepovedati ali jo tako neizprosno sankcionirati?⁸³

V mnogočem je svoje razpravljanje o tabuju na Frazerjeve ugotovitve naslonil Freud. Svojo analizo geneze tabuja zastavi na podlagi očitne ambivalence tako v tabuju samem kot tudi v odnosu domačinov primitivnih družb do njega.

Freud je v instituciji tabuja videl obliko, zunanji izraz tistega, kar je nam znano kot Kantov kategorični imperativ⁸⁴, ki deluje prisilno in eliminira zavedne motivacije (prim. Freud 1973: 120). Za prvi, najosnovnejši in največji tabu Freud predpostavi dvoplastno prepoved, ki se vsaka na svojem nivoju navezuje na vsaka svojo dimenzijo dveh osnovnih človekovih nagonov: nagona Jaza in seksualnega nagona. To je tabu jedenja totemske živali ter iz njega izvirajoči tabu spolnega odnosa in poroke s pripadniki istega totemskega klana; tabu eksogamije.⁸⁵ Kazen za kršitev tega tabuja je avtomatska in običajno smrtna (prim. Freud 1973: 124-127). Na podlagi Frazerjeve in Wundtove evidence je vedenje pripadnikov primitivnih družb do tabuja primerjal z vedenjem prisilnih nevrotikov (na ravni pojavnih oblik, ne vsebine)⁸⁶ in izpostavil naslednje skupne značilnosti: prepovedi tako

83. Na to vprašanje poskuša odgovoriti poglavje o objektu-razlogu želje, posebej na mestih, kjer je govora o fantazmi in konceptu *Das Unheimliche*.

84. Kantov kategorični imperativ je brezprizivni ukaz, ki tvori formalni etični zakon, ki, če ne velja za enega, ne velja za nobenega. Temelji na treh načelih: na načelu univerzalnosti, spoštovanja in avtonomije. Prvo najpomembnejše načelo je formulirano v stavku: ravnaj vselej tako, da moreš želei, da bo princip tvojega ravnanja veljal kot obči zakon; drugo v stavku: jemlji sebe, svojega bližnjega in vse druge vedno kot smoter, nikoli kot sredstvo; načelo avtonomije pa je izraženo v stavku: zakonu dolžnosti se ne podreš kot zunanji sili, temveč kot lastni svobodni odločitvi (Kant 1981; prim. tudi Zupančič 1993).

85. Čeprav so kasnejša odkritja oslabila tezo o popolnem prekrivanju totema, klana in eksogamije, je Leach na premisah bližine odnosa ljudi do ljudi ter ljudi do živali razvil dve paralelno komparativni shemi (v smislu: s tistimi, ki jih ne jemo, ne spimo) posameznikovega razvrščanja socialnega in živalskega sveta. Tako so spolni odnosi med člani ožjega sorodstva prepovedani in so tiste živali, ki spadajo v kategorijo ljubljencev /pets/ po definiciji nejestljive. Drugi skrajni kategoriji ljudi (npr. popolni tujci) in živali (npr. divje, eksotične živali) so ravno tako prepovedane. Posameznik se pri izbiri partnerja ali pri sestavi jedilnika omeji na vmesni kategoriji (prim. Leach 1972: 53-57; prim. tudi Sahlins 1976: 170-176; Eder 1996: 58 – 89). Isti vzorec paralelne primerjave je Leach analiziral tudi s pomočjo lingvistične komparacije besednih izrazov, kjer razvije hipotezo, da je fonetična podoba izraza za sorodnika (ali žival) bolj enostavna, bližja kot je relacija sorodstva, ki jo izraz poimenuje (ali kot to v primeru živali velja za domače živali) (prim. Leach 1971). To hipotezo je prvi predstavil Jakobson v svojem slavnem tekstu z naslovom »Why 'Mama' and 'Papa'?« (prim. Jakobson 1960).

86. Freud je v duhu časa vztrajal pri paradigmi, da je ontogeneza individualna reprodukcija filogeneze, da so moderni otroci (ali odrasli nevrotiki) ekvivalent 'divjakom', da so primitivne družbe nezavedno modernih (prim. Freud 1973).

Freud &
v monarhiji
modernej
Frazerja
genera
prisilne
nevroze
Lobanlele
krivde
KATEGORIČNI
IMPERATIV

prvih kot drugih so nemotivirane, skrivnostne in prisilne; »zunanja grožnja s kaznijo je odveč, saj obstaja notranja gotovost (zavest), da bo kršitev izzvala ... nesrečo« (ibid.: 150). Druga in najpomembnejša prepoved obeh, pa tudi vsakega posebej, je prepoved stika. »Vse, kar usmerja misli na prepovedano in vzpostavi misleni stik, je ravno tako prepovedano kot telesni stik...« (ibid.). Naslednja skupna točka je prenos po osi podobnosti s prepovedanim in slednjič, izoblikovanje prisilnih ceremonialnih dejanj za preprečitev stika s podobnim ali za odpravo posledice takega stika (prim. ibid.: 150-152).

Geneza prisilne nevroze se v osnovnih obrisih naslanja na dva elementa: močna želja po dotiku lastnih genitalij v otrokovnih zgodnjih letih naleti na ostro prepoved s strani ljubljenih oseb (največkrat staršev), ki sicer prevlada nad željo, a je ne odstrani, pač pa jo potisne v nezavedno in tako spoži nastanek konfliktna situacije med željo in prepovedjo, kar vodi v ambivalenten odnos do objekta ali, natančneje, do lastnega dejanja dotika. Oba predstavnika tega konflikta se nahajata v ločenih sferah, kar omogoča preživetje ambivalentnega odnosa. »Prepoved je seveda zavedna, neusahljiva želja po dotiku je nezavedna, oseba o njej ne ve nič« (ibid.: 153; prim. tudi Freud 1985). Želji tako umanjka 'kanal' njene izpolnitve oz. ta kanal je cenzuriran, kar njeno energijo vodi v premestitev in iskanje nadomestne, kompromisne necenzurirane poti realizacije, in/ali novo obliko zastopstva želje, ki bi cenzuro prevaralo in tako osvobodilo obstoječe napetosti, ki izhajajo iz konflikta. Vsak tovrsten nadomestni uspeh opogumi željo in jo vrača bliže svoji primarni vsebini (prim. Freud 1973: 152-154).

Kako se ti elementi prisilne nevroze kažejo na primeru tabuja? »Motivacija za spoštovanje tabuja je nezavedna, odnos do njega je ambivalenten ... nezavedno se ne želi nič bolj, kot se želi kršitev, toda strah pred tem je močnejši od želje... Osnova tabuja je prepovedano dejanje, katerega si želi nezavedno« (ibid.: 155). Vse druge stvari, stanja, dejanja ali osebe podležejo tabujski prepovedi, ker asociirajo nezavedno na ambivalentno stališče in skušajo željo. Material tabuja je torej nezadostno potlačena želja, njegov cilj pa je odrekanje (prim. ibid.: 185).

Naslednji zgodnji teoretik tabuja, Durkheim je, kot Freud, svojo teorijo tabuja izoblikoval v mejah trikotnika totem-klan-eksogamija, ga označil kot institucijo, primerljivo s kategoričnim imperativom, in ga, v nasprotju s Frazerjem, postavil v sfero religijskega. Skladno s tem je raje govoril o religijskih prepovedih (ki so v religijski sistem logično implicirane) kot izrazu negativnega kulta kot pa o tabujskih prepovedih. »Religijske prepovedi so kategorični imperativi; magijske prepovedi so utilitarne maksime, prva oblika higienskih in medicinskih prepovedi...« (Durkheim 1976: 301). Za razliko od magijskih religijske prepovedi vključujejo pojem svetega in ga ločujejo od vsega, kar je profano, saj »sveto in profano življenje ne

ŽELJA PO
DOTIKU

RAZLAGA
PO FREUDU

DURKHEIM

RELIGIJA

moreta koeksistirati na istem mestu« (ibid.: 308), s tem da med njima »ne obstaja ostra prekinitev kontinuitete ... obstajajo prepovedi, katerih prava narava je nedoločljiva. Magijske prepovedi je mogoče razumeti le v funkciji religijskih« (ibid.: 301-302).

Tako s Frazerjem kot s Freudom se je Durkheim strinjal glede označitve glavnega in izvirnega tipa religijskih prepovedi: prepoved stika, utelešena v prepovedi jedenja totemske živali, in prepovedi kršenja klanske ekso-gamije (prim. ibid.: 304-305). Bolj kot psihološko funkcijo je Durkheim izpostavil družbeno institucijo tabuja v smislu že omenjene socialne kontrole. »Tabu izvaja pozitivne akcije kar največjega pomena za religijsko in moralno vedenje posameznika« (ibid.: 309).

Hkrati je tudi poudaril, da mora biti tabu kot moralna moč depersonaliziran, ne sme izhajati iz oseb, temveč je izraz družbenega zastopstva (prim. ibid.: 365).

Tabu torej predstavlja simbolno instanco, le da Durkheim, za razliko od Freuda, ne razmišlja o genezi te instance ali vsaj ne o njeni filogenetski evalvaciji v občutek krivde.

Durkheimove zabeleške o socialni funkciji tabuja je nadalje razvil Radcliffe-Brown. Tabu je označil za obredno izogibanje ali obredno prepoved, ki se nanaša na obredni status in obredne vrednosti ter se definira izhajajoč iz njih; »obredna prepoved je pravilo obnašanja, povezano z verovanjem, da bo iz kršitve izhajala nezaželena sprememba v obrednem statusu osebe, ki se je izneverila pravilu« (Radcliffe-Brown 1952: 187-188). Ta sprememba se nanaša na večjo ali manjšo nesrečo, ki bo prizadela kršitelja, in se opisuje z izrazi: greh, nečist, kriv. Obredna izogibanja so magijskega in religijskega značaja, s to razliko, da se racionalizacija magijskih izpeljuje v izrazih dobre in zle sreče (ne greha), obema pa je skupna narava predmeta ali osebe izogibanja – svetost in nečistost, prototipa obredne vrednosti, ki se »izraža v dopustnem vedenju do predmeta ali osebe s to vrednostjo« (ibid.: 195). Vrednost se vedno nanaša na »odnos subjekta in objekta ... izraža interes, ki ga ima objekt za subjekt« (ibid.: 194). Ta vrednost je praviloma družbeno konsenzualna (prim. ibid.: 196) in družbeno specifična (prim. ibid.: 197), kar »prek simbolnih predstav o teh objektih poveže pripadnike neke skupine« (ibid.: 210).

V osnovi so razlogi za obredna izogibanja, negativna ali pozitivna, prisilne narave, le da je ta prisila zunanja, družbena, ne notranja, njihova funkcija pa je razumljiva le z zornega kota prispevka k obstojnosti in konsolidaciji družbe in njihovega doprinosa k ohranjanju njenih institucij. Za družbeno prisilo spoštovanja tabuja Radcliffe-Brown ne navaja njenega zastopstva na mitskem planu (kot je to ilustriral Durkheim), temveč kodificirana zakonska pravila in pravni mehanizem. Sankcije izvaja družba, v kateri kršenje pravila »avtomatsko izzove negativno reakcijo in težnjo po

RADCLIFFE
BROWN
OBREDNA
PREPOVED
↳ pravilo
obnašanja
povezano
z verovanjem

kaznovanju» (Hatch 1979: 34). Obredno izogibanje je simbolno dejanje, ki kaže na pozitivno ali negativno izvzet obredni status, ki, kadar se nanaša na ljudi, implicira tudi izvzet socialni status, kar je pogosto spremljano z upoštevanjem mnogih drugih prepovedi (prim. Radcliffe-Brown 1952: 204-205). Tabuji določajo družbeno vrednost stvari, dogodkov in ljudi. Obstajajo, ker so »del mehanizma, s pomočjo katerega urejena družba vzdržuje svoj obstoj in vzpostavlja neke temeljne družbene vrednote« (ibid.: 211-212).

Najvažnejši del Radcliffe-Brownove razprave o obrednih izogibanjih je artikuliran okrog institucionaliziranih odnosov izogibanja (avoidance relationships) in šaljenja (joking relationships).⁸⁷ Par v tovrstnih odnosih tvorijo zakonec na eni ter primarni (včasih tudi sekundarni) sorodniki zakonskega partnerja na drugi strani; nasploh tiste osebe, ki so s stališča posameznika pod najostrejšim tabujem incesta, kot se jih običajno obravnava v primitivnih družbah, lahko pa so tudi medklanske ali medplemenske narave. Odnosi izogibanja predstavljajo skrajno obliko spoštovanja in priznavanja avtoritete, odnosi šaljenja pa so institucionalizirani odnosi dovoljenega nespoštovanja. Vstop v te odnose običajno spremlja tudi vzajemna izmenjava darov in uslug (prim. Radcliffe-Brown 1952b: 127, 151). Obe vrsti odnosov sta lahko simetrični ali nesimetrični, sta nadalje lahko nujni v vsakem stiku posameznikov v takem odnosu ali omejeni le na določen čas in prostor. Obe hkrati izražata družbeno konjunkcijo in disjunkcijo. Simetričnost odnosov implicira enake statute vpletenih posameznikov. Vsi vpleteni v te odnose svoja dejanja razlagajo kot dejanja prijateljstva, ki v končni analizi predstavljajo le »obvezo dveh oseb, da med njima ne bo prišlo do odkritega spora ali spopada« (ibid.: 149). Funkcija teh odnosov je v premetitvi in sprostitvi socialne napetosti, ki bi sicer delovala disruptivno, in v ponazarjanju statusa vpletenih oseb; v tem smislu so primerljivi z institucijami tipa potlač, kula in dar.

Postavlja pa se vprašanje, zakaj so topogledno obremenjeni le odnosi med določenimi osebami in ne med vsemi. Če taki odnosi sproščajo socialne napetosti, potem je običajno, da so z vidika družbe označeni kot najbolj problematični in potencialno najbolj disruptivni, zato se jih ne sme prepuščati samovoljni izbiri, temveč jih je treba normirati in kanalizirati, predvsem pa omejiti njihove izrazne podobe. Ko vsemu temu dodamo še dejstvo, da odnosi šaljenja in izogibanja predstavljajo »čudno kombinacijo

87. O odnosih izogibanja glej tudi Freud 1973: 133-140. Ob tem še ena pripomba: izraz 'joking realtionships' se včasih prevaja kot 'zafrkantski odnosi' (prim. Radcliffe-Brown 1994: 103), tu pa je preveden kot odnosi šaljenja. Menimo, da je ta prevod ustrežnejši, saj ne implicira žaljive drže, ki je, po našem mnenju, ni zaslediti v Radcliffe-Brownovih (pa tudi Freudovih) opisih tega obrednega odnosa.

prijateljstva in antagonizma« (ibid.: 127), nas to morda pripelje do (ambivalence) prepovedane želje.⁸⁸

IV.2. DVE SODOBNI OPREDELITVI: JEAN CAZENEUVE IN EDMUND LEACH

Tudi Cazeneuvu tabu predstavlja neke vrste kategorični imperativ, katerega kršitvi avtomatsko sledi nesreča. In obratno. Kadarkoli se zgodi nesreča, se to avtomatsko pripiše kršitvi tabuja. Cazeneuve tabu, v njegovih kategorijah nečistoti in svetosti, označi za reprezentacijo, razodetje numinoznega. Nečistost in kršenje tabuja izzoveta reakcije groze in gnusa, sveto pa občutke fascinacije in neobvladljive moči; oba je nujno omejiti in ju postaviti izven normalnega reda življenja, saj tako sama po sebi kot tudi vsak posameznik, ki je v stiku z njima, predstavlja nevarnost ne le sebi in numinoznemu, temveč celotni družbeni skupini, ki ji pripada. Zato mitske sankcije vedno spremljajo družbene (prim. Cazeneuve 1986: 32).

Skladno s tem Cazeneuve povzema naslednje razločke med prepovedmi tipa tabu in drugimi: »Tabu ni motiviran, represija, zaradi katere je obvezen, ni posledica intervencije nekoga tretjega in nevarnost, na katero opozarja, ni očitna« (Cazeneuve 1986: 42). Kršitev tabuja mobilizira numinozne sile, kar poruši naravno ravnovesje. »Tabu ... simbolizira zlom pravila« (ibid.: 53), ki je samozadostno. Pri tem ni pomembna intenca, temveč učinek dejanja⁸⁹ in v tem smislu tabu ne more biti moralni imperativ, temveč le vedenjski (prim. ibid.: 47); vsako izenačevanje tabuja z nadjazovsko instanco, kot je zatrjeval Freud, potemtakem ne pride v poštev. Toda če je tako, se postavita pod vprašaj tudi vsaj omenjeni prvi dve razločevalni obeležji tabuja: nemotiviranost in represija kot nepovzročena s strani tretjega.

Vsekakor pa bistveno točko Cazeneuvevovega pristopa k tabuju označuje izpostavitve njegove univerzalnosti, ko definira tabu kot »prepoved, ki se razumsko ne utemeljuje, ki pa deluje v določeni družbeni skupini« (Cazeneuve 1986: 41), in temu pripiše še, da »malone povsod naletimo ... na prepovedi, ki jih ne opravičuje noben racionalen argument« (ibid.: 24).

88. Tako lahko morda prejšnji ugotovitvi (glej opombo 85), da s tistimi, ki jih ne jemo, ne spimo, dodamo še: s tistimi se šalimo ali se jih izogibamo.

89. Za podrobnejšo analizo odnosa intenca – učinek v kontekstu kršenja tabuja in spremljajočih negativnih sankcij glej Lee 1953: 57-59.

Leach Edmund Leach, ki se je le redkokdaj strinjal z dorečenostjo antropoloških teorij (zlasti Radcliffe-Brownovih⁹⁰), je izpostavil, da se osrednji del teh neracionalnih prpovedi nanaša na konvencije o hrani, spolnosti in nagoti (prim. Leach 1982: 118). Kot je Radcliffe-Brown enumeriral najbolj problematične medčloveške odnose, je Leach izločil kategorije kršitev, ki so bolj moteče, kot je to pri drugih kršitvah. V te kategorije spadajo spolnost, umor in domene religijskega (prim. ibid.: 116), saj so prav one tiste, v katerih se najbolj artikulirano izražajo socialne norme in vrednote in ki nadalje razdelijo socialne kategorije, pa tudi cele družbe, na npr. nas, ki imamo tega boga, in vas, ki imate onega; nas, ki smo si bližnji sorodniki, in vas, ki ste daljni.

Na verbalne tabuje se vežejo vedenjski tabuji in obratno, njihovi odnosi pa niso nujno direktne projekcije enih v druge. Leach izpostavi vez med dejanji, ki so bodisi prepovedana ali strogo normirana, in med verbalnimi izkazi teh dejanj, ki bodisi popolnoma umanjajo ali pa so podani metaforično (lahko pa tudi kar v latinskem jeziku). Identičnost metaforičnega pomenjanja, simbolizacije, pa prek lingvističnega koda tvori jedro, okrog katerega se artikulira neka kultura. V samem bistvu gre tu za neko performativno razsežnost govora simbolov, povzdignjenih na raven kulture.

Človekovo vedenje do tabuja je ekspresivno in ekspresivna dejanja predstavljajo signale, znake ali simbole (prim. Leach 1983: 17)⁹¹. Leach pri svoji analizi tabuja izhaja iz predpostavke, da naravni red predstavlja kontinuum ter da je sestavljen iz poimenovanih stvari, ki organizirajo našo percepcijo na način, ki kaže naravo kot diskontinuirano, saj mnogi aspekti fizičnega okolja ostanejo lingvistično nezaznamovani. »Z jezikom stvari poimenujemo in razločujemo, tabu inhibira spoznanje tistih vmesnih delov kontinuum, ki razločujejo razločujoče stvari« (Leach 1972: 47).

Hkrati s tem pa Leach formulira še eno povsem originalno tolmačenje institucije tabuja. Najprej tabu označi za nadnaravno sankcijo, ki deluje

90. Britanski antropolog Edmund Leach je namreč o Radcliffe-Brownu imel prav posebno mnenje: »Nikoli nisem gojil pretiranega spoštovanja do Radcliffe-Browna. Kot pojava in kot pisec mi je deloval nekako prevarantsko. Njegova teoretska prizadevanja so bila grobe posplošitve manj zanimivih odlomkov teorije Emila Durkheima in praktično vso etnografsko evidenco, ki jo je navajal, tudi evidenco s področja staroselcev Avstralije, za katere je zatrjeval, da je še prav poseben ekspert, je pobral iz drugih virov, četudi jih je včasih kar zamolčal« (Leach 1977: 6).

91. Znak predstavlja enotnost označevalca in označenca, akustične slike in nezavedne pojmovne predstave; simbol je znak, ki funkcionira na osnovi konvencionalno vnaprej dogovorjene zveze med označevalcem in označencem; signal pa je znak, ki funkcionira na osnovi mehanične ali refleksne, največkrat naučene zveze, med označevalcem in oznančencem (prim. Leach 1983: 16-23; prim. tudi Radovanovič 1986: 87-93; Majer 1978: 27).

identično kot razni represivni ukrepi v modernih družbah: »Potencialni kršilci norm so zaprečeni s strahom pred potencialnimi konsekvencami« (Leach 1977: 31). Norme je v vsaki družbi moč ločiti na dva velika sklopa: sklop pravnih norm, katerih kršenje je prekršek (ali zločin); in sklop religijskih norm, katerih kršenje je greh. Ta dva sklopa se do velike mere prekrivata, a v vsaki kulturi obstajajo prekrški, ki niso greh, in grehi, ki niso prekršek. Tabujske prepovedi zadevajo tisto prekrivajoče se polje, katerega neupoštevanje je oboje – greh in prekršek (prim. ibid.: 31-32).

IV.3. PREPOVED INCESTA

Tabuji so torej poljubni, variirajo od ene kulture do druge, toda označujejo jih iste osnove, kot označujejo religijo v Durkheimovem pristopu: generacijska transmisija in s tem kolektivno izražanje; so obligatorni za pripadnike neke družbe; v njej zavzemajo avtonomno mesto. Ne glede na njihovo kulturno variabilnost prav vsi omenjeni preučevalci institucij tabuja, pa tudi velika večina neomenjenih, brez izjeme navajajo vsaj eno prepoved, ki je vsem kulturam univerzalna. Ta prepoved je, kot vse tabujske, neargumentirana, sama po sebi umevna, neprizivna in njena kršitev nujno predpostavi sankcije, predvsem najostrejše. Medtem ko npr. umor ali nagota v določenih okoliščinah ne le da nista negativno sankcionirana, temveč sta tudi dobrodošla, zapovedana (celo *conditio sine qua non*), pa kršenje tabuja incesta, prepovedi spolnih odnosov med najožjo skupino sorodstva, ne upošteva nikakršnih olajševalnih okoliščin. Treba je le še izpostaviti, da so tisti redki antropologi, ki so vendar skušali ovreči tezo o univerzalnosti tabuja incesta, izhajali iz preozke, vsekakor pa drugačne definicije tega najožjega sorodstva. Kateri sorodniki spadajo v posameznikov najožji krog, namreč spet variira glede na kulturo.⁹² Univerzalnosti te prepovedi torej ne gre iskati v dejstvu, da spolni odnos med določenima dvema sorodnikoma v eni kulturi predstavlja incest, ko pa je v drugi morda celo predpisan, temveč v evidenci, da se v vsaki kulturi vsaj ena relacija spolnega odnosa tretira kot incest (prim. Lévi-Strauss 1996; Bixler 1981; Twitchell 1987; itd.).

Razpravljanje o sorodstvu predstavlja eno središčnih točk v antropologiji. Preden se je lahko začelo razpravljati o znanstvenem pristopu k preučevanju sorodstvenih sistemov, je moral biti storjen ključen preskok znotraj opredelitve predmeta analize samega. Nujno je namreč poudariti,

92. Pod oznako za najožji sorodstveni krog se skriva termin atom sorodstva. Za razprave o t. i. atomu sorodstva glej: Lévi-Strauss 1988: 74-102, Lévi-Strauss 1985: 119-131; Godelier 1982: 155-163.

da v antropoloških pristopih k sorodstvenim sistemom predmet predstavlja sorodstvo kot tipizacija socialnega vedenja (pa naj se to odraža na nivoju sorodstvene terminologije ali na nivoju strukture pravil o poroki), ne pa kot zbir bioloških dejstev (prim. Schneider 1995).

Za pionirsko delo v preučevanju sorodstvenih sistemov v antropologiji velja Lewis H. Morganova knjiga *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871). Morgan je tu najprej dokazal, da so družbeni odnosi, ki vladajo v organizaciji večine primitivnih družb, odnosi sorodstva in da imajo ti neko notranjo logiko, ki jo je treba iskati v natančnem preučevanju predpisov o sklepanju zakonskih zvez in v terminologiji sorodstva. Najpomembnejši skupni element družb, ki temeljijo na sorodstvenih strukturah, je večfunkcionalni karakter sorodstvenih odnosov, ki jih organizirajo t. i. primarni členi. S tem se meri na dejstvo, da ti sorodstveni odnosi, ne glede na njihovo obeležje patrilinearnega ali matrilinearnega porekla, obeležje po obeh linijah ali nelinearno obeležje, istočasno funkcionirajo kot gospodarski, politični, ideološki in drugi odnosi; skratka, da so funkcionalno posplošeni (prim. Sahlins 1976).

Sledeč funkcionalistično paradigmo Malinowskega in Radcliffe-Browna, sta Fortes in Evans-Pritchard v 40. letih formulirala t. i. potomstveno teorijo v preučevanju sorodstvenih sistemov. Njuna temeljna izhodišča so bila: analitična nerelevantnost terminologije sorodstva (na relevantnosti katere je vztrajal Morgan), univerzalnost družine kot biološke entitete in generična povezanost medosebnih odnosov znotraj družine ter javnih in političnih odnosov znotraj širše skupnosti, npr. klana, povezanost, ki daje primat odnosom znotraj družine (prim. Vuyk 1991: 13-16; Kuper 1991: 191; prim. tudi Schneider 1995; Radcliffe-Brown, Forde 1987). Radcliffe-Brownu je sorodstveni sistem predstavljal sistem sorodstva po krvi in poroko: tako je osnovna enota tega sistema zgrajena iz moškega, njegove žene in njunih otrok (prim. Radcliffe Brown 1952 : 73) in kot taka vključuje trikotno sestavo vezi – med otroki in starši, med otroki istih staršev ter med možem in ženo. V tej luči predstavlja predmet sorodstva vedno le sorodstvo po krvi in poteka po nivoju unilinearnih skupin potomstva: patrilinearnost ali matrilinearnost.

Lévi-Straussova alijsna teorija sorodstva pa se ne zadovolji s tem, da upošteva samo elemente, ampak zajema tudi odnose, ki jih povezujejo. Samo ti odnosi tudi predstavljajo njen pravi predmet. Nasprotno od Radcliffe-Browna in večine antropologov njegove generacije Lévi-Strauss prikaže, da se sorodstvena struktura, kakorkoli enostavna že je, ne more konstituirati na temelju biološke družine, ki jo tvorijo oče, mati in njuni otroci, temveč da vedno implicira na začetku dano zakonsko zvezo. Da bi namreč moški prišel do žene, mu jo mora prepustiti nek drug moški, ki je z njo, v najenostavnejših primerih, v odnosu očeta ali brata. Ta dvojna možnost

bi morala zadostovati za razumevanje osnovne sorodstvene strukture, ki jo tvorijo mož, žena, otroci in vsaj en predstavnik skupine, od katere je mož ženo dobil, saj je bil ta tisti, ki jo je odstopil (prim. Lévi-Strauss 1969; prim. tudi Schneider 1995).

Tak atom sorodstva, ki predstavlja štirikotno sestavo vezi med bratom in sestro, možem in ženo, očetom in sinom, stricem in nečakom, je najenostavnejša opazna struktura sorodstva. Iz te pa se, s posredništvom transformacij, izpeljujejo bolj zapletene strukture (prim. Lévi-Strauss 1969; Lévi-Strauss 1988: 74-102; Lévi-Strauss 1985: 119-131; Godelier 1982: 155-163).

Osnovna razlika je v tem, da se v Radcliffe-Brownovem sistemu segmenti definirajo v kategorijah pravil potomstva, eksogamije in raznovrstnih funkcionalnih povezav na temelju gospodinjstva, pravnih in političnih norm ter posedovanja skupnega prostora (prim. Radcliffe-Brown 1994; Schneider 1995). V Lévi-Straussovem aliantsnem sistemu pa so segmenti v logično povezan sistem artikulirani prek pravil menjave, načina klasifikacije sorodnikov ter odnosov vzajemne alianse med segmenti. Znotraj tega modela so analitično možne tri elementarne strukture sorodstva, ki se konstituirajo prek dveh možnih oblik menjave, ki spet temeljita na enem razločevalnem kriteriju – harmoničnem ali disharmoničnem režimu menjave. Režim je harmoničen, če potomstvo in mesto naselitve družine sledita istemu principu (matrilinarnost v kombinaciji z matrilokalnostjo ali patrilinearnost v povezavi patrilokalnostjo); v nasprotnem primeru je disharmoničen (matrilinarnost in patrilokalnost ali patrilinearnost in matrilokalnost). Disharmonični režimi vodijo v restriktivno menjavo, harmonični pa v generalizirano menjavo matrilateralnega ali patrilateralnega tipa (prim. Jenkins 1979: 43-48).

V tej luči ima menjava žensk med skupinami moških primat nad potomstvom, najpomembnejši pa so odnosi generalizirane menjave, ki se nanašajo na poroko, in vezi filiacije postanejo družbeno pomembnejše od vezi krvnega sorodstva (prim. Vuyk 1991: 16).⁹³

Še vedno smo pri tabuju incesta. Ali so univerzalijske, kot je npr. tabu incesta, v človeških kulturah posledica univerzalne človeške narave, torej organska dediščina človeka, je vprašanje, ki je mučilo mnogo antropologov.

Najprej sta Morgan in Maine poskušala najti kompromisno rešitev in sta vzpostavitev prepovedi incesta pripisala obema, naravi in kulturi, kot rezultat »družbene refleksije naravnih fenomenov. Prepoved incesta predstavlja sredstvo zaščite vrste pred katastrofalnimi posledicami zakonov, sklenjenih med krvnimi sorodniki« (Lévi-Strauss 1969: 13). To linijo

93. Tako se jedro artikulacije sorodstvenih sistemov prenese na institucije, ki zadevajo pravila poroke in spolnega vedenja. Morda se v tem smislu kot najboljša možnost njihove označitve kaže v analogiji z Lévi-Straussovo označitvijo totemizma kot koda, ki je sposoben prenašati sporočila (prim. Lévi-Strauss 1990).

argumentacije so mnogo za Morganom in Mainom skušale rehabilitirati sociobiološke teorije razlage prepovedi incesta, po katerih je »proces naravne selekcije proizvedel v človeškem genotipu vsebovane mehanizme izogibanja incestu« (Leavitt 1990: 971; prim. tudi Shepher 1983: 85-133), katerih cilj je izogniti se škodljivim posledicam v genskem materialu potomcev takih odnosov.⁹⁴

Toda izsledki populacijske genetike so pokazali, da je možnost genske mutacije ob kombinaciji genov istega tipa le malo višja, kot je njihova možnost pri kombinaciji genov ljudi, ki niso niti v daljnem sorodstvenem odnosu po krvi (prim. Leavitt 1990; Eriksson (ur.) 1980). Ravno nasprotno, s kombinacijo genov npr. matere in sina obstaja tudi možnost pridobitve 'boljšega' genskega materiala, tj. boljše predispozicije za lastnosti (prim. Leavitt 1990), le da »te literature sociobiološka dela o izogibanju incesta ne navajajo« (Leavitt 1990: 975). Tako lahko »v najboljšem primeru zaključimo, da hipoteza o biološki pogojenosti izogibanja incestu zasluži našo pozornost, toda v nobenem primeru ne zanika ali nadomesti teorije o kulturni pogojenosti« (ibid.: 983), to pa predvsem iz naslednjih razlogov.

Najprej zato, ker je izogibanje incestu socialno, ne biološko vedenje, saj kako sicer zagovarjati dejstvo, da so pod tabujem incesta krvni sorodniki pa tudi tisti sorodniki, ki niso v nikakršni krvni zvezi (za katere po biološki hipotezi ni razloga, da bi se jim izogibali, če pa ni več kot zgolj povprečne možnosti škodljivih posledic): »Če bi živeli v 19. stoletju v Angliji in bi listali po molitveniku, bi zagotovo opazili nek seznam, ki je bil običajno natisnjen na njegovi zadnji strani. Gre za podroben seznam tridesetih sorodnikov, s katerimi ne smete imeti spolnih odnosov, o katerih ne smete gojiti 'tistih' misli. Pretežen del seznama nima nikakršnega biološkega smisla. Skoraj petdeset odstotkov omenjenih nima z vami nikakršne genetske vezi« (Twitchell 1987: 129).

Nadalje; če bi izogibanje incestu bilo del genetske opreme človeka, potem bi bilo logično, da do incestuoznih odnosov sploh ne bi prihajalo. Kako torej pojasniti nekatere raziskave, po katerih pet odstotkov ljudi vsaj enkrat v življenju prakticira incest (in to med krvnimi sorodniki; največkrat incestuozno je razmerje oče – hči) (prim. Bixler 1981: 642; Harris 1979: 132).

In morda za konec; kako gen 've', v katero kulturo je rojen, ko pa je npr. v neki kulturi pod prepovedjo incesta sorodnik, ki je križni bratranec (cross-cousin), paralelni bratranec (parallel-cousin) pa ne samo, da ni

94. Antropologi, ki favorizirajo kulturno interpretacijo tabujev incesta, sociobiologom v prvi vrsti očitajo konceptualno in metodološko poenostavitev logike, ki jo je razvil Mendel, rekoč, da je »med barvo graha in kompleksnim socialnim vedenjem prevelika razlika« (Leavitt 1990: 983).

prepovedan, je celo morda predpisan (prescribed) zakonski (torej tudi seksualni) partner ali obratno? Oba pa imata do nekega konkretnega posameznika (s stališča genetike) popolnoma enak status (prim. White 1949: 307). In še: »zakaj je prepovedana poroka s pripadnikom istega klana, čeprav je krvna vez med njima tako oddaljena, da se je geneaološko sploh ne da ugotoviti, medtem ko je poroka z pripadnikom drugega klana dovoljena, čeprav je krvna vez zelo tesna« (ibid.). Po vsem tem bi lahko sklepali, da tabu incesta odraža sociologijo mnogo bolj kot biologijo. * ←

Westermarck in Havelock Ellis sta prepoved formulirala skozi tisto, kar je danes znano kot Westermarckov učinek (Fox 1988: 34; Spain 1987: 623). Ta učinek predstavlja pomanjkanje erotičnega nagnjenja do oseb, ki živijo skupaj že od otroštva. Tesni odnosi med temi osebami naj bi povzročili odločen upor proti vsaki misli na medsebojne spolne odnose (prim. Spain 1987; McCabe 1983). Vzrok za prepoved incesta po njunem mnenju torej predstavlja »rezultat kongenitalnih fizioloških in psiholoških tendenc« (Lévi-Strauss 1969: 18).

Toda če nevarnost incesta sploh ne obstaja, čemu vse prepovedi in od kod njegovo osrednje mesto in pomen v vsaki posamezni kulturi? Prepoved je prepoved družbe, posameznik je njen objekt, zato je jo z ravni posameznikove ekonomije treba prestaviti na raven, na katero spada. »Družba ne obsoja samomora zato, ker predstavlja zanikanje kongenitalne tendence, temveč zato, ker ga ima za škodljivega svojim interesom« (ibid.). * ←

Tretja skupina razlag o izvoru incesta gleda nanj z zornega kota družbe, in sicer v kontekstu eksogamnih pravil⁹⁵ kot razširjenem tabuju incesta. Kar je incest tabu na ravni posameznika, je eksogamija na ravni njegove družbe – klana, unilaterarne skupine potomcev, ki sledijo ali moškemu predniku (patrilinearnost) ali ženskemu (matrilinearnost). Izhajajoč iz prepovedi kršenja eksogamije, je zakonska zveza možna le s partnerjem, ki pripada izvenklanski skupnosti. Tako je npr. Durkheimu eksogamija predstavljala »mehanizem preprečitve stika s krvjo sorodnikov in s tem stika z vidnim obeležjem klana, totemom« (Lévi-Strauss 1969: 20). Tabu incesta naj bi torej predstavljal eno od zgodovinskih sekvenc. Toda četudi je ta argument nezadosten za razlago prepovedi incesta, je popolnoma zgrešen v razlagi eksogamije. Eksogamija se nanaša na prepoved sklepanja zakonskih zvez znotraj tako ali drugače definirane skupine sorodstva, tabu incesta pa se nanaša na prepoved spolnih odnosov.

Še vedno obstaja, vsaj teoretična, možnost, da se s tistimi, s katerimi sicer resda ne smemo spati, poročimo.⁹⁶

95. Izraz eksogamija je uvedel McLennan in pomeni 'poroka izven', nasproti endogamiji, 'poroki znotraj' (prim. Fox 1988: 16).

96. V antropologiji 'klasična' varianta tega zapisa izpostavi obratno možnost: s tistimi, s

Malinowski, Radcliffe-Brown in Evans-Pritchard niso odpravili že zgoraj omenjene dileme, so pa storili bistven premik k razumevanju družbene vloge in funkcije tabuja incesta. Za njih incest ni zgolj družinski, moralni in religijski prekršek, temveč je pojav, ki v socialni red vnaša anarhijo in diskontinuiteto ter oslabi družbeno konsolidacijo in solidarnost⁹⁷ (prim. Voget 1975: 595- 597). Malinowski pa je izpostavil še nekaj. Namreč, da njegovi Trobriandci ob upoštevanju tabuja incesta in vseh tabujev nasploh »hkrati sledijo svojim naravnim strastem in nagnjenjem in da njihovo vedenje predstavlja kompromis med pravilom in impulzom, kompromis, skupen vsemu človeštvu« (Malinowski 1957: 479); torej kompromis med kulturo in naravo. Toda ne v smislu, kot sta to trdila Morgan in Maine, temveč v smislu manjkajočega elementa, predhodnega stanja.

Preden končamo razpravo o tabuju incesta, si je treba še enkrat ogledati Freudov prispevek, čeprav je Fox trdil, da je ta le inverzija Westermarcove teorije, da gre tu »samo za dve pevski različici iste melodije« (Fox 1988: 36).

Freudu je tabu predstavljal metamorfozo filogenetskega porekla. Uboj praočeta s strani ljubosumnih sinov naj bi vodil v občutek krivde, ki je ponotranjena prepoved tiste, ki jo je prej zastopal on: prepoved spolnega odnosa s pripadnicami iste družbene skupine. Očetove prepovedi postanejo družbene institucije, tabu; interiorizacija zapovedi teh institucij vzpostavi nadjaz, ki izvaja funkcijo nadzora nad prepovedjo (prim. Freud 1973).

V primerjavi s kritikami, ki jih je bila deležna taka zastavitev geneze tabuja incesta, je Foxov 'melodični' dodatek zelo nedolžen.⁹⁸ Najodmevnejši sta bili dve Kroeberjevi kritiki, prva formulirana v enajstih točkah, v drugi jih doda še pet. Ta kritika je Freudu očitala obravnavanje hipotez, kot da so dejstva, piramidiranje hipotetičnih predpostavk, manipuliranje z etnološko evidenco, njeno psihologiziranje (prim. Kroeber 1952: 301-305, Kroeber 1952a: 306-309). Spet druge kritike so govorile o arhaičnem nasledstvu vesti kot o slepi pegi Freudove antropologije (prim. Bruno 1980: 133). Freudova analiza tabuja, posebno na mestu, ki zadeva predpostavko o očetomoru, je postala prototip neznanstvenega pristopa v znanosti – 'a just so story'.

katerimi sicer lahko spimo, se ne smemo poročiti. Argumentacija je krožna, njeno jedro pa je v ugotovitvi, da eno ni hrbtna stran drugega oz. da eno ni utemeljeno z drugim. Pri tabuju incesta in zapovedi eksogamije ne gre za isto logiko, temveč za dve med seboj konsistentni logiki.

97. V tem smislu je nadvse poučno Lintonovo poročilo s Havajev: »Na Havajih je kralj kršil tabu jedenja na javnem mestu, čemur so bili priča številni njegovi podaniki. Ko se po izteku določenega časa kralju ni zgodila nobena nesreča, ker kršitvi tabuja ni sledila niti nadnaravna niti posvetna sankcija, se je celotna institucija tabuja zrušila. Temu je sledila uzurpacija oblasti, rušenje svetišč, templjev itn. ... Ob prihodu prvih misjonarjev so bili Havaji brez uradne religije« (Linton 1961: 190).

98. Manj je v tem smislu nedolžna druga Foxova kritika; glej Fox 1973: 161-178.

Strauss - Razpravi o tabuju incesta je skušal storiti konec Lévi-Strauss. »Prepoved incesta izvorno ni ne izključno kulturna ne izključno naravna, prav tako ne predstavlja mešanice obeh, naravnih in kulturnih elementov. Je temeljni korak, zaradi katerega, s katerim in predvsem v katerem je izveden prehod iz narave v kulturo. V nekem smislu sodi v naravo, saj je splošni pogoj kulture. Skladno s tem bi ne bili presenečeni, če bi njegova formalna značilnost, univerzalnost, bila vzeta iz narave. Vendar pa, v nekem drugem smislu, že predstavlja kulturo, s tem da svojemu pravilu naredi podložne tiste naravne fenomene, ki mu izvorno niso podrejeni ... prepoved incesta je mesto, kjer narava sama preseže sebe« (Lévi- Strauss 1969: 24-25). Prepoved incesta je v tej logiki oboje; pogoj in učinek kulture.⁹⁹

Tako se je morda pojasnil prvi del vprašanja: zakaj se ne udeležujemo v spolnih odnosih z lastnimi sorodniki. Drugi del vprašanja, zakaj se potem z njimi vsaj ne poročimo, ostaja še neodgovorjen.

IV.4. ZAPOVED MENJAVE

Logično komplementarna stran negativnih pravil incesta so pozitivna pravila sklepanja zakonskih zvez, »katerih temelj ... tvorijo sistemi menjave« (ibid.: 478). V človeški družbi je praktično povsod enako: da bi moški prišel do žene, mu jo mora neposredno ali posredno prepustiti nek drug moški, ki je z njo v nekem odnosu sorodstva; ponavadi je to njen oče ali brat.¹⁰⁰

Menjava, in pravila eksogamije, ki jo izražajo, ima dodatno družbeno vrednost, saj naravne vezi sorodstva obogati z umetnimi vezmi filiacije in še čvrsteje poveže neko skupino. Vsako sorodstveno razmerje, po krvi ali pridobljeno z zakonsko zvezo, implicira določene pravice in dolžnosti posameznikov v tem odnosu. Temeljna organizacijska premisa primitivnih družb izhaja, kot rečeno, iz sorodstvene strukture. Odnosi znotraj družbene

99. Prepoved incesta in zapoved eksogamije počivata na isti logiki kot prehod narave v kulturo prek mehanizma prepovedi incesta. Gre za to, da brez prepovedi incesta ne moremo imeti eksogamije in brez eksogamije ne moremo prepovedati incesta oz. to ničemur ne služi. Torej, upošteva znani Lacanov obrat Dostojevskega (če ni boga, ni nič dovoljeno), lahko zapišemo: če ni nobene prisilne izbire (eksogamnih pravil), ki bi omejevala polje svobodne izbire (polje pred vzpostavitvijo tabuja incesta), izgine sama svoboda izbire (znotraj polja eksogamnih pravil) (prim. Žižek 1996a: 133). Analogno; brez prepovedi incesta ne moremo imeti kulture in prepoved incesta je kulturna prepoved. O problemih s to logiko 'retroaktivne anticipacije' več v nadaljevanju.

100. Zapoved menjave, kakor jo formulira Lévi-Strauss, je v veliki meri podobna kategorični zapovedi v Kantovem smislu. Tako je zapoved eksogamije moč formulirati kot: ravnaj vselej tako, da moreš želeti ... nekoga drugega žensko.

enote so torej v kar največji meri paralelni z odnosi znotraj enote sorodstva; bodisi družine, bratstva ali klana. Vstop v zakonsko zvezo predstavlja vstop v družbeno strukturo. Vstop v družbeno strukturo je ponazorjen s pridobitvijo družbenega statusa. *socialna vloga - pri sorodstvu*

Meadova je z ene od svojih mnogih terenskih raziskav prinesla naslednji dialog, pravzprav monolog, ki ga je zaradi njegove poučnosti vredno navesti v celoti. »Kaj, poročil bi se rad s svojo sestro? Kaj pa ti je? Mar nočeš imeti svaka? Kaj ti vendar ni jasno, da boš, če se poročiš s sestro nekoga drugega in se spet nekdo drug poroči s tvojo sestro, imel vsaj dva svaka, če pa se poročiš z lastno sestro, ne boš imel niti enega? S kom boš hodil na lov, s kom obdeloval vrt, koga boš hodil obiskovat?« (ibid.: 485). Ne zamenjati ženske, s katero si v sorodstvu, je socialen absurd, še preden to postane moralno sporno. *

IV.5. DAR, KULA, POTLAČ (PONOVRNO)

DAR
Prepovedi incesta že same po sebi vzpostavijo red: tvorijo obrazec že večkrat omenjene kontinuitete in prediktibilnosti. Eksogamne zapovedi pa, ki so tabuju incesta logično konsistentne, temu obrazcu neposredno prispevajo dodatno dimenzijo – prisilo. Prepoved sama, takšna ali drugačna, po sebi še nima prisilnega značaja. Prepoved incesta je pravilo, ki, transformirano, »zapoveduje, da je treba mati, sestro ali hči nujno izročiti drugemu ... je vrhovno pravilo dara« (ibid. : 481). Še več: eksogamija predstavlja »prototip vseh drugih manifestacij, ki temeljijo na recipročnosti« (ibid.). Če je menjava žensk med družbenimi skupinami (torej eksogamija) prototip vseh menjav, ki temeljijo na recipročnosti (torej prestacij), smo spet pri Malinowskem, Maussu in Boasu; pri kuli, daru in potlaču. Kaj imajo skupnega omenjene institucije prestacij, smo že ugotovili. Toda kaj imata kula in potlač skupnega z darovanjem žensk? *

POTLAČ
Videli smo, da dobrine, distribuirane v instituciji potlača, izven te institucije nimajo prave vrednosti z izjemo ene priložnosti: kot dota pri sklepanju zakonske zveze. Nadalje je na nekaterih etnografskih območjih »poroka dekleta nujno spremljana s potlačem« (ibid.: 63). In če je potlač »totalna prestacija tekmovalnega tipa« (Mauss 1982a: 19) in je dejstvo, da »sistemi prestacij rezultirajo v poroki« (Lévi-Strauss 1969: 67), potem je prekrivanje vsaj zelo zanimivo. *

KULA
Primer prestacije tipa kula pa ni tako zelo samorazlagalen, saj vendar v kuli krožijo le školjke. Na voljo sta nam dve možnosti izbire: ali kula ni prestacija, kar bi za nas bila neprimerno bolj enostavna ugotovitev, ali pa da upoštevamo bolj ali manj univerzalen izrek za priložnosti, ki so, kot je ta, primerno zapletene – *cherchez la femme*. Argonavti namreč iščejo prav te.

* Kula je oblika dvorjenja. Moški, čeprav ni lep, je zaželen, če ima uspeh v kuli (prim. Malinowski 1979: 372). Tudi partnerju v kuli je treba na nek način, z magijo, dvoriti, še prej pa je od ekspedicije trebna odvrniti vse nevarnosti. Te nevarosti poosebljajo ženske in odpravijo se z magijo. Čeprav se za dovršen del trobriandske magije veruje, da jo poseduje moški, izhaja iz ženske (prim. ibid.: 351-370). Ženske so tako vir nevarnosti, kot tudi sredstvo za odpravo le-te. V vsaki menjavi predmetov kule »en človek prevzame moško vlogo in drugi žensko ... menjava zagotovi temporalno povezavo s predmetom – ednim 'otrokom', ki je po nativni filozofiji lahko pripisan moški vlogi v prokreaciji. Ta 'otrok' je produkt 'poroke' predmetov kule« (McDougall 1975: 80-81). Matrilinearni Trobriandci namreč zanikajo vsako vlogo moškega v njej in kula simbolno substituirata to moško nepomembnost. Simbolizira zakonsko zvezo: partnerstvo v kuli zahteva lojalnost in predpostavlja visoko stopnjo zaupanja; ko je enkrat vzpostavljeno, traja do konca aktivnega življenja; zajema ne le izmenjavo predmetov, temveč tudi odnos vzajemnih pravic in dolžnosti. 'Otroci' te zakonske zveze so plod odnosa dveh moških, kot so otroci Trobriandcev, mitološko vzeto, plod odnosa dveh žensk. Vsak od njiju, 'otrok' in otrok, ima 'družinsko' ime.

Upravičeni smo torej vsaj do hipotetično možnega sklepa, da tudi ta tip prestacije vodi v vzpostavitev zakonske zveze, seveda v njenem metaforičnem pomenu.¹⁰¹

IV.6. SKLEP

Še vedno pa smo seveda pri tabuju incesta. Namen te prepovedi je (v primeru moškega posameznika) odpoved materi, sestri ali hčeri kot objektu spolnega odnosa. V takem odnosu bi objekt rabil le za neposredno potešitev gona in imel le uporabno, tehnično, predsimbolno vrednost. Kjer kultura poseže v naravo, tam prepoved onemogoči nagonsko podlago spolnemu odnosu.

* Zakon, formuliran v prepovedi, ni stvar empirične realnosti, zato je omenjena razprava o tem, ali je ali ni prišlo do uboja praočeta v primitivni hordi, povsem nepotrebna (prim. Žižek 1982: 283). Simbolna instanca, ki jo s tabujem incesta vnese kultura, je stvar zakona, ki ga lahko predstavlja biološka (oče, mati, katerikoli sorodnik), socialna (totem, družba) ali pa

101. Isto simboliko razbere tudi Fleisher na primeru institucije potlač, rekoč, da gre pri potlaču za dajanje (ki se veže na moško spolno vlogo v razmerju) in sprejemanje (ki se veže na žensko) (prim. Fleisher 1981: 71).

mitska instanca (duhovi umrlih, irealna podoba boga), saj se ne navezuje na osebo ali dogodek, temveč na mesto, s katerega apelira na nas.

Zakon izstopa iz realnega, v katerem stvari niso jezikovno, tj. simbolno posredovane. Identifikacija s simbolno instanco, zakonom, vključi posameznika v posredovani red kulture za ceno sprejetja simbolnega mandata – zamenjave žensk. Odpoved incestu je v tem smislu primerljiva z mano, saj predstavlja »edino čisto odpoved, s katero se šele strukturira polje možnih dobičkov in izgub, polje možne distribucije dobrin: ženske so lahko predmet distribucije šele, ko je Mati prepovedana – nemogoča« (Žižek 1991: 216).¹⁰²

Vsak tabu označuje prepoved, ki nima argumentiranega razloga, ki je sama po sebi umevna. Edina razlaga zakona je lahko zakon sam, razlaga avtoritete je vedno zaprta v tautološki krog, saj bi ogrožitev argumenta ogrozila avtoriteto, ki ga drži. Hkrati nas avtoriteta 'drži' za naše nezavedno, ne za argumente, in tudi ne z argumenti. Z nezavednim pa je kot z miti – kot s svetim. Ne le, da ne izključuje protislovnosti in krožnih argumentacij, tem protislovnostim celo dodeli prekrivajoča se (in istofunkcionalna) mesta. Tabu je tabu samo zato, ker je prepovedan in (samo zato) ker je mana. Realnost tabuja je toliko predpostavka vzpostavitve kulture (simbolnega), kolikor je njen vzvratni produkt.¹⁰³

102. Ta logika interpretacije tabuja incesta in ponazoritev na kakšen način je vznik mane (objekta a) korelativen prepovedi incesta (vstopu subjekta v Simbolno), bo razdelana na koncu poglavja o logiki označevalca in v poglavju o objektu-razlogu želje.

103. Ta zaključek bo dodatno elaboriran znotraj logike teoretske psihoanalize v poglavju o objektu-razlogu želje, posebej na mestih, kjer bo govora o fantazmi in *Das Unheimliche* ter predvsem o identifikaciji institucije tabuja kot »realnega v svoji kulturni formi« (Rotar 1984: 208), kot institucije, ki ščiti pred željo in njenim destruktivnim učinkom na subjekt (govorice).

V. LOGIKA OZNAČEVALCA

»Deniva, da kdo stoji. Če se mu približam z desne strani, bo on v primerjavi z mano na levi, ne ker bi bil on sam levi, temveč, ker mu bom pristopil z desne. In ravno tako, ko mu pristopim z leve, bo on postal desni, ne ker bi bil desni po sebi, tako kot je po sebi bel ali dolg, temveč, ker postane desni, ko pristopim k njemu, in je, kar je, od mene in iz mene, niti najmanj pa ne iz sebe.«

Anicij Manlij Severin Boetij

V.1. ZNAK, OZNAČEVALEC, SIMBOL

Tradicionalno se kot utemeljitelji ideologema znaka v sodobnem smislu navajajo stoiki (prim. Ducrot, Todorov 1987; Rotar 1973; Žižek 1980; Grilc 1994 itn.). Stoična filozofija je namreč skozi svoj nauk o odnosu med zvokom in pomenom prva mislila znak (semeion) kot celoto, ki se vzpostavi skozi razmerje označevalca (semainon) in označenca (semainomenon). Pri stoikih je označevalec opredeljen na podlagi njegove možne čutne zaznave, označenec pa je 'umski', 'razumljiv'. Avguštin termine prevede v latinščino: signum je signans in signatum. Po njem je terminologijo prevzel F. de Saussure, utemeljitelj t. i. Ženevske lingvistične šole in sodobne strukturalne lingvistike. Saussurju znak (le signe), katerega učinek je pomen, predstavlja spoj označevalca (le signifiant), »enega režnja zvočnosti« (Saussure 1989: 126), z označencem (le signifie), pojmom; v algoritmu označevalec/označenec $\frac{S}{s}$. Preden je Saussure vpeljal tako terminologijo, je bil znak razumljen dvoumno in je pomenil tako samega sebe kot označevalca. Saussurjev znak obeležujeta dve temeljni značilnosti; arbitrarnost in linearnost.

– Z arbitrarnostjo znaka je mišljena nemotiviranost vezi med označevalcem in označencem, dejstvo, da njuna vez ni 'naravna' vez (kot npr. v simbolu). Ta nemotiviranost ne izraža popolne poljubnosti; omejujejo jo konvencije neke jezikovne skupnosti (prim. Saussure 1989).

– Z linearnostjo znaka ima Saussure v mislih tisto, kar je Hegel izpeljal v stavku »da je pojem čas stvari« (Lacan 1991: 55); namreč dejstvo, da se označevalec znaka realizira v času, »predstavlja prostornost ... ta prostornost je merljiva samo v eni dimenziji: in to je linija« (Saussure 1989: 88).

Treba pa je omeniti še en, pri Saussurju ne popolnoma ekspliciran vidik znaka, ki ga kasneje Lacan opredeli kot tisto, kar je imanentno označevalcu, kar ga od znaka loči – diferencialnost znaka. Diferencialnost Saussurju predstavlja dejstvo, da znak obstaja le, kolikor ima svoje mesto v sistemu (v jeziku kot sistemu znakov); in vrednost znaka se pokaže zgolj v razliki do drugih znakov tega sistema (prim. Saussure 1989). Zato Saussure ob upoštevanju tega dejstva in principa arbitrarnosti izpelje, da so v jeziku samo razlike, da znak nima pozitivne vrednosti¹⁰⁴, da »dva znaka nista različna ... samo opozicionalna« (ibid.: 144).¹⁰⁵ In potem kot skrajno konsekvenco tega dejstva izpelje, da »je jezik oblika in ne substanca« (ibid.).¹⁰⁶

Glavni tekmeci znaka za ustvarjanje pomena so njemu sorodni pojmi simbol, signal, indic, ikona itn. (prim. Barthes 1990: 159). Sam Saussure že uvede distinkcijo med simbolom in znakom, kjer mu simbol kot vez označevalca in označenca (za razliko od znaka) predstavlja »določeno sled naravne vezi« (Saussure 1989: 86), torej je motiviran. V teoriji največkrat povzemana je Peircova delitev znakov na ikone, indice (indekse) in simbole (prim. Rotar 1972: 240-249), kateri Sebeok doda še signal in simptom (prim. Sebeok 1974: 244-248). Nas na tem mestu zanima samo Peircova opredelitev simbola; simbol je znak, ki funkcionira na osnovi družbene konvencije, neke 'dogovorjene' zveze med označevalcem in označencem, »simbol se nanaša na nekaj zaradi moči kakega zakona« (Rotar 1973: 243).

Pri Lacanu pa sploh ni več govora o znaku, marveč le o označevalcu. Lacanov označevalec ne predstavlja več ene strani znaka (kot Saussurjev), marveč zgolj enega od elementov označevalske verige: »označevalec je to, kar ima učinek označenca« (Lacan 1985: 18). Zato nad algoritemsko črto znaka kot učinka pomena označevalec (S) predstavlja ne več enega, temveč najmanj en par, dva. Tako iz Saussurjevega grafema $\frac{S}{s}$ Lacanu S predstavlja verigo, označevalsko baterijo z minimalnim $S_1 - S_2$; označevalec je funkcionalen le v tem, da drži mesto prihoda drugega označevalca in se mu potem umakne. Ta veriga ni linearna (zgolj metonimična ali zgolj metaforična); označevalna veriga kot topološka podlaga za označevalca so »obročki verižice, ki je spojena z obročkom neke druge verižice iz obročkov« (Lacan 1994: 149). Označenec in označevalec sta v 'plavajočem' odnosu, nista dve homologni strukturi, njun odnos je oponenten, sovpadeta

104. Drugače povedano: »Pojmi niso definirani pozitivno, glede na svojo 'vsebino' ... njihova najnatančnejša karakteristika je, da so tisto, kar drugi niso« (Rotar 1973: 249).

105. Iz te pozicije je do skrajnosti črpal Lévi-Strauss, začeni npr. z definicijo strukture sorodstva kot zgolj relacije med elementi sorodstva (prim. Lévi-Strauss 1969), ne pa kot jo je npr. definiral Radcliffe-Brown, kot elemente sorodstva kot take, ki že na sebi nosijo neko 'pozitivno' vrednost (prim. Radcliffe-Brown 1994).

106. V lingvistiki je to propozicijo kar najbolj dosledno razvijal L. Hjelmslev v svoji glosematski teoriji (prim. Rotar 1973; Ivič 1978).

le prek t. i. točke prešitja. In struktura je ena sama – struktura označevalca, ker je označenec vselej že učinek označevalca, ali radikalneje – označevalec ustvari označenca.¹⁰⁷ Kako? »Lacanova teza, da je označenec učinek označevalca, da učinke označenca ustvarjajo permutacije, igre označevalca. Smisel v osnovi vznikne skozi nadomestitev enega označevalca z drugim... Skoz nadomestitev ... S_1 z označevalcem S_2 ... vznikne s, s katerim ... zaznamujemo označenec (signifie) ali smisel.« (Miller 1983: 34-35). V osnovi gre torej za to, da noben element verige smisla ne vsebuje (consiste), čeprav ga lahko vedno proizvede, da pomen vztraja (insiste) v označevalni verigi (prim. Lacan 1994).

Druga sprememba, ki zadeva Saussurjev grafem, je interpretacija prečke, ki loči označevalca od označenca; ta ima pri Lacanu svojo lastno vrednost (Saussurju označuje le njuno neprekoračljivo razliko¹⁰⁸); kaže na potlačitev označenca; »prečka nam omogoča, da zapišemo naslednje: kjer je bilo eno, nastopi drugo« (Miller 1994a: 188)¹⁰⁹.

-
107. Analogna tezi, da označevalec šele ustvarja označenca, je postavka o govoric, ki realnosti (empiričnosti) ne opisuje (kot npr. pri Lévi-Straussu), temveč jo šele vzpostavi: »Govorica je namreč tista, ki določa realnost. Stvari 'eksistirajo' le kolikor o njih lahko govorimo, le kolikor jih naša simbolna ureditev imenuje in ustvari prostor zanje. Besede pripeljejo stvari do biti. Da bi nekaj eksistiralo, se mora o njem dati govoriti, se ga mora dati artikulirati v besedah. Tako naš univerzum diskurza – naše lingvistično obzorje – definira, kaj eksistira« (Fink 1993: 228-229). Ali kot to isto formulira Lacan: »Funkcija govornice ... ni ta, da informira, ampak da evocira« (1994: 118). Ob tem dve pripombi: prvič – ali ni morda to vedel (pa ni vedel, da ve) že Saussure, rekoč, da se v nekaterih jezikih pač ne da sedeti na soncu (prim. Saussure 1989); in drugič – ali je ta epistemološka predstavitev 'voza pred konja' Lacanova? V antropološki teoriji namreč obstaja hipoteza, katere hrbtna stran izraža prav ta epistemološki obrat – govora je kajpada o Sapir-Whorfovi hipotezi (prim. Sapir 1958; Whorf 1979). To isto pa je izraženo tudi že v Heideggerjevi fenomenologiji: »Ko je najdena imenujoča beseda, je najdena tudi stvar sama... Kjer manjka beseda, tudi stvari ni... Bit ustvari stvari šele beseda« (Hribar 1995: 191). Sicer pa je Lacan poln referenc na Heideggerja; dolguje mu celo inspiracijo za enega svojih temeljnih konceptov – zaprečenega drugega (prim. ibid.).
108. Najboljši primer prekoračljivosti razlike in v bistvu dejstva, da razlike med označevalcem in označencem v nekem ontološkem smislu sploh ni, je kajpada performativ, kjer se to, kar neka izjava 'označuje', naredi prav s tem, da se izreče. Minimalni pogoji, da je izjava performativ, so naslednji; »izjava mora biti izrečena; med izjavljanjem in učinkom mora biti recipročna zveza: 'reči' ni mogoče ločiti od 'storiti'; za reči-storiti so predpisane natančno določene formule, tako da istega učinka ne bomo dosegli, če bomo uporabili drugo formulo, četudi je sinonimna...« (Šumič Riha 1986: 52; prim. tudi Austin 1990).
109. To funkcijo prečke pa lahko razložimo tudi drugače, in sicer z obratom Lacanove propozicije, da je nezavedno strukturirano kot govornica (prim. Lacan 1985; in drugje); in sicer, da je nezavedno (tu kot potlačeno) lastno le tistemu bitju, ki govori. Obstaja pa še ena, na nek način komplementarna možnost interpretacije; vprašajmo se, kateri je označenec, ki mora biti nujno potlačen, če naj se subjekt aktualizira v označevalni

V osnovi se znak in označevalec ločita po svojih temeljnih razsežnostih – arbitrarnosti in diferencialnosti: »Z arbitrarnostjo imamo opravka, dokler lahko znakom (ki so prav po tem znaki) prisodimo zunanjo mejo, glede na katero so 'arbitrarni' (realnost, čista misel, občutek itd.), ko pa ta meja odpade ... se znajdemo v breznu gibanja-v-krogu brez opore, ki zaznamuje diferencialnost označevalca« (Žižek 1980: 134). Označevalec tvori vase spodvito gibanje, se v končni instanci nanaša le sam nase. Seveda pa ima tudi označevalna veriga svojo mejo, sicer se sploh ne bi mogla konstituirati (ali kot se glasi znana Heglova postavka: celota se gradi na meji, univerzalnost na izključitvi): ker je označevalec le svoja lastna razlika do drugih označevalcev, je meja vseh označevalcev v verigi meja neke 'čiste' razlike, čistega označevalca; »meja znaka je 'stvar', meja označevalca je sam čisti označevalec« (Žižek ibid.: 135). Medtem ko ima znak zunanjo mejo, že predstavlja način izognitve notranjemu robu označevalne verige, obstaja še en korelativen način te izognitve – simbol; »označevalec je diferencialen, giblje se v krogu, nezmožen, da bi dosegel svojo notranjo mejo ('čisti' označevalec), znak pa je arbitraren, tj. vzpostavljen je kot konsistentna in 'arbitrarna' Celota v razmerju do svoje zunanje meje ('realnosti'); v nasprotju z znakom simbol zataji samo mejo, tj. deluje v okviru nekega metonimičnega mitskega kontinuuma s svojim objektom, kot vključen v svoj objekt (ime kot 'lastnost' stvari same, tako kot njena oblika, barva itd.). Znak kot zunanji-arbitraren glede na 'stvar', simbol kot notranji označeni 'stvari'; dva načina izognitve notranjemu robu« (Žižek 1980: 137).

Lacanov označevalec kot vedno vsaj en par ($S_1 - S_2$) predstavlja dobesedno izpeljavo Saussurjevega nauka, da so v jeziku samo razlike. Temeljna lastnost označevalca je lastnost razločljivega kot takega. Ker nikoli ne moremo opredeliti samo enega označevalca, ker ni besede, ki bi ji bilo lastno, da z njo nekaj povemo¹¹⁰ (ker lahko X definiramo le kot je Y ali ni Y), potrebujemo vselej en par, ker je to tisti minimum, minimalna matrica govornice (prim. Lacan 1994), kjer razlika začne biti možna. Vzpostavitev te matrice pa še ne zadošča za deskripcijo strukture označevalca, kar je jasno že iz Lacanove definicije označevalca; »Naša definicija označevalca (in druge je ni) je: označevalec je tisto, kar reprezentira subjekt za drugega označevalca« (Lacan 1994: 295). Subjekt, ki ga Lacan označi kot zaprečenega

Saussure
jeu le so ra
Lacanian
omogoča
reloca

verigi; iz subjekta ob vstopu v red govornice namreč korelativno izpade želja. Tako bi bilo logično, da prečka označuje prav potlačitev želje, precizneje, potlačitev označevalca svojega lastnega manka kot pogoja za generiranje želje – potlačitev objekta a (prim. Močnik 1981: 68-71). Ta zapis je seveda možen le ob dveh predpostavkah: da je označenec vedno že označevalec in da označenec nastopi tam, kjer je neki označevalec potlačen.

110. V nadaljevanju bo razvidno, da taka beseda vendarle obstaja, beseda, ki je »svoja lastna metafora, svoja lastna metonimija (Deleuze 1995: 56) – mana, nulta stopnja smisla.

(\$), je tretja elementarna topološka figura, je učinek označevalskega para, »je interval v tem paru« (Miller 1983: 27), kjer S_1 ¹¹¹ zastopa subjekt (zastopa in ga ne pomeni, ker subjekt nima lastnega označevalca), zastopa pa ga lahko le, če je arikuliran v svojem razmerju do S_2 . Kar pa verigo sproži v gibanje s tem, da ob vstopu v označevalsko baterijo izpade iz subjekta (in kar je, če subjekt definiramo kot učinek, v nekem smislu njen pravi produkt) in ga vodi k vedno novim označevalnim zastopstvom, je objekt¹¹², želja, (a). S tem je dan minimalni dispozitiv označevalske verige, sestavljene iz štirih členov; S_1 , S_2 , \$ in a.¹¹³ Vsi ti elementi vzniknejo hkrati, so drug drugega konstitutirajoči, so drug drugemu pogoj. To prepletenost bi verjetno najbolje označili s terminom retroaktivna anticipacija¹¹⁴. Ker je v označevalni verigi vedno že sled subjekta, ni metagovorice, ker se subjekt konstituira šele ob vstopu v polje označevalcev, katerih imanentna vrednost je zgolj razlika, ga v označevalcu nikjer ni, ker je želja poslej subjektu dostopna le, če je tudi ta reprezentirana v označevalcu, mu pravi objekt želje vedno ostane nedostopen, in ker mu je vedno nedostopen, ker »subjekt nikoli ne konča z delom pomenjanja« (Rotar 1973: 261), je njegovo iskanje (drsenje subjekta od enega označevalca do drugega) večno; »subjekt ni nič drugega kot to, kar drsi v neki verigi označevalcev, pa če se zaveda ali ne, kateri je tisti označevalec, čigar učinek je« (Lacan 1985: 43).

Česar pa se praviloma seveda ne zaveda.

-
111. Označevalec S_1 je mitični, prvi, nesmiselni označevalec, ki s tem, da ponudi možnost, da se subjekt v njem prepozna, 'fiksira' njegovo praznino, »s tem da jo fiksira, jo strogo vzeto šele vnazaj proizvede, saj je konec koncev le iluzija, da smo 'vselej že' bili subjekti pred označevalno reprezentacijo« (Dolar 1992: 43).
112. Ta izpad objekta ni zgolj konstitutivna poteza subjekta, marveč prav njegova konstitutirajoča poteza, tisto, kar je v njem več, kot je on sam, njegova edina 'prava' substanca: »Subjekt je subjekt prav skozi to, da 'vsa' substanca ni mogla preiti vanj; le skozi tisti košček, ki se ni dal subjektivirati, je lahko subjekt. Ta košček je njegov korelat, njegov 'pogoj možnosti'« (Dolar 1992: 115).
113. Konstrukcijo členov tega minimalnega dispozitiva Lacan povzema v shemi diskurza gospodarja (gre za diskurz označevalca-gospodarja, S_1), ki je primaren diskurz, matrica diskurzov. Na njegovi osnovi z rotacijo četrtinskega obrata teh štirih členov proizvede še tri temeljne diskurze; diskurz histeričarke, diskurz univerze in diskurz analitika (prim. Lacan 1993; Miller 1983). Iz tega Močnik potegne sklep, da je »govorica strukturirana kot gospodstvo« (Močnik 1985: 99).
114. Močnik to temeljno potezo označevalca opredeli s terminom 'apriorna aposteriornost' (prim. Močnik 1985: 10). Sicer pa je ta nelogična logika na delu pri kar preveč konceptih. Omenimo dva morda najizrazitejša: pri antropološki razlagi tabuja incesta in pri psihoanalitski interpretaciji identifikacije. Lévi-Strauss prepoved incesta razlaga kot enigmatično mesto, 'kjer narava sama preseže sebe' (prim. Lévi-Strauss 1969). Tabu incesta je hkrati pogoj in učinek vstopa v kulturo. Drugi primer, identifikacijo, pa Lacan tolmači kot vedno prenačeljen vstop v prazno, kjer subjekt prevzame mesto tega, kar šele bo (prim. Lacan 1988; 1994). Kadar je Freud v svojem delu naletel na taka mesta, ki niso ne koincidenca ne kavzalnost v pravem smislu besede, se jim je, kot npr. pri Volčjem človeku, izognil s preprostim *non liquet* – ni jasno. In tako je v teoriji vse odtlej.

V.2. TEŽAVE Z VSEM

Velik del razlike, ki jo uteleša teorija označevalca v svoji drugačnosti od Saussurjeve, gre iskati v razliki med strukturalističnim pojmom strukture (kot npr. pri Lévi-Straussu) in strukturo, kot jo je opredelil Lacan. Lacan je namreč pojem strukture prevzel od Lévi-Straussa in Jakobsona ter jo redefiniral v dveh temeljnih aspektih: odmakne se od nocije cele, koherentne (koncentrične) strukture – njegova struktura je antonimična (ekscentrična); in drugič, medtem ko se klasičnim strukturalistom vprašanje subjekta sploh ne zastavlja, skuša Lacan status subjekta združiti z idejo strukture (prim. Miller 1983). Osnovni obrisi te razlike so koncipirani skozi t. i. logiko ne-celega.¹¹⁵

Oba, Lévi-Strauss in Lacan, predpostavita, da se struktura gradi na podlagi njene imanentne nezmožnosti v svojem jedru, »da je v nekem pomenu zgolj strukturacija te nezmožnosti« (Žižek 1985a: 327) in da je to jedro hkrati nestrukturalizabilno, nezvedljivo na razmerja med elementi, ki jih strukturira. Oba predpostavita, da je struktura formalna mreža diferencialnih razmerij, kjer en element pomeni zgolj razliko od drugega, in ker to velja za vse elemente, je že na začetku morala biti dana vsa. Strinjata se, da je strukturalizem znanost o označevalnih dogodkih, »da struktura ni nič substancialnega, temveč zgolj pravilo nastopa označevalnih dogodkov« (Žižek 1972b: 144). Ena temeljnih razlik med Lévi-Straussom in Lacanom je v tem, da prvi, ker vidi strukturo kot neko 'objektivno', vnaprej postavljeno polje, vidi celo šele potem, ko je vse, drugemu pa šele ne-vse omogoča pristop k celemu.

Izhajamo iz dveh serij:¹¹⁶ označevalne in označene. Označevalna serija predstavlja aspekt smisla, označena je njen korelativ in predstavlja vse,

115. Lacanova logika ne-vsega mnogo dolguje dvema matematikoma, Moebiusu in Cantorju. Prvi je odkril objekt, t. i. Moebiusov trak, kjer je zunanost notranja in notranost zunanja. To je trak, ki ga, preden združimo oba konca v obliko cilindra, obrnemo za 180 stopinj (dobimo navznoter obrnjeno osmico). Tako sta prednja in zadnja stran traku v odnosu korelacije in kontinuitete in se ju ne da vedno razlikovati. Cantor pa je odkril t. i. nepreštevno neskončnost (prim. Cantor 1994), na podlagi katere Lacan vzpostavi paradigmo Realnega kot nemožnega, ki ga kot nemožnega določa označevalna mreža (prim. Miller 1983: 60-61). Cantorjeva nepreštevna neskončnost pri Lacanu predstavlja vedno dano možnost označevalca več (kot je to interpretiral Lévi-Strauss – vedno dano možnost označevalca mana). Sicer pa Miller tudi na drugih mestih pripominja, da je Lacan lingvist – Lacan matematik (prim. Šumič Riha 1996: 22).

116. Iz (vsaj) dveh serij je treba izhajati, ker je struktura le sistem diferencialnih razmerij, »v katerih se simbolni elementi recipročno določajo ... recipročna določenost v pravem pomenu besede je mogoča šele med (vsaj) dvema sistemoma razlik, ki se vanju razporejajo simbolni elementi, vtem ko se diferencirajo« (Bahovec 1984: 166).

kar je moč definirati skozi razliko. Vzporednost označevalne in označene serije je vzporednost dveh mrež razlik. Če bi pustili ti dve seriji kot minimalni strukturalni dispozitiv, bi predpostavili, da nam je na koncu dostopno 'vse' vedenje, da metagovorica obstaja, da Ime pove Stvar. Taka 'struktura' ni označevalna struktura, temveč predstavlja strukturo znaka (z vzporednima stranema označevalca in označenca), objektivni sistem. Če vztrajamo torej pri Saussurju, da so v jeziku samo razlike brez pozitivnih členov in da je lingvistični sistem serija razlik med zvoki (označevalci), razlik, ki se kombinirajo s serijo razlik med idejami (označenci), moramo v to mrežo razlik všteti še eno razliko, 'razliko razlike', razliko med označevalcem in njegovo odsotnostjo. Kot del označevalca moramo predpostaviti njegovo lastno odsotnost; »postaviti moramo eksistenco nekega označevalca, ki je sam manko označevalca, kar se ujema prav s krajem vpisa označevalca. Ta razlika je nekako avtorefleksivna: paradoksalna, a navzlic temu nujna točka, na kateri se označevalec ne razlikuje več preprosto od nekega drugega označevalca, marveč od samega sebe kot označevalca« (Žižek 1982: 295). Ta avtorefleksivna, »nevralgična točka« (Žižek 1976: 98) je mesto križanja zunanosti in notranosti sistema, s tem pa iz sistema šele, v nekem radikalnem smislu, ustvari strukturo; iz zgolj strukturiranega polja ustvari strukturirajoče.

Torej, izhodiščnima serijama je treba dodati še en člen¹¹⁷: »osnovna predpostavka označevalne analize je, da mora, če naj struktura 'sestoji', če naj ne pade narazen, obstajati (ex-sistirati) 'vsaj En' element, ki zavzema mesto izjeme, ki deluje kot paradoks, kot 'križišče', kratek stik obeh ravni, obeh navidez 'vzporednih' serij označevalca in označenca« (Žižek 1980: 127). To mesto je Lévi-Straus označil kot element, ki pomeni sam pomen v opoziciji do njegove odsotnosti, element mana. Lacan ohrani ime mana, a jo drugače tolmači: »Sistem elementov s pomenom obstoji le, če se mu priključi element, ki pomeni samo odsotnost Enega, Pomena kot takega, nasploh« (Žižek 1980: 123). Ta nulta stopnja strukture predstavlja element, ki je hkrati presežek in manko; »presežek označevalca nad označencem (prazni označevalec brez označenca) in manko označenca (točka nesmisla v polju smisla)« (Žižek 1994a: 109). Je dvojno vpisan element, kjer označevalec pade v označenec. Šele ta hkrati beseda in stvar (prim. Deleuze 1994), »kot beseda ... prečka določeno serijo, kakršna je serija označevalca; obenem pa kot objekt prečka drugo serijo, ki je določena kot serija označenca« (Deleuze 1995: 59), ki predstavlja popolno anomalijo obeh serij, strukturo zapre – znanost o naravi je možna, človek je nulta stopnja te znanosti, spolno razmerje ni možno, ker ne obstaja nulta stopnja spola, ker

117. Lacanova logika dveh serij in objekta, ki ju preči, je najbolj razdelana v njegovem seminarju o *Pojevem ukradenem pismu* (prim. Lacan 1990b).

ni izjeme, ki bi ga utemeljevala. Neka imaginarna celost (realnost) se vzpostavi prav s tem dvojno vpisanim elementom, ki je ujet v nekakšno paradoksalno dialektiko preveč/premalo: »Če ga ne bi bilo, bi rezultatu, končni imaginarni podobi, 'nekaj manjkalo', podoba se 'ne bi držala skupaj', ne bi bila 'celota'. Brž ko pa je zraven, je že nekako 'odveč', deluje kot neugoden 'presežek'...« (Žižek, Močnik 1982: 321-322).

Struktura označevalca se loči od strukture znaka natančno po tem dvojno vpisanem elementu, ki znotraj nje zastopa njeno lastno uhajanje, ne-celost. To je glavna specifičnost označevalne strukture: »Ta struktura se lahko 'totalizira' le skozi 'izjemo', skozi navzočnost v nji 'vsaj Enega' elementa, ki v sami strukturi drži mesto tega, kar je z njo konstitutivno izključeno« (Žižek 1980: 124). Najboljši primer tega je prepoved incesta. Množica potencialno dostopnih žensk se ne vzpostavi, ko je vsa, ampak ko ji manjka ena, ko postane ne-vsa, ko je mati kot ženska prepovedana; skratka, ko postane dvojno vpisano travmatično jedro, nulta stopnja ženskosti¹¹⁸. Celost se konstituira na podlagi izključitve 'vsaj enega', »če ni te izjeme, če ne obstoji 'vsaj en x' ki zanika znamenje univerzalnosti, potem se ne more konstituirati celota Vseh, potem celota razpade v 'ne-celo' množico« (ibid.: 132).¹¹⁹

Za konceptualizacijo vsega je nujno, da je med koncepti vsaj eden, ki ga ni moč konceptualizirati, ki je, radikalno vzeto, akonceptualizabilen (prim. Miller 1983). Njegova edina funkcija je, da jih skozi svojo razliko do ostalih potrdi v obstoju.¹²⁰

Status tega dvojno vpisanega elementa v funkciji potrditve v obstoju pa je manj relacijski (kot to velja za vse druge elemente v mreži razlik); potrditev deluje skozi prešitje: »Ta element ima poseben položaj, ker je pogoj procesa simbolizacije, a sam ni asimbolem, ker je znotraj simbolnega reda, ni pa na isti ravni z ostalimi elementi. Prav s svojo izjemnostjo, z nenehnim drsenjem in premeščanjem razpršuje in razporeja mesta in pozicije ostalih členov označevalne verige, jih pa tudi preči, šiva – je njihova točka

118. Kot to isto na drugem primeru formulira Močnik: »Kolikor jezik mora biti celosten sistem, se lahko vzpostavi le s tem, da se sam odzame, da se odlepi od tistega kar je v besedi ne-celostno ... s tem da se iz jezika nekaj izključi, postane jezik kot sistem šele 'popoln'« (Močnik 1985: 77).

119. Povedano drugače: »Iz označevalčeve diferencialnosti izhaja, da ex-sistira ob vsaki Celoti (Vseh) 'vsaj En', ki iz te celote izpade, ki jo – prav kot izjema – konstituira kot Celoto. V skrajni točki lahko konstituiramo prav toliko Celot, kolikor je označevalcev – sleherni označevalec lahko s svoje strani igra vlogo izjeme, ki 'drži skupaj' Celoto, ne moremo pa nikoli konstituirati totalne množice označevalcev, njihove Totalnosti brez izjeme in brez zunanosti Enega ... totalnost ima torej ustroj Moebiusovega traku« (Žižek 1982: 297-298).

120. Paradoks je torej v tem: ne-celo je univerzalno, in ne, kot bi bilo morda bolj logično, celo. Struktura simbolnega je ne-cela. Prav ta ne-celost jo *ipso facto* naredi simbolno.

prešitja, kratek stik strukture, mesto, kjer zunanost sovpade z notranjostjo. Lahko bi torej rekli, da je relacijska, diferencialna določenost mogoča le v razmerju do 'absolutne', do paradoksalnega elementa – do Lévi-Straussovega sicer še dvosmiselnega 'plavajočega označevalca' ali 'mane', Barthesove 'ničelne stopnje', Lacanovega 'falosa' « (Bahovec 1984: 166-167).

Lahko bi torej sklepali, da je ta 'absolutni' element, mana, predpogoj vzpostavljanja kakršnekoli relacijskosti, kakršnekoli mreže razlik, tudi označevalne in jezikovne. V tem smislu bi lahko nadaljevali v hipotezo, da znotraj nekega simbolnega dispozitiva (prim. Močnik 1990: 237) mana deluje ne kot najmanj, ampak kot najbolj stabilen in edini res nujen element.

PAUZA

poriljalec - emotivne
sporočilo - poetsko
naslovnik - konstitutivno
stik - fetišna
hod - metajezikovna
kontekst - referencialna

funk.



VI. KAJ BI LAHKO IMELO STATUS MANE V LINGVISTIKI

»Nekega dne sem opazil, da se je bilo s trenutkom, ko je bilo odkrito nezavedno, težko izogniti lingvistiki.«

Jacques Lacan

VI.1. ZNOTRAJ POETIKE – POETSKA FUNKCIJA (NJEN UČINEK)

Jakobson opredeli poetiko kot integralni del lingvistike, »del lingvistike, ki se ukvarja s poetsko funkcijo v odnosu do drugih funkcij jezika« (Jakobson 1989: 161). Mesto poetske funkcije med drugimi funkcijami jezika Jakobson opredeli glede na konstitutivne dejavnike sleherne besedne komunikacije. Ti dejavniki so: pošiljalec, sporočilo, naslovljenec, kontekst, kod in stik (prim. ibid.: 153). Vsak od teh dejavnikov opredeljuje različno funkcijo jezika; najpomembnejša je referencialna funkcija, funkcija usmeritve h kontekstu; »če naj bo sporočilo operativno, zahteva KONTEKST, na katerega se nanaša ... ki je naslovljencu razumljiv in je bodisi beseden, bodisi tak, da ga je mogoče ubesediti« (ibid.). Na pošiljalca je ostedotočena emotivna funkcija, je »neposreden izraz govorcevega odnosa do tega, o čemer govori ... je neposredno očitna v vzklikih, delno obarva vse naše izjave na fonični, gramatikalni in leksični ravni« (ibid.: 154). Emotivna drža do govornega je informacija sama zase. Usmeritev k naslovljencu obeležuje konativna funkcija, največkrat artikulirana z zvalnikom ali velelnikom. Dejavnik stika je nosilec fatične funkcije, ki zagotavlja nadaljevanje ali pretrganje komunikacije, preverja, če kanal, po katerem teče sporočilo, deluje, pritegne ali potrjuje sogovornikovo pozornost (prim. ibid.: 156). Metajezikovna funkcija ponazarja usmeritev govora na kod; gre za preverjanje, ali pošiljalec in naslovljenec (koder in dekode) sporočilu pripisujeta isto ali vsaj podobno semantično vrednost (prim. ibid.: 157). Zadnja, poetska funkcija se osredotoča na sporočilo kot tako, je »osredotočanje na sporočilo zaradi njega samega« (ibid.: 158). Poetska funkcija je prisotna v vsakem govornem dejanju, ni pa dominantna (v besednem sporočanju je dominantna referencialna funkcija); dominantna

postane v polju umetnosti, npr. v poeziji, s tem da »prevlada poetske funkcije nad referencialno ne zabriše reference, naredi jo le dvoumno« (ibid.: 178).

Pojasnitev vpetosti poetske funkcije v vsako govorno dejanje, soodvisnost od drugih funkcij jezika in njena dominantnost, kadar je govora o umetniški besedi, pa še ne zadošča za pojasnitev poetske funkcije, kot jo je, nekoliko aksiomatično, definiral Jakobson: »Poetska funkcija projicira načelo ekvivalence s selekcijske osi na kombinacijsko os« (ibid.: 160). Za pojasnitev te definicije je potrebna vpeljava še dveh konceptov; metafore (princip selekcije) in metonimije (princip kombinacije).

Metonimija je koncept, ki je, preden ga je Jakobson opredelil kot univerzalno 'drugo polovico' jezikovnega procesa (prim. Bradford 1994: 10), veljal za podzvrst metafore¹²¹, zgolj dekorativno literarno figuro. Jakobson pa metaforo in metonimijo opredeli kot homologen binarni koncept¹²², ki ga je moč ponazoriti z mnogimi drugimi binarnimi pari. Metafora predstavlja substitucijo, je operacija izbiranja in izmenjavanja elementov, ki imajo isto funkcijo. Metonimija predstavlja kombinacijo, je operacija prepletanja elementov, katerih funkcije se dopolnjujejo. Metafora tvori sistem oz. paradigmo, ki temelji na prepoznavanju podobnosti, metonimija pa tvori sintagmo, ki temelji na stičnosti. Metafora ustreza strukturi zgradbe sistema, metonimija načinu kombinacij elementov tega sistema. Metafora tvori zgodbo, metonimija tvori njen potek itn. (prim. Bradford 1994: 9-23).¹²³

V vsakem členu govorne verige (sintagme) je govorec prisiljen izbrati med celo serijo paradigmatskih ekvivalentov. Paradigmatski ekvivalenti so členi, ki so v istem členu sintagme med seboj zamenljivi. Tako je v Jakobsonovi definiciji poetske funkcije načelo, ki je konstitutivno za metaforo, vpeljano na os metonimije. Res je, kot pravi Jakobson (prim. Jakobson 1989: 177), da moramo v vsaki metafori najti metonimično in v vsaki metonimiji metaforično sled, vendar lahko skrajna konsekvenca tega padca

121. Tega mnenja je tudi Barthes, ki v svoji kritiki Jakobsonovega razumevanja metafore in metonimije izpostavi, da vsaka metonimija v končni fazi deluje v funkciji nadomestitve označevalca, torej kot metafora (prim. Barthes 1977).

122. Binarizem je koncept, ki izvira iz razločevalnih lastnosti fonema: »Vsi fonemi vsakega jezika ... se razkrajajo na nerazstavljive razločevalne lastnosti. Opozicije diferencialnih lastnosti so resnične binarne opozicije, kakor jih predstavlja logika, in za vsako izmed teh opozicij je značilno, da eden od členov nujno implicira svoje nasprotje« (Jakobson 1989: 62). Princip binarnosti vsaki distinktivni lastnosti fonema podeli njegovo opozicijsko 'vrednost', npr. '+' ali '-' zvočnosti (prim. Bradford 1994: 110). Skrajna konsekvenca binarizma je zelo podobna Lacanovi zastavitvi logike označevalca, saj predpostavlja, da nikoli ne moremo odkriti ene same nove lingvistične vrednosti (bodisi na ravni distinktivnih lastnosti fonema ali pa na ravni besed), temveč vselej že dve, en par (prim. Karcevskij 1982: 50).

123. Jakobsonovo izpeljavo metafore in metonimije v vrsto drugih opozicij je obširno kritiziral Barthes (prim. Barthes 1990; prim. tudi Rotar 1973).

metafore v metonimijo, kot je predpostavljena v definiciji poetične funkcije, pripelje do komunikacije absurda in s tem do popolne ločitve poetične funkcije od vseh ostalih funkcij govornega dejanja. Toda Jakobsonov komunikacijski model ne dopušča poetske funkcije v 'čistem' stanju, saj to predpostavlja umanjkanje slehernega pomena v komunikaciji, celo nekomunikabilnost. Proces ustvarjanja poetične funkcije, proces pesnjenja, ima običajno mesto v verzu in njegova metoda se ostedotoča na rimo, ritem, metrum itn. Hkrati pa je popolnoma jasno, da to ni tisto, s čimer nas poezija (in vsa umetnost) zares očara, zato moramo predpostaviti, da je učinek poetične funkcije v neki skrajni konsekvenci neodvisen od procesa ali pa vsaj predstavlja mesto, kjer produkt preseže proces. S tem pridobimo »tisti pomenski nimbus, zarjo ali oblak, ki nas očara v poeziji – pridobimo ali, natančneje, proizvedemo auro« (Močnik 1981: 111). → antropologiji = man

Če torej vzamemo poetsko funkcijo dobesedno, kot »osredotočanje na sporočilo zaradi njega samega« (Jakobson 1989: 158), pridemo tja, kamor je prišel tudi Jakobson, do sporočila zaradi njega samega; do kubofuturističnega verza – zauma. Najbolj prominentna predstavnika ruske skupine kubofuturističnega verza¹²⁴ sta bila V. Hljebnikov in A. Kručonih (v njem pa sta se preizkusila tudi Majakovski in sam Jakobson; prim. Škreb (ur.) 1985; Markov (ur.) 1973). Zaum bi lahko opredelili kot »govor brez vsebine, beseda, ki ne označuje pojma ... kjer sami zvoki hočejo biti govor« (Drapal 1984: 130). Gre torej za govor, ki nič ne pomeni, pa ima kljub temu (ali pa ravno zato) učinek poezije; »v poeziji zaumna beseda ni brez smisla, pridanih ji je toliko osebnih, subjektivnih pomenov, da več ne more prenašati informacij z nekim splošnim pomenom« (Lotman 1970: 52). Ker zaumnim pesnikom ne gre za pomen, »semantična struktura verza ni pomembna ... ni pomembno, da besede v verzu kaj pomenijo, potem ni važno, da so to sploh besede – lahko so preprosto glasovi. Če pa gremo še naprej, potem tudi glasovi niso potrebni, dovolj so kakršnikoli znaki« (Brik 1984: 259). Zaumni verz ne nosi nikakršnega pomena, in vendar se kaže kot njegov presežek (prim. Bradford 1994). Zaumni jezik »umetnik uporabi, kadar podaja ne še popolnoma določene podobe, kadar noče imenovati predmeta, ampak samo opozoriti nanj ... kadar zgubi zdravo presojo (sovraštvo, ljubosumje, prepir), kadar čuti religiozno ekstazo, ljubezen (vzkliki, medmeti, brundanje, popevanje, otroško čebljanje)« (Kručonih 1972: 129; prim. tudi Majakovski 1972) in podobno. → Zaum
→ poezija

124. Ta skupina je pod imenom Intuitivna zveza izdala tudi t. i. manifest oz. deklaracijo zaumnega jezika, kjer, med drugim, razlikuje med tremi osnovnimi oblikami besednega ustvarjanja: med zaumno, razumno in nerazumno. K zaumnemu ustvarjanju sodi »pesemska, zagovorna in zaklinjevalska magija, prikazovanje (poimenovanje in poosebljanje) nevidnih stvari in muzikalno-fonetsko besedno ustvarjanje« (Kručonih 1972: 129).

Primera zaumne pesmi ne navajamo¹²⁵, ker niso prevedene in to iz edinega pravega razloga, ker so neprevedljive, »ker vztrajno in sistematično uhajajo vsakemu poskusu prevoda v katerikoli jezik« (Bradford 1994: 69); kajti, kako prevesti tisto, čemur Močnik (1981) pravi 'zarja ali oblak' (mi pa seveda – mana), ki je učinek poetične funkcije. Za vsako poezijo, za zaumno pa toliko bolj, velja, da je neprevedljiva, »možen je le ustvarjalen prenos« (Jakobson 1989: 211). Kaj je tisto neprevedljivo? Neprevedljivo je tisto, kar sploh ni napisano, ubesedljivo; »kar ni prevedljivo je torej pač tisto, česar ni mogoče izreči« (Močnik 1985: 77).

Še en zanimiv odgovor se nam ponuja skozi soočenje dveh diskurzivnih polj; teoretske lingvistike in teoretske psihoanalize.

Če rečemo, da so jeziki realizacija govoric (prim. Milner 1991), je treba ob izjavi 'govorim' predpostaviti dvoje: govoreči subjekt in njegov materni jezik. Vsi jeziki, kot sistem, znotraj katerega je vse prevedljivo, pa obstajajo brez protislovja le, če je to dvoje iz njega izključeno. »Pripadnost subjekta materinemu jeziku se kaže v tem, da v njem lahko deluje hkrati kot subjekt izjavljanja in kot subjekt izjave, da v njem te dvojnosti celo ni moč premagati – skratka 'pripadnost' subjekta njegovemu materinemu jeziku deluje tako, da se v materinem jeziku subjekt cepi ... subjekt, ki pripada materinem jeziku, je razcepljeni subjekt, \$« (Močnik 1985: 66-67).¹²⁶ Iz tega Močnik zaključí: »Če ne bi bilo materinega jezika, bi bili vsi jeziki prevedljivi brez ostanka, toda prevod ne bi bil možen« (Močnik 1985: 76). Tu spet naletimo na že v prejšnjem poglavju večkrat omenjeni paradoksalni moment; točka, ki predstavlja pogoj možnosti, je hkrati njena negacija.

Vprašanje neprevedljivosti učinka poetične funkcije lahko znotraj istega soočenja formuliramo še na en način. Močnik zapiše, da stilistični, poetski, retorični učinki »so 'pravi' stilistični poetski, retorični učinki, samo če so intuitivno dostopni« (Močnik 1989: 271)¹²⁷, in da je »neprenosljiva vednost nativnega govorca ... prav ta intuicija, ki ji manjka označevalec« (Močnik

125. Morda zgolj v opombi:

»dyr bul ščyl
ubeščur
skum
vy so bu
rl ez« (Kručonih 1972: 141). Pesem je, vsaj tako pravijo, v slovenščini.

126. Kaj se zgodi z subjektom ob vstopu v govorico in kaj je temu vstopu korelativen izpad, je razdelano v poglavju o logiki označevalca.

127. Koncept stilističnega označevalca znotraj retorike je ekvivalent koncepta ničte stopnje, kot izhaja iz fonologije. Pod terminom stilistični označevalec razumemo praznino retoričnih označevalcev, povzdignjeno na konotacijsko raven (prim. Barthes 1990: 191; prim. tudi Rotar 1973). Stilistični označevalci so izrazi »kot 'k vragu' ali 'gromska strela' ... ne pomenijo ničesar, a vendar na nekaj kažejo. Na kaj? Na neko ... stanje ...« (Barthes 1971: 33).

1983: 170); Lacan pa nekje zapiše, da je drugo (a pravo) ime za intuicijo nezavedno vedenje, in še, da je komunikacija (precizneje transfer) med dvema nezavednima vedenjema prava definicija ljubezni.¹²⁸ Jakobson mora, če hoče poetski funkciji pripisati univerzalnost, predpostaviti, da imata koder in dekodeer sporočila skupen ne le kod in kontekst, marveč tudi visoko kompatibilno nezavedno. Kar pa še ne pomeni, da si morata deliti materni jezik; dovolj je, da sta vsak v svojega 'vpisana' na kar se da isti način.

VI.2. ZNOTRAJ SEMANTIKE – NIČELNI SIMBOL

Pod oznako ničelni simbol¹²⁹ razumemo simbol kot »ničto simbolno vrednost, se pravi znak, ki zaznamuje nujnost dodatne simbolne vsebine ... preprosta forma ali, natančneje, simbol v čistem stanju in zatorej sposoben, da prevzame katerokoli simbolno vsebino« (Lévi-Strauss 1996: 264). Prav zaradi njegove absolutne polisemičnosti, odprtosti v nešteta diskurzivna branja je njegova hrbtna stran, strogo vzeto, popolna monosemičnost, torej nič-semičnost – pomeni zgolj tавтоloško samonanašanje, samo samega sebe. Ničelni simbol je eno izmed mest, kjer se vprašanje manka kaže kot vprašanje presežka. Navedimo primer, kjer »Slovenci postanemo pravi Melanezijci in dobimo pravo čarovno besedo ... ki deluje na način, kateremu Melanezijci pravijo 'mana' ... torej z izrazito magičnim učinkom presežnega smisla, ki pa sam na sebi čisto nič ne pomeni« (Močnik 1985: 90). Ta beseda je klen, klenost; »imamo klene besede in med temi klenimi besedami imamo besedo, ki se ji reče 'klen'. Danes marsikdo šari s kleno slovenščino, noben Slovenec pa seveda ne ve, kaj pomeni beseda 'klen', četudi med drugim pomeni neko ribo. Ampak v pomenu 'klена beseda' je to seveda beseda brez pomena, ki ne pomeni nič drugega, kot samo klenost. To je tista beseda, ki je zadnja v slovenskem pravopisu zato, ker lahko vzame edinole samo sebe v referencialno pozicijo in ki ni nič drugega kot beseda, ki pomeni samo sebe. Neko čisto mistiko« (ibid.: 96).

V literaturi najbolj razdelan primer ničelnega simbola je Barthesov primer japonskega verza/pesmi haiku.

Haiku je kratek, preprost, največkrat trovrstični zapis, 'fotografija' impresije, ni njegova diskripcija, kot je to običaj v zahodnjaški poeziji. Navedimo primer (Barthes 1989: 105):

128. Zveza med učinkom poetične funkcije, ki ga skušamo tu enačiti s konceptom mana, in ljubeznijo bo natančneje razdelana v poglavju o objektu-razlogu želje.

129. Logika ničelnega simbola je v mnogočem natančneje elaborirana v Lacanovi psihoanalizi, tam kot logika označevalca brez označenca, kar bo razdelano v nadaljevanju.

haiku
v et.

»Videl sem prvi sneg.
Tega jutra sem pozabil
umiti svoj obraz.«

Njegova odprtost za interpretacije je sicer na prvi pogled manj neskončna kot pri zaumnem verzu, toda medtem ko je interpretacija zaumu na nek način komplementarna, pri verzu haiku bodisi uniči njegovo jedro bodisi ga zgreši (prim. Barthes 1989 : 98). Vse, kar je moč narediti z verzom haiku, je ponavljati ga, »žvečiti, dokler ne izpade zob« (ibid. : 102).¹³⁰ Medtem ko »Zahod vse cepi s smislom« (Barthes 1989 : 96), je poezija haiku zgolj prazna oblika. V verzu haiku »ni niti ene poteze, ki ji zahodnjaški komentator ne bi dodal breme simbola« (ibid.: 97) in s tem uničil njegovo poanto, ker haiku se piše zavoľjo njega samega. Namen pesmi ni dodelitev smisla, temveč prav njegova osvoboditev; »haiku nas spominja na nekaj, kar se nikoli ni zgodilo, v njem prepoznavamo ponavljanje brez porekla, dogodek brez vzroka, besedo brez sidrišča ... označuje samo praznino vsake klasifikacije predmetov« (ibid.: 110, 116). Haiku je prazen, kot je prazno ogledalo, ki lahko ravno zato, ker je prazno, odseva vsako podobo, »je simbol same praznine simbola« (ibid.: 109), tišina kot znak polnosti jezika.

Po vsem tem lahko sklenemo, da so skupni imenovalci učinka poetične funkcije in ničtega simbola prav tisti elementi, ki jih je socialnoantropološka analiza izpostavila kot bazične pri svojih razdelavah konceptov tipa mana: gre za problem neubesedljivega, zgolj intuitivno dostopnega in neinterpretabilnega. Barthesova razdelava ničtega simbola v formi haiku verza ponazarja enega glavnih vidikov mane, samonanašajočo se funkcijo, formo, ki jo je moč zapolniti z vsakršno vsebino, besedo, ki jo je moč vezati na vsako stvar. Ravno zato 'zares' pomeni le neko mistiko, ki nastaja v človekovi 'realnosti' kot vzpostavljeni in omejeni s horizontom jezika, skozi užitek v govorjenju, a je kljub temu neizgovorljiva.

Čisto na koncu bi lahko celo parafrazirali Lacanov stavek, s katerim smo začeli lingvistično razpravljanje o mani: tisti hip, ko sta bila odkrita poetična funkcija in haiku verz, se je bilo težko izogniti nezavednemu. Več o tem na naslednjih straneh.

130. Zelo zanimiv primer te vrste navaja tudi Močnik. To je primer otroških izštevank, ki so »namenjene ponavljanju in so tako rekoč čista ponavljajoča se forma. Medtem ko se v umetni poeziji shema ponavlja tako, da se aktualizira, se izštevanka, ki je sama svoja shema in ni drugo kakor prazna shema, aktualizira tako, da se ponavlja. Izštevanka nam tako lahko veljajo za ničelno poezijo, za čisti obrazec ... potemtakem za čisto poezijo: brez pomena, a polne smisla ... smiselne so, prav kolikor so brez pomena...« (Močnik 1981: 25). Iz tega Močnik zaključí (kot Barthes pri poeziji haiku), da se smisel začne tam, kjer se neha pomen. Primere take vrste navaja tudi Lotman (1970: 153) in jih označi kot primere 'minus-pomena'.

VII. MANA V TEORETSKI PSIHOANALIZI – OBJEKT-RAZLOG ŽELJE

↳ incest

»Ta objekt Lacan imenuje 'mali a'. Da bi razumeli osnovne elemente tega koncepta, boste potrebovali malce potrpljenja.«

Jacques-Alain Miller

V teoretski psihoanalizi postane mana še bolj multiplo referenčna, predvsem pa dopušča mnoga diskurzivna branja, združena (ne pa tudi omejena) v glavnem okoli treh heterogenih konceptov:

- fetišizem;
- označevalec označevalca (označevalec, ki sploh naredi 'označevalnost' označevalca, označevalec manka – Falos);
- objekt-razlog želje.

O fetišizmu na tem mestu ne bo govora, ker fetišizem zgolj napoteva na mano, prepoznano v faličnem označevalcu in objektu-razlogu želje, v smislu, da zgolj odraža temeljno držo subjekta do objektov svoje želje (prim. Žižek 1985; Žižek (ur.) 1985). Čeprav je jasno, da fetišizacije ne gre podcenjevati, saj njegova osnovna formula 'saj vem, pa vendar ...' (prim. Mannoni 1993), ki odraža nezavedno/potlačeno verovanje, v nekem radikalnem smislu predpostavlja identifikacijo fetišistične drže z objektom, 'drži' prazno mesto označevalca želje (prim. Žižek 1985); pa vendar.

Pravi epistemološki preboj v interpretaciji tistega, kar klasične antropološke zastavitve označujejo pod skupnim imenovalcem mana, Lacanova psihoanaliza ni izvršila z opredelitvijo mane kot označevalca gospodarja¹³¹, čeprav je največji del teoretske psihoanalize, ki se eksplicitno loti te antropološke kuriozitet, razdelan prav prek tega koncepta. S takim koncipiranjem je med mano in označevalcem gospodarjem vzpostavljena neke vrste nesubverzirana logika, ki končnemu dometu antropološke analize mane samo 'doda' še en komplementaren (sintagmatski) člen. Taka izpeljava delno zanemari prispevke lastne kritike antropološkega pristopa. Pravi epistemološki preboj teoretska psihoanaliza izvši s koncipiranjem mane

131. Označevalec gospodar je tisti izhodiščni označevalec, ki vzpostavi red Simbolnega, in ker je Simbolno vedno fiktivno, se ta na koncu vedno izkaže za to, kar je že od vsega začetka bil – označevalec brez označenca (prim. Žižek 1980).

kot paradigmatskega ekvivalenta; to je objekt-razlog želje. S tem epistemološkim obratom mana ni več razumljena kot zgolj negacija negacije (kakor se v logiki označevalske verige vzpostavi člen označevalca gospodarja), ni več element, ki vedno znova izpade iz označevalske verige in jo za nazaj omogoča vpeljati. S tem ne predstavlja več začetnega stadija in končnega dometa logike označevalca, ampak njeno notranjo mejo, njen pogoj možnosti.

Naj začnemo od začetka.

V logiki označevalca, razumljeni kot sistem pojmov, s katerim je mišljena artikulacija subjekta (prim. Žižek 1972), je označevalec tisto, kar zastopa subjekt za neki drugi označevalec (prim. Lacan 1995: 295). Potem označevalec brez označenca ni zgolj ime za razlike, skozi katere se ločujejo elementi označevalca, da bi se konstituirala mreža, znotraj katere je edinole možno misliti subjekt, marveč je ta plavajoči označevalec subjektu nekaj sinhrono bolj ontološkega in diahrono bolj antropološkega. Označevalec brez označenca je označevalec tega, kar zgubimo s prehodom od narave h kulturi, od Stvari k Imenu, ob vstopu v govorico – gre za del, ki manjka subjektu, del, ki je ravno skozi obljubljanje samega sebe zvabil subjekt v označevalno verigo, in tako tisti hip, ko je končno postal možen, postane tudi neskončno nedosegljiv, vedno že izgubljeni ali šele prihajajoči označevalec želje in hkrati njen objekt.¹³² Ta objekt-razlog želje (Objet petit a) se lahko pripne na katerikoli 'realni' objekt, nikoli pa ne more prevzeti njegove funkcije, kajti vsak 'realni' objekt je moč imenovati in je kot tak lahko le objekt zahteve; objekt želje pa je neaktikulabilen (četudi je artikuliran v sistemu jezika).

Lacan objekt-razlog želje uvede skozi logiko 'negacije negacije' (Lacan 1994): neposredno izhodišče je na začetku predpostavljena neka kvazi-naravna potreba, ki jo je moč zadovoljiti z nekim 'realnim', naravnim predmetom. Drugi logični korak, ki pripada človeku kot kulturnemu bitju, je nujnost posredovanosti, artikulacije potrebe (in potreba kot artikulirana postane zahteva) v sistemu jezika, v Simbolnem; na to se tudi naslavlja – na Simbolnega velikega drugega (A). »Posebni objekt potrebe je skozi označevalno zahtevo (skozi artikulacijo potrebe v obliki govorne zahteve, naslovljene na Drugega) ohranjen, ukinjen, povzdignjen ...: ukinjen je v svoji neposrednosti, delovati začne kot nekaj posredovanega, kot izpričevanje nečesa, kar se izraža skozenj ... kot 'dokaz Ljubezni'« (Žižek 1984: 14). Ker pa v želji ne gre niti za zadovoljitev potrebe niti za zahtevo

132. Ta hermenevtični krog, v katerem je ta označevalec kot označevalec same želje hkrati že tisto, kar nam zapreči dostop do odgovora, bi najbolje ponazorili takole: iščem lahko samo, ker sem te že našel; in ne morem te šele najti, ker sem te že našel (prim. Žižek 1972a: 53).

ljubezni, ki jo lahko izrazimo le preko zahteve nekega konkretnega predmeta potrebe, ampak gre v želji za »razliko, ki rezultira, ko odštejemo prvo od druge ... je želja torej to, kar je na zahtevi nezvedljivega na potrebo ... skozi to operacijo nastopi nek nov objekt ... objekt-razlog želje. Gre za neke vrste vrnitev k objektu, ki je bil odpravljen-ukinjen z zahtevo; ta novi objekt pa ni objekt potrebe ...« (Žižek 1984: 15). Ta novi objekt je ravno nasprotje staremu, tisto, kar nam preostane potem, ko smo vedno znova, ko smo dobili tisto, kar smo zahtevali, ugotovili, da 'to ni to'. Še radikalneje: »Subjekt je toliko bolj prikrajšan, kolikor bolj je zadovoljena potreba, izražena v zahtevi« (Hribar 1995: 458)¹³³. »Objekt a je 'pozitivacija', zapolnitev tiste praznine ki zeva sredi zahteve (Žižek 1984: 15).«

Objekt želje ni ime nobenega konkretnega objekta (če že, potem zgolj parcialnega), je zgolj topološki pojem za tisto, »kar na začetni točki (logično in hkrati kronološko začetni) organizacije sveta v psihičnem aparatu nastopi in se izloči kot tujek, okoli katerega se suče vse gibanje« (Lacan 1988: 60).

Ta navidez retorična vrnitev k istemu je speljana prek ovinka Zahteve, katere pravo ime je Kultura; gre za pot od signala do simbola. Kako je izpeljan ta prehod, je najbolj razvidno v transformaciji živega bitja v človeško bitje prek igre Freudovega vnuka, ki imitira prisotnost in odsotnost matere: fort/da.

»Otrok je imel lesen motek, ki je bil ovit z vrvico. Nikoli mu ni prišlo na misel, da bi ga, recimo, vlekel za seboj po tleh, se torej z njim igral kot z vozičkom, temveč je z veliko spretnostjo vrgel motek, ki ga je držal za vrvico, čez rob svoje zastrte posteljice, tako da je izginil v njej, ob tem izrekel svoj pomenljivi o – o – o – o, zatem z vrvico spet potegnil motek iz postelje in ga zdaj ob njegovi ponovni pojavitvi pozdravil z radostnim 'Tu' ('Da'). Taka je bila torej ta igra v celoti, izginevanje in vračanje, le da smo bili večinoma deležni zgolj prvega dejanja, ki ga je samega zase neutrudno ponavljal kot igro, četudi je bilo drugo dejanje nedvomno povezano z večjim ugodjem« (Freud 1987: 251).

Odsotnost in prisotnost matere ni več stvar sama, temveč je transcendirana na raven simbola, kjer eno evocira drugo. Pasivno opazovanje se spremeni v simbolno igro in v otrokov užitek v tem, da obvladuje izmenjavanje simboliziranega odhoda in prihoda. Cena rojstva subjekta kot učinka označevalca je seveda uboj stvari. »Gibanje simbolizacije v

133. Morda najbolj eksemplaren je v tem smislu primer pornografije (prim. Žižek 1988), ki je hkrati tudi eden možnih argumentov za Lacanovo tezo, da ni spolnega razmerja (Lacan 1985); če se pokaže vse (za kar naj bi pri spolnem razmerju, če ga jemljemo kot zahtevo, pravzaprav šlo), je to najbolj zanesljiv način, da se zgubi bistvo, ljubezen. Funkcija ljubezni je namreč prav v tem, da se prikrije nezmožnost spolnega razmerja. Mimogrede; najboljši način, da si prikrijemo dejstvo, da ni spolnega razmerja, je, da se delamo, kot da smo sami tisti, ki mu postavljamo ovire.

svoji temeljni razsežnosti ni 'poprisotenje' marveč izguba, vpeljava distance« (Žižek 1984: 22); od tu naprej tesnobe otroku ne povzroča več odsotnost matere, temveč ravno nasprotno – to, da bi ga mati ne zapustila. Še zdaleč pa ne gre za to, da je subjekt nastopil na mestu svojega užitka, torej na ravni prevzema funkcije obvladovanja tu/tam. »V teh dveh fonemih so utelešeni ravno mehanizmi odtujitve – mehanizmi, ki se, naj se vam zdi še tako paradoksalno, izražajo na ravni fort« (Lacan 1980: 318).¹³⁴

Igra simbolizira ponavljanje, »toda nikakor ne ponavljanje neke potrebe, ki bi zahtevala, da se mati vrne, in ki bi se čisto preprosto izražala v kriku. To je ponavljanje materinega odhoda kot vzroka *Spaltung* v subjektu – cepitve, ki jo premaguje alternativna igra, fort/da ... ki meri samo na to, da bi bil fort nekega da in da nekega fort« (Lacan 1980: 86).

Subjektovo mesto je natančno v objektu, na katerega se binarna opozicija tu/tam nanaša: »Subjekt moramo postaviti prav v ta objekt ... torej prav v ta motek« (ibid.).¹³⁵

S tem prvim označevalnim parom se rodi subjekt, in ker se rodi z njim, se rodi kot zaprečen, razcepljen.¹³⁶ »Subjekt je ta vznik, ki tik pred tem kot subjekt ni bil nič, ki pa že skrepeni v označevalec, komaj se prikaže« (Lacan 1980: 263), objekt a pa ostane na mestu stvari, od katere se je subjekt ločil, da bi se sploh konstituiral – »objekt, ki ga ni mogoče pogoltniti, ki obtiči poprek v grlu označevalca« (ibid.: 358).

PAVZA

134. Lacan namreč eksplicitno opozarja, da ko otrok reče 'fort', je njegov objekt tu; in da je, ko reče 'da', njegov objekt odsoten (prim. Hribar 1995: 442).

135. Subjekt in objekt v logiki označevalca predstavljata namreč razliko in ekvivalenco hkrati. »Subjekt je notranja nezmožnost označevalne verige, njen 'notranji rob', čista razlika, manko označevalca kot označevalec manka, kot notranji sami označevalni mreži, objekt pa je tisto, kar izpade iz označevalca-Druega. Subjekt in objekt sta ekvivalentna, le pozicija je različna: enkrat notranja nezmožnost, drugič izpad« (Žižek 1982: 326). Nadalje je odnos med subjektom in objektom odnos soodvisnosti manka in presežka, praznega polja brez objekta in objekta brez pojma: »Zaprečeni subjekt kot praznina negativnosti (\$) je prazni pojem brez objekta, luknja v (simbolni) strukturi, medtem ko je objekt mali a, vzrok želje, presežni objekt brez pojma, presežek nad pojmovno strukturo, inertni preostanek, ki nima mesta v strukturi. Kot takšna sta si ta dva elementa podobna: presežni objekt deluje kot tisto, kar čuva mesto manku subjekta, t.j. subjekt med objekti 'sreča samega sebe' pod krinko presežka, ki se upira simbolizaciji« (Žižek 1996a: 126).

136. »Prvi označevalec je zareza, s katero je na primer zaznamovano, da je subjekt ubil neko žival; ta zareza mu bo pomagala, da se mu ne bo zmešal spomin, ko jih bo ubil še ducat ... štel jih bo, začnši s to unarno potezo« (Lacan 1980: 187).

VII.1. ŽELJA JE ŽELJA DRUGEGA

Če se neke 'naravne' potrebe človeka zaradi obstoja 'kulture' preobrazijo (postanejo želji podrejene), saj so formulirane z medijem zahteve do Drugega kot tistega, od katerega je odvisna zadovoljitev naših potreb (prim. Žižek 1984), potem velja, da:

»– če je subjektova želja zaradi obstoja diskurza dejansko pogojena s tem, da se mora izraziti z neskončno vrsto označevalca;

– če moramo na drugi strani ... utemeljiti pojem Drugega ... kot mesto rojstva besede ...;

– moramo domnevati, da je želja človeka, ki je nastal iz živali, izročene jeziku, želja Drugega« (Lacan 1990: 43).

Veliki Drugi (A) Lacanu najprej predstavlja normativen svet simbolnih pravil, simbolno strukturo (govorico), ki je dana že od vedno, v katero je subjekt že vedno vpet in ki strukturira njegovo dožemanje realnosti. Drugi (A) je strukturiran po principu hermenevitičnega kroga: je celota diferencialnih razmerij, ki se vzpostavijo s prvim označevalskim parom. Označevalec ni nikoli en sam (četudi je eden izmed učinkov označevalne verige vedno drsenje možnosti označevalca več, ki, paradoksalno, s tem da zastopa pomen, ki ima priti, simbolno polje spremeni v zaprti red), ker je vedno le lastna razlika do drugih označevalcev, in ker to velja za vse, je red označevalca nekonsistenten, napotevajoč sam nase in (za razliko od znaka, katerega meja je stvar) brez opore/meje izven lastne realnosti. Njegova edina opora je lastna diferencialna mreža, pripeta na označevalec več. Ravno zato je Drugi polje zgolj »predpostavljene vednosti, t. j. da je strogo korelativen učinku transferja... Transfer označuje subjektovo zaupanje v pomen, ki šele pride...«¹³⁷ (Žižek 1995a: 33). In ker je transfer značilen le za razcepljeni subjekt, kolikor je subjekt govornice, se polje dejavnosti velikega Drugega dejavno vzpostavi šele z vprašanjem subjekta, kaj je moj manko (oz. kaj je moja želja, ki je seveda predpogoj za vprašanje, kaj je moja identiteta). »Simbolni red (veliki Drugi) je organiziran okrog luknje v samem svojem srcu, okrog travmatične reči, ki ga dela 'neclelega', določa ga nemožnost, da bi dosegel reč; toda prav to sklicevanje na praznino reči odpre prostor za simbolizacijo, saj bi se brez nje simbolni red v trenutku 'sesul' v opisano realnost, t. j. razdalja, ki ločuje 'besede' od 'stvari' bi izginila. Praznina reči predstavlja potemtakem dve stvari obenem: nedosegljivo 'trdo jedro', okrog katerega se vrti simbolizacija, ki se ji izmika,

137. Na tem mestu je uvedba transferja toliko bolj pomembna, ker transfer (Freud loči med tremi oblikami transferja – ponavljanje, odpor, sugestija; prim. Freud 1987), poleg tega, da nudi modus artikulacije želje, označuje prav mesto vstopa v intersubjektivno razmerje.

vzrok svojega neuspeha, in sam prostor simbolizacije, njen pogoj možnosti. V tem leži 'zanka' simbolizacije; sam neuspeh simbolizacije odpre praznino, znotraj katere poteka proces simbolizacije« (Ibid.: 34).

'Fort/da' ne pokrije manka, marveč ga podvoji. Vstop v Simbolno je prenaqljen korak v prazno, ki ni »pokrit s simbolno strukturo« (Krek 1996: 116). Povedano drugače, »s teorijo označevalca ... Lacan ne vpelje le polja simbolnega, temveč tudi realnega« (Krek 1991: 91).¹³⁸

Podvojitev manka, manka subjekta in manka v Drugem, pripelje namreč do ločitve objekta-razloga želje (a) od Drugega (A). »Drugi v pomenu Simbolnega, mesta označevalcev, NI Drugi- Gospodar, ki poseduje objekt-razlog želje, marveč je nasprotno prav nekonsistentni Drugi, Drugi z mankom, drugi sredi katerega zeva luknja, iz katerega je nekaj konstitutivno izpadlo – kaj? prav njegova 'skrivnost', pravi razlog želje, to čemur pravi Lacan objet petit a« (Žižek 1982: 145). Tudi Drugi je želeči Drugi, in od trenutka, ko se subjekt sreča z njim, je njegov osnovni moto ugotoviti, kaj je njegova želja, in se postaviti na to mesto. Identifikacija s to željo je v končni fazi histerična identifikacija s samo potezo identifikacije. Vprašanje, kaj hoče Drugi, vedno znova kaže na pot lastne želje. »Želja je namreč želja drugega ... želja biti zelen od Drugega ... kar z drugimi besedami pomeni, da želja ni nikoli zgolj želja objekta, marveč je vselej njen manko posredovan z mankom Drugega, ki šele odpre željo Drugega: prav ta vselejšna posredovanost, zaradi česar si ne želimo drugega kot takega, marveč njegov manko-željo, prepreči izpolnitev želje« (Žižek 1972a: 53).

Kaj hočem od Drugega? Tisto, kar je v tebi več od tebe. Zato je zahteva do Drugega vedno zahteva, da ostane želja nerealizirana, da Drugi mojo zahtevo zavrne in jo na tak način reproducira in ohranja subjektovo razmerje do logosa. V tem je eden temeljnih paradoksov želje (tudi jedro njene razlike do pulzije/pritiska gona): »subjekt ... izvorno in ireduktibilno 'ne ve, kaj hoče', da mu objekt želje konstitutivno uhaja, da vsako artikulacijo želje v obliki simbolne zahteve spremlja izkustvo 'to ni tisto', kar odpre možnost celi vrsti premestitev, tja do tega, da se kot skrajna točka želje pokaže sama pozicija 'nič želeči', tj. želeči sam 'nič', manko ki poganja željo« (Žižek 1987: 141). Od trenutka, ko otrok zgubi primarni objekt, njegova želja bega od enega objekta k drugemu, s ciljem zapolniti izvorni manko, ki v mediju označevalca ne mora biti zapolnjen. Zato je usoda njegove želje ta,

138. »Lahko bi rekli tudi takole: kolikor se Simbolno konstituira tako, da en element postavi kot travmatično, nesimbolizabilno reč, kot svojo konstitutivno izjemo, potem je sam akt razmejevanja med Simbolnim in Realnim simbolna poteza 'par excellence'... Realno ni zunanje Simbolnemu kot neke vrste substanca, ki se upira simbolizaciji – Realno je Simbolno samo kot 'ne-vso', t. j. kolikor mu manjka konstitutivna izjema« (Žižek 1995a: 40).

da je to želja po nečem drugem. Taka je pot sublimacije, ki je dostopna ravno zato, ker direktna predbimbolna objektna zasedba ni mogoča (ker bi bila možna le na ravni gona), ker¹³⁹ »objekt, ki ustreza gonu, je zadovoljitev kot objekt«; (Salecl 1996: 108). Prvo ime sublimacije je ljubezen in je tako rekoč stranski učinek tega, da je želeča Stvar (stvar, ki si je želimo zaradi nje same, zaradi nekih njenih pozitivnih lastnosti) ravno zaradi načina, na katerega obstaja Drugi, nemogoča. Natančneje: ljubezen kot držo do objekta omogoči le pristanek na to, da se objektu že vnaprej odpovemo. Če bi znali natančno opredeliti, kaj je tisto, kar nekega subjekta ustvarja kot ljubljene, bi ga zreducirali na neke 'pozitivne danosti' objekta kot sredstva za zadovoljitev neke (bodisi kvazibiološke bodisi narcisistične) potrebe. Edini možni odgovor na vprašanje 'Zakaj me ljubiš?' je: »Sam ne vem zakaj, nekaj je v tebi, neki X, ki čudežno obarva vse tvoje lastnosti ... k 'pravi' ljubezni spada občutek, da bi osebo še vedno ljubili, tudi če bi se spremenile vse njene pozitivne lastnosti. Drugače povedano, ljubljena oseba je nekako 'postavljena v brezno', vse njene 'pozitivne' lastnosti so podvržene 'transsubstanciaciji', zažarijo na podlagi neke neujemljive praznine, so zgolj 'pozitivizacija' te praznine, tega X (katerega lacanovsko ime je kajpada objet petit a)« (Žižek 1987: 124).¹⁴⁰ Da pa se ljubezen zgodi 'kar naenkrat', da

139. V tem smislu je želja že simptom, natančneje reakcijska tvorba (razlika med simptomom in reakcijsko tvorbo, povzeta po Freud 1987); predstavlja način, kako se izogniti uničevalnemu užitku gona; »želja je obramba, obramba pred prekoračitvijo meje v užitku« (Lacan 1994: 301). Potek je do neke mere analogen funkciji ugodja kot obrambi pred željo.

140. V ljubezni čisto zares ne gre za subjekt, saj v ljubezni ljubimo tisto 'več' v subjektu, objekt a. Identična je slika še ene strasti, sovraštva, kjer tudi ne gre za to, da sovražimo nekaj 'pozitivnega' v subjektu, ampak spet ta isti objekt, ki je v njem več kot on sam, objekt a (predpostavka, da ga Drugi poseduje, da Drugi uživa v njem, način, na katerega v njem uživa; prim. Žižek 1996). S tega stališča je razumljiva tudi Freudova teza, da nasprotje ljubezen/sovraštvo ni nasprotje v libidu, da v osnovi sploh ne gre za pravo antitezo; prava antiteza na ravni libida je indiferentnost (prim. Freud 1987). Tisto 'več' v subjektu pa se ne veže zgolj na človeka kot subjekta govornice, temveč na vse objekte človekove ljubezni. Tako npr. v človekovi ljubezni do živali: »... ljudje vidijo v živalih neko izgubljeno svobodo, divjost, živalskost, ki je sami več nimajo. Žival bi potemtakem predstavljala neko naravnost, objekt, ki je za človeka vselej izgubljen in za katerim ta še vedno nostalgичno žaluje« (Salecl 1996a: 142). Saleclova podaja še eno možno razlago človekove ljubezni do živali, ki je zreducirana v popularni maksimi, da je pes človekov najboljši prijatelj: »Lahko rečemo, da je pes človekov najboljši prijatelj zaradi nezmožnosti, da bi človek bil sočloveku prijatelj« (ibid.). To je morda logična, a po našem mnenju gotovo nezadostna interpretacija. Bilo bi namreč konsistentneje trditi, da je pes človekov najboljši in najzvestejši prijatelj samo zato, ker ga ne moremo začeti zgubljati kot objekt ljubezni, ker je relacija neseksualizabilna. Pri tem ne gre za moraliziranje, ampak za inhibicijo, ki človekovi želji omogoča, da v tem primeru zagotovo zgreši objekt. Nenazadnje je tak tudi nauk dvorske ljubezni.

'še sami ne vemo' zakaj je za nas nek subjekt začel posedovati nek nedoločljiv šarm, pa ni čisto res. Tisto, čemur se reče 'strela z jasnega' – kar bi lahko mnogo točneje poimenovali 'strela' z Drugega – namreč »nima nič opraviti z 'iracionalno' spontanostjo ... da sami ne vemo, kdaj smo se tako odločili ..., pomeni zgolj to, da je namesto nas odločil veliki Drugi« (Žižek 1989a: 319).¹⁴¹

VII.2. KASTRACIJA

Simbolna kastracija je le še eden izmed učinkov vstopa subjekta v govorico, tokrat (tudi) v funkciji opredelitve spola¹⁴². Freud relacijo med kastracijo in spolom opredeli kot razliko med izvršeno kastracijo (ženskost) in zgolj zagroženo kastracijo (moškost); prim. Freud 1991. Naslednja razlika med Freudom in Lacanom v koncipiranju kastracije je epistemološka; medtem ko jo Freud skuša opredeliti s pozicije spoznavnega spolnega subjekta, jo Lacan opredeli z mesta želečega subjekta. Tako manko v kastraciji ni anatomske, ampak se pojavi v svoji relaciji do želje.

Problem kastracije za oba spola ni v spoznavanju lastnega telesa, ampak v ugotovitvi, da sta oba izključena kot zadostna realizacija želje matere. Pri manku ne gre za lastni manko, gre za manko matere, ki ga ta išče v falosu, katerega nosilec je oče. »Falos je označevalec, ki zastopa tisti del materine želje, ki seže onstran njenega otroka...« (Fink 1993: 248).¹⁴³ Edini način, kako ohraniti propozicijo posedovanja primarnega objekta, je vzpostavitev fantazme, v kateri ljubeči subjekt je falos, ker »otrokovo željo, biti materin falos, prepove Ime Očeta« (Žižek 1972a: 53). Tu seveda ne gre za

141. Ta transformacija od zgolj še enega subjekta v ljubljeno subjekt je pri Lacanu konceptualizirana tudi kot 'pogled s strani'; od tu tudi Lacanova formula o pogledu kot privilegiranem mestu objekta a (prim. Lacan 1980; Žižek 1987; Žižek 1988a).

142. Moškost in ženskost se vzpostavi skozi razliko vstopa subjekta v govorico, tu razumljeno kot simbolno kastracijo. Lacan v formulah seksuacije (prim. Fink 1993) moškega opredeli kot popolnoma podrejenega simbolni kastraciji, »vsak njegov delec pade v območje označevalca« (ibid.: 240), popolnoma je zvedljiv na falično funkcijo. Za žensko pa to ne drži povsem. Zato 'ženska ni vsa' glede na simbolno, ni prevedljiva v jezik – obstaja lahko le kot v Mozartovem Don Giovanniju na način *mille e tre* – kot bilanca osvojitve (prim. Zupančič 1993); poseduje užitek, ki ni falični užitek in o katerem, pravi Lacan (1985), ne črhne ničesar. Lacanova formula, da Ženska ne obstaja, ne obstaja označevalec Ženske, pomeni, da Don Giovanni postopa po principu želje; pohaja od ene do druge ženske, ker nikoli 'ena ni tista'.

143. »Mati, katere želja je fiksirana edino na njenega otroka, ne ustvari nobenega 'drugega' prostora, ni fiksirana nikamor drugam; otrok je tako ujet v dualno razmerje, ki bo prej ali slej pripeljalo do psihoze« (Fink 1993: 248).

konkretnega očeta (če bi to bila naloga realnega očeta, bi potemtakem vztrajal na mestu Prvega, nekastriranega očeta¹⁴⁴), ampak za njegovo funkcijo, kolikor je identična z redom simbolnega, ki privede do humanizacije seksualnosti. »Oče mora biti stvarnik zakona, vendar pa ne more biti – prav nič bolj kot kdorkoli drug – njegov porok, saj mora biti tudi sam zaprečen, kar iz njega ... naredi kastriranega očeta« (Lacan 1988a: 85). Hkrati pa se ob obrisih mesta, ki zapoveduje kastracijo, tvori jedro subjektovnega Nad-jaza. Za tvorbo želje kot etične (nezločinske, neperverzne želje) je konstitutivno, da subjekt kastracije nujno ne sovpada z objektom želje (ki se s to isto kastracijo prepove).¹⁴⁵ Sovpadanje teh dveh mest subjekt zapre v hermetično dualno razmerje, kjer je želja združena s prvotnim (incestuoznim) objektom, Freudovim *Das Ding* (prim. Lacan 1988). In ker je mati prisvojena v Realnem, je subjektu odvzeta možnost njene prisvojitve v Simbolnem (tako bi bil Freudovemu vnuku, če njegova mati ne bi odhajala, odvzet užitek ob reproduciranju njenega odhoda in prihoda v igri 'fort/da'). Užitek v primarnem objektu (ki še ni *objekt a*, ampak pravi *Das Ding*) bi pomenil namreč čisto identičnost subjekta s seboj, absurdno istovetnost s telesom kot mestom, ki ga zaseda v prostoru, torej psihotično

144. Na mestu primitivnega očeta kot edinega, ki lahko 'polno' uživa (kot teoretsko polje sta ga predpostavila tako Freud kot Lacan), bi, po našem mnenju, psihoanaliza mogla misliti svoje Očete bolj psihoanalitsko. Izhajamo iz Freudovega mita (prim. Freud: 1973) o praočetu, ki je imel ekskluzivno pravico dostopa do vseh žensk in s tem ekskluzivni dostop do užitka (to je bil tudi razlog očetomora ljubosumnih sinov). S tem se, se nam zdi, nujno postavi vprašanje: kako je moč misliti, da je prvobitni oče (pa četudi je to le mit) ob tem, da mu nobena ženska ni bila prepovedana, vendar generiral užitek v ženski? Če je 'po črki' psihoanalize sploh moč misliti kakšen umor, potem je to lahko le samomor praočeta, v smislu samomora kot obrambne reakcije Jaza na pričakovan izbruh psihoze (prim. Freud 1979). S to interpretacijo ne predpostavljamo, da so se stvari zgodile 'zares'; pripomba zadeva le psihoanalitsko nekonsistenco psihoanalitskega mita. Te vrste nekonsistentnosti na primer ni zaznati v logiki, ki jo je psihoanaliza razvila v analognem primeru skozi inkorporacijo Schellingove teze, da je Bog ustvaril svet, da bi se rešil lastne norosti (prim. Žižek 1988).

145. Hkrati pa je nujno razumeti, da pri tej ločitvi ne gre za enostavno premestitev mesta, ki obvladuje našo željo (prehod od dominacije Matere k dominaciji Očeta), ampak za subjektovo izkušnjo, da Mati kot prvi veliki Drugi ni zunaj zakona, ampak da mu je sama že podrejena: »Ključnega pomena je ... nadomestitev vladavine partikularne kaprice Drugega (Matere) z vladavino univerzalne simbolne instance očetovskega zakona, Imena-Očeta ... V pred-ojdipski situaciji je namreč subjekt podrejen kaprici Drugega-Matere, njegova želja se reducira na zahtevo po ljubezni Matere, v podarjenem ali odklonjenem predmetu vidi izpričevanje ljubezni ali zavrnitev ljubezni Matere, in ta ista 'matrica' strukturira tudi subjektovo razmerje do drugih: suženjsko je ujet v to dialektiko zahteve... Z integracijo očetovskega zakona pa se subjekt iztrga tej podrejenosti kaprici Drugega, zadobi 'notranjo samostojnost', odpre se mu razsežnost želje, ki ni več ujeta v mrežo dualnega razmerja« (Žižek 1987: 155). V osnovi gre torej za način, na katerega je Ime-Očeta posredovano skozi materinski diskurz.

pozicijo *par excellence*. »Da sploh od Drugega dobimo kak objekt želje, se moramo odpovedati 'pravemu' objektu in pristati na to, da je vsak objekt že označevalni nadomestek« (Žižek 1980: 149). S tem je jasno, da zakon kastracije (ki je v prvi vrsti zakon prepovedi incesta) subjektu želje ne prepove, ampak jo šele uvede. Funkcija Imena Očeta je zato več kot zgolj dekorativna – je v tem, da združi željo s prepovedjo – zakonom. Kako? Najprej s tem, da subjekt izkusi, da je že Mati kot prvi veliki Drugi podložna zakonu Imena-Očeta; nato s prepovedjo incesta vpelje razliko med materjo in žensko, ker je sicer vsak spolni akt incest (prim. Fink 1993); in nato še s transformacijo pra-želje (pulzije/gona) v človeško željo. »V svetu brez prepovedi (mitološko rečeno: živalskem svetu) ne obstoji incest, tedaj tudi Užitek ne. Želja najde svojo artikulacijo na 'Drugih Sceni', le če jo v njeni brezmejnosti ... vzdržuje prepoved Zakona, ki zato ni vpisan nikjer drugje razen v želji, ki pa je 'onstran mej zavesti kot želja matere'; od tu pa moramo narediti sklep ... da je sam zakon – kot vpisan v nezavedni želji incesta – nezaveden; saj zakon, kot zakon kastracije pomeni, da Vrhovno Dobro ne obstoji, da je Mati prepovedana... Nezavednost, ki se kaže v tem, da se za vsako ceno skuša najti biološko, itd. utemeljitev prepovedi incesta, s čimer se izrine njena temeljna razsežnost 'brezrazložnega Zakona': njegov edini razlog je v tem, da omogoča željo, torej je brez razloga, brezno... Zakon ne pomeni le prepovedi želje, marveč to, da si ... subjekt ničesar ne želi bolj kot tega, da bi želja ostala neizpolnjena« (Žižek 1972a: 57). Želja obstaja zato, ker obstaja nezavedno (strukturirano kot neka govorica, torej kultura), ki se vzpostavi z 'iztisom užitka' v *Das Ding*. Precizneje povedano: želja je na isti način kot simbolizacija strogo korelativna z izpadom *Das Ding*. Sled tega iztisa je Objekt a, njegovo konstituiranje v fantazmo pusti Simbolni realnosti, da steče svojo pot. Kar seveda pomeni, da, če ne bi prišlo do iztisa užitka¹⁴⁶, bi na mestu realnosti vladalo Realno. Iz česar moramo potegniti sklep, da se polje realnosti vzdržuje le s pomočjo objekta a (da moramo za dosego realnosti iz nje pregnati objekt a)¹⁴⁷; »gre za prevod

146. Tu ne gre za katerikoli užitek, temveč prav za presežni užitek kot tisti, ki »ne služi ničemu« (Lacan 1985). Da užitek ne služi ničemu, je na nek način formuliral že Freud; užitek, konzumiran v spolnem razmerju, s stališča kulture označi za izgubljenega (s stališča kulture ne služi ničemu). Na ta način je namreč delu libida onemogočen vstop na pol latentne sublimacije (in vse kulturne tvarine so tvarine sublimacije); prim. Freud 1973a; 1996.

147. Da moramo za vzpostavitev neke 'normalne' realnosti iz nje pregnati objekt-razlog želje, lepo ilustrira naslednje: »Za psihotika je Drugi (simbolni red) cel in brez luknje, pri njemu je Objekt a, paradoksalni objekt manka, dejansko prisoten. Psihotik s svojim *passage a l'acte* v obupnem poskusu normalizacije skuša 'ubiti' objekt a v Drugem (v drugi osebi). Psihotiku je izkušnja prisotnosti objekta a nepopisno mučna; ko 'udari' po objektu a, to naredi zato, da bi ga pregnal iz realnosti in s tem spet odprl v

tega, čemur bi v freudovskih terminih rekli: pogoj za konstitucijo realnosti pri danem posamezniku je odtegnitev libidinalne investicije tej realnosti« (Miller 1994: 92).

Mar ni 25. 7. 1842 v Leipzigu rojeni Daniel Paul Schreber najboljši dokaz za to trditev – in to prav zato, ker njemu ni uspelo?

VII.3. OZNAČEVALEC ŽELJE – FALOS

Če bi falos koncipirali kot preprost znak, 'funt mesa', in spol utemeljili na podlagi njegove odsotnosti in prisotnosti, bi biologijo res označili kot usodo subjekta.¹⁴⁸ A vendar »vsakdo ve, da obstajajo falične ženske in da falična funkcija moškim ne preprečuje, da bi postali homoseksualci« (Lacan 1985: 59). Lacan opredeli razliko odsotnosti in prisotnosti falosa kot označevalno, torej kot diferencialno¹⁴⁹: obe poziciji sta opredeljeni tako, da vsaka prisotnost predstavlja samo pozitivacijo odsotnosti, pozitivizacijo manka. Funkcija falosa izhaja iz postavitve v mrežo označevalcev. Na ta način je vsak spol definiran v relaciji do nekega tretjega elementa. »Kar stori Lacan, je zgolj to, da kastracijo dojame kot simbolno, t. j. da njeno delovanje pojasni na osnovi simbolne opozicije. Lacan namreč dejstvo, da manko falosa pri ženski na osnovi pričakovanja njegove prisotnosti percipiramo

njej luknjo, tako da bi njegova realnost spet postala 'normalna'« (Salecl 1994: 108). Celo je Realno, realnost je zgolj krparija.

Kastracija označuje rez, razliko med subjektom in objektom. Ker realnost obstaja vedno le na način imaginarnega scenarija, vstop objekta v realnost realnost naredi za psihotično z isto gotovostjo, kot naredi nek imaginaren scenarij psihotičen tudi vstop subjekta vanj. Med subjektom in objektom, med normalnim in psihotičnim ni neke ontološke razlike. Normalnost je, kot je zapisal nekje Lacan, samo večinska oblika psihoze in tudi oblika psihoze je le način vstopa subjekta v scenarij. Zares problematična postane tista oblika 'normalnosti', v kateri subjekt do imaginarnega scenarija nima nikakršne distance več, kjer subjekt sam sovpadе s svojim lastnim scenarijem.

148. Da biologija/anatomija ni usoda, lahko povemo tudi drugače: »Če falos ne bi bil 'čisti' označevalec, svoja lastna razlika, svoj lastni manko, če bi bil 'pozitivni' označevalec, kot so to ostali označevalci baterije, bi bil prav subjektov lasten označevalec« (Žižek 1982: 344).

149. »Falos kot označevalec, označevalec brez označenca, je paradoksalna točka čistega označevalca, ki s svojo 'izključitvijo' iz označevalne mreže omogoči učinek-označenca, omogoči pomenskost in-sistirajoče označevalne mreže. Falos je kot denar označevalcev: je hkrati 'vsi' pomeni, 'obči ekvivalent' pomenov, in prav zato sam vselej brez pomena... Falos kot označevalec deluje potemtakem natančno kot ... enotnost nasprotij, mesto, na katerem eno nasprotje neposredno prehaja v drugo, 'je' svoje drugo ... element, ki ni normalni označevalec-z-označencem ... je to, čemur pravi Lévi-Strauss 'mana'« (Žižek 1982: 13-18).

kot 'manko', kot odsotnost, naveže na temeljno potezo simbolne ureditve kot diferencialne, ki je v tem, da ima v njej odsotnost kot taka lahko pomen, kolikor se ta pojavi na ozadju pričakovane prisotnosti, t. j. kot diferencialna opozicija prisotnosti... Lacan iz tega potegne naslednji radikalni sklep: ker je odsotnost falosa pri ženski na osnovi 'razočaranega pričakovanja' percipirana kot odsotnost, kot izostanek, manko, je tudi njegova prisotnost pri moškem percipirana v simbolni opoziciji do njegove možne odsotnosti, t. j. je sama prisotnost falosa označevalec njegove možne odsotnosti, torej kastracije» (Žižek 1990: 178).

Najboljši način (in to naj bo tudi sklep), kako misliti skupaj manko, kastracijo, falos in objekt a – je Lacanova shema razlikovanja med funkcijami kastracije, frustracije in odvzema: »Izhajamo iz tega, da mora subjekt obiti svoje razmerje do polja Drugega, se pravi do organiziranega polja simbolnega, v katerem se je začela izražati njegova potreba po ljubezni. Do izgube falosa, ki jo subjekt izkusi kot tako, kot radikalno, pride prav na koncu te poti... Prav to nam omogoča, da subjekta poistovetimo z nečim, kar predstavlja manko kot tak... Ta manko je rezerva, kalup, na osnovi katere bo moral subjekt svoj položaj ... preoblikovati in vzeti nase... Razlikovanje med funkcijami kastracije, frustracije in odvzema – kastracija, simbolno dejanje – frustracija, imaginarni člen – odvzem, realni člen. Kastracija se nanaša na imaginarni falični objekt, frustracija, ki je po svojem bistvu imaginarna, se vselej nanaša na nek realni člen, in odvzem, ki je realen, se nanaša na nek simbolni člen... Vsak manko je manko na svojem mestu in vsak manko na svojem mestu je simbolni manko... Dejavnik frustracije je Mati. Mati je namreč v položaju, da sproži dialektiko, da spremeni v simbol svoje ljubezni tisto, kar je subjektu dejansko odtegnjeno, denimo prsi, prav kolikor je sama kot mesto zahteve po ljubezni najprej simbolizirana v dvojnem registru prisotnosti in odsotnosti... Na raven odvzema bomo umestili mater, vendar simbolizirano s členom, ki zaznamuje vse, kar se dogaja v njegovem okviru, se pravi z A Drugega, kjer se postavlja zahteva. Na ravni kastracije imamo subjekt ... zaznamovan z govorom... Kaj postane subjekt, kolikor je simbolno kastriran? Subjekt je bil simbolno kastriran na ravni svojega položaja govorečega subjekta in ne na ravni svojega bitja. Njegovo bitje se mora sprijazniti s tem, da tistega, kar je subjekt daroval, žrtvoval funkciji mankajočega označevalca, pač nima... Objekt a je tisti objekt, ki vzdržuje razmerje subjekta do tega, kar ni on sam ... do tega, kar ni on sam, kolikor sam ni falos. Prav objekt a je namreč tisti, ki subjekta vzdržuje v položaju, ki ga mora subjekt zasesti v določenih situacijah, kadar sam ni falos» (Lacan 1988a: 89-91).

Ena najpomembnejših posledic simbolne kastracije je, da lahko subjekt vzdržuje razmerje do tega, kar ni on sam, le skozi formo fantazme.

VII.4. OPORA ŽELJE – FANTAZMA

Logiko Realnega, iz katere je moč misliti fantazmo in njen objekt, Lacan vpelje skozi tri etape razmerja subjekta do Drugega prek manka: »V prvi etapi je proces simbolizacije še ujet v logiko, ki ostaja po svoji ekonomiji imaginarna (Ideal simbolne realizacije, nedosegliv zaradi v osnovi 'zunanjih', empiričnih, faktičnih omejitev) ... drugo etapo... zaznamuje radikalen poskus 'absolutizma' logike označevalca: manko-bití subjekta je že navezan na neki mako v Drugem, na falos kot označevalec tega manka; šele s tretjo etapo pa se je razvila odločilna razsežnost 'realnega': vlogo 'ekvivalenta subjekta v Drugem tu ne igra več falos kot 'čisti' označevalec, marveč objet petit a« (Žižek 1982: 342-343).

Fantazma je opora želje. Je končna meja govorečemu subjektu, kolikor je kot tak nezmožen užitka. Ob prvi zahtevi, formulirani v Simbolnem, se formira prva fantazma, ki nosi objekt, ki ga ponudi starševski želji. Tisti hip, ko otrok (v primeru mentalne anoreksije) kot prvi objekt želje ponudi fantazmo lastne smrti, s tem da zavrne konkretno stvar, ker 'to ni to' (prim. Žižek 1984: 15), je želja ireverzibilno zapletena v svojo dialektiko z željo Drugega. Zato je tudi želja v fantazmi želja Drugega, odgovor na vprašanje, kakšna je moja vloga v želji Drugega. V fantazmi subjekt postane instrument užitka Drugega, zato je sama narava fantazme sadomazohistična. Od tu Lacanova opredelitev fantazme kot Sadovske fantazme (Lacan 1989). Narava fantazme pa je hkrati tudi nujno perverzna; od tu opredelitev perversije kot sprevrnjenega učinka fantazme (Lacan 1980). Fantazma kot opora objekta a (kot presežnega užitka¹⁵⁰, kot preostanka užitka, ki nima označevalnega zastopstva¹⁵¹; kot del libida, ki ni prenešen na mesto Drugega, in je zato tisti presežek, ki nima mesta v univerzalizirani menjavi), je »strogo parikularen, 'oseben' način, kako si vsakdo strukturira svoje razmerje do stvari« (Žižek 1987: 215). Kot taka predstavlja mesto, ki je subjektu najbolj domače¹⁵² (intimno, heimlich) in, paradoksalno (ali pa

150. Identifikacijo objekta a s presežnim užitkom Lacan spelje po analogiji z Marxsovo presežno vrednostjo, za katero pravi, da »je mesto dodatnega dela, presežnega dela« (Lacan 1993: 21). To analogijo kritizira Hribar (prim. 1995), češ da izvira iz površnega branja Marxa.

151. Zato je tudi ena od metafor za objekt a, ki jih navaja Lacan, prav *Das Ding*, mesto ki nima imena, ker predhodi jeziku, ki je zato, ker se od vsega začetka kot subjekti že nahajamo v jeziku, vselej že izgubljena. Od tu še ena formula: »... mali a; to je 'plus-de-jouir' kot razlika med libidom in jezikom« (Miller 1994a: 192); kar je v končni fazi tudi poslednji dokaz za trditev, da fantazme ni moč interpretirati, izraziti v mediju govornice, da je fantazma preprosto neka 'dana' propozicija.

152. V tej luči bi lahko opredelili razlike/podobnosti med človeškimi subjekti kot v neki pomembni točki razlike/podobnosti v matrici uživanja v formi fantazme.

tudi ne več), mesto, ki je subjektu »grozljivo preblizu ... tisto, česar nismo uspeli izgubiti ... patološki madež, do katerega subjekt ne more zavzeti simbolne distance« (Žižek 1984: 22-23)«; najbolj tuje,¹⁵³ ex-timno, unheimlich.¹⁵⁴ Objekt a v fantazmi je mesto, okoli katerega kroži simbolno s ciljem, da se mu izogne.¹⁵⁵

Najboljši način za opredelitev fantazme pelje skozi razmejitev med dvema do neke mere analognima, a konceptualno nezdružljivima ekonomijama uživanja: med simptomom in fantazmo. Subjekt ima v osnovi na voljo dva modusa užitka: užitek v označevalcu in/ali simptomu ter užitek v fantazmi. Pri izbiri med simptomom in fantazmo, ki jo moramo razumeti kot popolnoma neavtonomno, izsiljeno izbiro, saj jo v osnovi pogojuje konfiguracija elementov Ojdipskega razmerja, gre za temeljno izbiro med Imenom-Očeta in objektom a. »Simptom je element, ki izda zatrto, potlačeno resnico nekega polja, neke totalnosti, točka, na kateri tej totalnosti nujno 'spodrsne', kjer stvari nujno 'ne tečejo' ...« (Žižek 1984: 23). Simptom izgine, ko se njegov pomen prevede v Simbolno, ko subjekt namesto v simptomu začne uživati v označevalcu. Fantazma pa je mesto, kjer bi bilo subjektu (če bi mu bilo dostopno) 'vse jasno', je polnost brez manka, ogrodje, ki naredi svet za urejen (prim. Freud 1990). Fantazme ni moč interpretirati, zakoni govornice je v svojem temelju sploh ne zadevajo (prim. Dolar 1986), je ireduktibilno nesimbolizabilna in ne gre za tisto, česar si (kot v simptomu) nismo uspeli prisvojiti, ampak tisto, »kar nam je ostalo grozljivo preblizu« (Žižek 1984: 22), česar nismo uspeli zgubiti. Zato ima razrešitev fantazme za subjekt ravno nasproten učinek kot razrešitev simptoma – namreč »subjektovo destitucijo« (prim. Žižek 1995a: 47). Nadalje je simptom v relaciji do fantazme nekako v dvojni funkciji: nase sprejema del užitka, ki uhaja fantazmi (je pot, ki vodi do fantazme, vzvratna pot seveda, ker je fantazma logično – in ne nujno tudi kronološko – primarna glede na

153. To mesto Zupančičeva (1993: 122) označi kot mesto sprevida, »kako zelo notranja ... je ta zunanost«.

154. *Das Unheimliche* je v slovenščino težko prevedljiv termin, zato ga prevajalci Freuda prevedejo kot groza (prim. Žižek, Močnik 1982: 100) ali pa kot 'grozljivo' (prim. Freud 1994: 7), pri čemer narekovaj implicira posebno rabo, ali pa ga pustijo neprevedenega. Tako tudi na tem mestu, vendar je kljub vsemu treba opozoriti, da 'grozljivo' pokrije le eno izmed treh temeljnih momentov Unheimliche – zgolj 'tremendum', zapostavi pa delno 'majestas', moment nadmočnega, popolnoma pa moment 'fascinans'. Preko prisotnosti teh treh odločilnih momentov je *Das Unheimliche* do velike mere primerljiv s konceptom Svetega v fenomenološki analizi (prim. Otto 1993).

155. Ker na tem mestu skušamo enačiti objekt a in njegov konstitutivni *Unheimlich* občutek z objektom mana, morda ne bo odveč, da navedemo Lévi-Straussovo povzemanje Mausove opombe o tem, da mana, »manitu pri Algonkinih ... še posebej označuje vsako bitje ... ki ni domače« (Lévi-Strauss 1996: 258).

simptom¹⁵⁶); in hkrati drži subjekt proč od nje (govori, da bi vzel besedo fantazmi, kot se nečesa spomnimo zato, da bi prekrili nek drug spomin), »nam omogoči, da zavzamemo neko distanco do tega travmatično-realnega dejstva uživanja Drugega« (Žižek 1985: 150).¹⁵⁷ V fantazmi gre ravno za formo uživanja prapotlačenega presežnega užitka, objekta a. Zato Lacan formulo fantazme zapiše kot $S \leftrightarrow a$ (prim. Lacan 1990a: 15). Presežek, ki uhaja simbolno strukturirani realnosti, pa se vrača kot prikazen. Na tem mestu se pojavi ena bistvenih razlik med simptomom in fantazmo: simptom je nezaveden, fantazma pa je konstituirana na nivoju freudovskega imena *Das Unheimliche*.¹⁵⁸ Na kratko; medtem ko simptom 'krpa luknjo' v

156. Primarna v smislu odgovora na primarno vprašanje, ki je vprašanje lastne geneze (in s tem seveda vprašanje, katerega odgovor bo zastavil polje vprašanja o subjektovi identiteti). V tem smislu je moč razumeti fantazmo subjekta kot pogled, prisoten pri lastnem spočetju npr. Volčjega človeka. V tem je eden od paradoksov fantazme, »ko subjekt kot čisti pogled takorekoč 'predhodi samemu sebi' in je priča svojega lastnega nastanka: temeljna razsežnost fantazme ni toliko sam fantazmatski prizor, kot prav nek tak 'nemogoči pogled', ki je priča prizoru (npr. koitusu staršev)« (Žižek 1989: 289). Od tu je moč razumeti že prej omenjeno Lacanovo tezo o pogledu in glasu kot privilegiranem mestu objekta-razloga želje (prim. Lacan 1980). Vloga pogleda in glasu (mimogrede, glas je v teoriji vezan na imperativ Nadjaza, pogled pa je identificiran s točko Ideala-jaza; prim. Salecl 1996), kolikor se pojavlja v fantazmi, pa napotuje še na nekaj bistvenega – na vrsto perversije (kot sprevrnjenega učinka fantazme) in s tem tudi na fiksacijo libida. Pogled se veže na perversijo voajerizem – ekshibicionizem, glas pa na sadizem – mazohizem. Verjetno najbolj jasna referenca na pogled kot objekt a je mehanizem paranoje: »V paranoji objet a 'postane viden': viden postane v osebi preganjalca, tj. paranoja je definirana s tem, da objekt-pogled privzame otipljiv obstoj v obliki dejavnika, ki 'vidi vame'« (Žižek 1993a: 281).
157. To dualno razmerje je moč pojasniti tudi z razdelitvijo travmatičnega (ki pripada tako simptomu kot fantazmi, seveda zato, ker obema pripada tudi uživanje) na nek vidik vsebine in praznega mesta, logično predhodnega pozitivni vsebini, ob predpostavki, da ta primerjava ni analogija, ki bi se umestila v isto epistemološko polje: »Najprej se travma, travmatični dogodek, pokaže kot neko realno, nesimbolizabilno jedro, ki vrže s tira simbolno ravnovesje, vdor naključnega, ki v simbolni ureditvi sproži vrsto zgostitev, ponovitev, belin itn., nato pa se izkaže, da travme, kot neke trdne, substancialne sploh ni, da je travma vseskozi strukturni učinek, neko prazno mesto ... vsa njena dejanskost je v seriji njenih učinkov« (Žižek 1987: 198).
158. V teoriji ni še čisto dorečena razlika med 'mestom' nezavednega (mestom v narekovajih, ker nezavednemu ni moč podeliti neke prave topološke eksistence – kot pravi nekje Lacan: nezavedno ne eksistira, ampak insistira – temveč zgolj funkcijo; oz. moč je definirati nezavedno samo kot način, na katerega se prikazuje) in 'mestom' *Das Unheimliche*. Freud *Das Unheimliche* postavlja 'onkraj' nezavednega (v tem smislu je njegovo mesto analogno mestu prapotlačenega, Onega). Izhajamo iz Freudove predpostavke, da je vse potlačeno nezavedno, ni pa vse nezavedno potlačeno; »do 'grozljivega' v doživljanju prihaja, če nek vtis znova oživi potlačene infantilne komplekse ali če so prevladana primitivna prepričanja videti znova potrjena« (Freud 1994: 33), hkrati pa Freud opozarja, da na ta način morda termin potlačitev raztegujemo prek njegovih upravičenih meja (prim. ibid.). Lacan je relacijo med *Das Unheimliche*

Simbolnem, fantazma to počne na ravni Realnega (kolikor je to samo na mestu 'čepa' v Simbolnem, kolikor je Realno samo Simbolno kot ne-celo).

Fantazma je okvir, v katerem je artikulirano razmerje med subjektom in njegovim užitkom, je mesto srečanja subjekta govornice z objektom, ki ga je moral žrtvovati, da bi to postal – z objektom želje. Na ravni zastopstva ideje je to vedno fantazma realizabilnosti spolnega razmerja, o »vzpostavitvi razmerja na mestu ne-razmerja« (Dolar 1992: 114), fantazma o 'nultem', nekastrabilnem človeškem bitju, neobeleženem z spolno razliko.¹⁵⁹

V fantazmi si stoji subjekt iz oči v oči s svojim objektom želje. Zakaj se je potem tako izogiba in v čem je njena groza?¹⁶⁰ Odgovor na to vprašanje, ki ga dajejo religije, je: »Če bi zagledali Boga iz oči v oči, pravijo, bi umrli. Od groze ali užitka? Od užitka, toda tako grozovitega, tj. neznosnega užitka. Od užitka, ki ga ne bi mogli prenesti« (Hribar 1995: 480).¹⁶¹ Če pomislimo na to, kako je grozljivo že skromno dejstvo, da se nam včasih zgodi, da se naše besede (želje, sanje ipd.) do črke uresničijo, seveda postane jasno, kako grozljivo je šele pasti v roke živega Boga. To bi namreč pomenilo pravo psihotično izgubo realnosti, ki ne nastopi takrat, ko nekaj

če bi se fantazma uresničila ↗

in nezavednim skušal dopolniti s tretjim členom, s konceptualizacijo *ex-timnega* (prim. Lacan 1988; Miller 1989). Ob upoštevanju omenjene paralele med *Das Unheimliche* in fenomenološko analizo svetega verjetno še vedno najboljši termin za opredelitev *Das Unheimliche* v relaciji do nezavednega ostaja njegov koncept Realnega – ker nezavedno je že simbolizirano, 'strukturirano kot neka govornica'.

Na tem mestu še ena pripomba o identificiranju fantazme in *Das Unheimliche* – v nadaljnjem tekstu je podan odnos med *heimlich* in *unheimlich* in morda ni neumesno navesti Freuda: »heimlich je tudi kraj brez duhov in strahov« (1994: 12), torej popolno nasprotje tistemu, kar se ne vrača kot prikazen.

159. Ker pa se še vedno gibljemo na ravni označevalne verige, je treba predpostaviti prej omenjeno podvojitev manka; manka v subjektu in manka v drugem: »Manko, praznina, ki jo fantazma skuša zapolniti, je v zadnji instanci sam krožni značaj ... simbolne strukture, dejstvo, da je ta struktura *circulus vitiosus*, ki se 'vrti v praznem' in kot Lažnivi Kljukec samega sebe drži za lase« (Žižek 1989: 269).

160. V tem kontekstu je kar najbolj podučna Žižkova interpretacija simptoma obsesivne nevroze (prim. Žižek 1989b), hkrati pa moramo razumeti, kar pravi nekje Lacan, da paradoks želje ni privilegij nevrotika: »Ključna sestavina obsesionalne nevroze je prepričanje, da se realnost drži skupaj le skozi subjektovo prisilno delovanje: če obsesivni ritual ne bo pravilno izveden, se bo realnost sesula. To ekonomijo srečamo pri starih Inkih, ki so verjeli, da bo njihova malomarnost pri izvajanju človeških žrtvovanj imela za posledico motnjo samega naravnega krogotoka... Katastrofa, ki se ji vsi skušajo izogniti, ni seveda nič drugega kot vznik želje« (Žižek 1994: 178). In potem naprej: za izjavo 'groza me je, da ne bi prišlo do katastrofe' stoji »strah pred tem, da bi Katastrofa izostala, torej želja, da bi do Katastrofe prišlo. Katastrofa je objekt-razlog želje obsesivca« (Žižek 1989b: 285). Oba odgovora na paradoks želje sta validna (oziroma napačna): pomiri se, saj ne bo prišlo do katastrofe; pa tudi, pomiri se, saj bo do nje prišlo.

161. Ali kot to isto zapiše Žižek: »Bog kot Vrhovno Dobro je natanko isto kot nori, obsceni, zli Bog: razlika je zgolj v tem, da smo mu prišli preblizu« (Žižek (ur.) 1985: 135).

'ne teče',¹⁶² ampak takrat, ko je v njej preveč Stvari same.¹⁶³ Subjekt je v srečanju z objektom v fantazmi podoben avtističnemu katatoniku; »subjekt fantazme lahko le bebavo in nemočno zre očarljivo-grozljivi objekt« (Žižek (ur.) 1984: 154).

Od tu je moč dojeti še eno Lacanovo opredelitev fantazme: »Fantazma je tisto, kar ostane od zahteve, ko se subjekt onesvesti« (Lacan 1994: 294).

VII.5. (NA)MESTO SKLEPA: OBJEKT A KOT *DAS UNHEIMLICHE*

»Srhljiva groza je najboljši del človeka. Karkoli že mu v svetu čut razvname, najsilneje prav grozno ga prevzame.«

H. H.

Enigmatično dejstvo, da želja obstaja samo, kolikor ni realizirana, in da je to prekletstvo ter hkrati rešitev subjekta govornice, razreši koncept *Das Unheimliche*.

Das Unheimliche ni mesto vdora nezavednega, zato je nezvedljiv na običajen simptom, je »neravnotežje, do katerega pride v fantazmi, ko le-ta prestopi meje, ki so ji bile naprej določene, se razkroji in se združi s podobo drugega« (Lacan 1988a: 67).

Freud loči med dvema vrstama groze in seveda obe loči od tesnobe in strahu: groza kot sled izkušnje izgube objekta-razloga želje, groza kot travma spomina odtegnitve objekta (npr. rojstvo, odtegnitev od prsi, kastracija itn.); in še bolj grozljiva groza – *Das Unheimliche*, ki je »signal ... da izgubljammo distanco do objekta-razloga želje, da nam grozi srečanje z *Das Ding*... Naš normalni simbolni univerzum se lahko 'stabilizira' le tako, da zavzamemo do objekta-razloga želje varno distanco« (Žižek (ur.) 1985: 134-135). Oziroma, kot to radikalneje zapiše Dolar (1994: 94), »izgubljeni delež užitka in biti je mogoče dobiti le za ceno smrti«.¹⁶⁴

162. Da nekaj 'ne teče', je stvar simptoma, in če pristanemo na Freudovo (prim. Freud 1973a; in tudi Lacanovo; prim. Lacan 1985) trditev, da je vse, vsaka kulturna tvorba in s tem vsa kultura zgolj simptom, potem lahko celo rečemo, da bolj ko 'ne teče', manj je to problematično. V tej logiki so zato prav tista dejanja, kjer nekaj 'ni teklo', npr. lapsus (ali v skrajni konsekvenci, kot pravi Lacan, samomor), edina res uspela dejanja.

163. To ilustrira naslednje: »Nujna posledica prevelike bližine *a* naspram realnosti, ki duši dejavnost simbolne fikcije, je zatorej 'derealizacija' realnosti same: realnosti ne strukturirajo več simbolne fikcije, polastijo se je fantazme« (Žižek 1993: 180).

164. Tu seveda ne gre za biološko smrt, ampak za tisto, ki je za subjekt še usodnejša – smrt v simbolnem (za razliko med dvema smrtima prim. Lacan 1988). Zupančičeva srečanje

Das Unheimliche je groza realizacije ^{infantilne} želje. Pa ne katerekoli, saj je realizacija 'želje' (na tem mestu mišljene kot vsakdanje, banalne 'nestrastne' želje) običajno pospremljena z nekim zadovoljstvom. Želji, katere realizacija je 'grozljiva', je treba pridružiti še en element – infantilnost.¹⁶⁵ Realizacija infantilne želje subverzira dialektiko ugodja in neugodja. Prototip infantilne želje je kajpada nikoli pozabljen želja incesta.¹⁶⁶ S tega zornega kota postanejo 'divjaški' rituali izogibanja tabuiziranega sublimacija 'non plus ultra'. Ta logika nam namreč omogoča odgovoriti na prej zastavljeno vprašanje o nujnosti spoštovanja tabujskih prepovedi. Ta institucija, tabu, je po našem mnenju prav v funkciji varovanja pred vdorom *Das Unheimliche*. To lepo ponazarja naslednje: »Vsa kultura obstaja zato, da realno ne bi prišlo do besede ... vdor realnega namreč utegne pomeniti razpad subjektive konstitucije, zgubo distance, razblinjenje nezavednega, to se pravi, konec kulture. Ta bojazen straši po sleherni kulturi: bojazen, da ne bi šli predaleč, da ne bi zadeli ob realno in s tem kulturo razpustili. Zato mora sleherni kultura tematizirati realno v svoji kulturni formi, na njegovo mesto mora postaviti njegovo podobo, ki zanjo meni, da je evfemizem realnega. S to podobo zamaši luknjo v svojem imaginarnem tkanju« (Rotar 1984: 208).

z *Das Unheimliche* opredeli kot »grozo subjekta pred tem, da bo zdaj zdaj naletel na Stvar ... in da bi se izognil tej drugi smrti, smrti simbolnega izbrisa, je subjekt ... pripravljen celo 'empirično' umreti« (Zupančič 1993: 120). Obstaja namreč še nekaj bolj groznega kot izgubiti življenje (empirično): izgubiti tisto, kar nas naredi življenja vredne (v simbolnem), izgubiti (objekt-)razlog za življenje – objekt-razlog želje (prim. Zupančič 1996: 154). Zato Lacan zapiše: »... želja oziroma tisto, kar se imenuje želja, zadošča, da življenje nima smisla, če se gremo strahopetce« (Lacan 1990a: 23).

165. Ta isti paradoks med 'željo' in željo je na delu v Freudovi, tukaj analogni, razmejitvi med občutki zadovoljstva in sreče; ob vprašanju, zakaj denar, ko si ga vsi vendar tako želimo, ne nosi sreče, odgovarja preprosto – ker to ni infantilna želja. 'Želja' v smislu, kot jo uporabljamo v vsakodnevnem govoru, s svojo realizacijo prinaša zadovoljstvo, prava želja, o kateri pa je govora v tem besedilu, pa s svojo realizacijo prinaša tako občutek sreče kot tudi izničenje subjekta.

166. Freud sicer tega ne podaja eksplicitno, a iz njegove argumentacije je najbolj logično razviden ravno ta sklep, in sicer na dveh mestih; ko pravi, da 'grozljivost' izraža regresijo k »staremu, premaganemu narcizmu prvotne dobe« (Freud 1994: 21). Najizrazitejša poteza tega primarnega narcizma je nerazločenost Jaza in objekta iz zunanjega sveta, se pravi, da je to regresija na stopnjo sovpadanja otroka z prvim velikim Drugim, Materjo (*Das Ding*). In nadalje; »to 'grozljivo' res ni nič novega ali tujega, temveč je nekaj, kar je v duševnem življenju že od nekdaj domače, kar pa se mu je odtujilo šele s procesom potlačitve ... je nekaj, kar bi moralo ostati skrito, pa je prišlo na dan« (Freud 1994: 26). Na isto meri tudi Žižek, rekoč, da je »Unheimlich vznemirljiva domačnost ... kjer lahko uganemo vpletenost materinske figure« (Žižek (ur.) 1984: 110).

Sicer pa Freudu regresija predstavlja dvoje: umik nagonskega vzgiba na zgodnejši nivo organizacije Jaza, ali na nivo parcialne organizacije libida, in tudi umik objektne investicije v identifikacijo (prim. Freud 1987).

Skladno s tem laho enačimo 'mesto' nezavednega kot že kulturnega, že strukturiranega kot neka govorica, s tabujem kot 'realnim v kulturni formi' (kolikor se oboje izmika in nas varuje pred *Das Unheimliche* kot Realnem).

Status objekta-razloga želje, status mane, je neubesedljiv, ambivalenten, tuje domač, grozljivo privlačen poln objekt užitka, *Das Ding*, pred katerim nas varuje zgolj tautološka, nesmiselna kategorična prepoved – tabu, kot realno v kulturni formi.

Povzemimo na kratko Freudovo konceptualizacijo *Das Unheimliche*, ki potrjuje pravilnost sklepa o srečanju z objektom-razlogom želje (incestu) kot srečanju, za katero je za subjekt bolje, da spodleti. Najprej skozi slovarske rabe pojma predstavi enega temeljnih vidikov nezavednega – sovpadanje nasprotij: »Semantično drsenje povzroči, da v določeni točki heimlich sovpadе s svojim nasprotjem, z unheimlich« (Dolar 1994: 72).¹⁶⁷ Nato naniza več virov 'grozljivega', med njimi prekognicijo in 'grozljivost' zlega pogleda (prim. Freud 1994: 24-25); vloga obojega je zgoraj že jasno vpeta v kontekst preko vpeljave fantazme. Ni tudi nepomembno, da je popolnoma neverjetno (npr. svet pravljic, ki sicer lahko vsebuje mnoge elemente 'grozljivega') percipirano zgolj kot fantastično (prim. ibid.: 34), ni pa 'grozljivo'. 'Grozljivo' je lahko samo nekaj, kar je nekoč že bilo verjetno (torej zeleno).

Groza ne izvira iz dejstva, da je objekt naše želje izgubljen, da želja nikoli ne bo realizirana, marveč je nasprotno 'grozljivo' prav to, da bi, ko bi se končno dokopali do objekta, zgubili samo to zgubo, distanco, ki nas varuje pred zdrsom v predlingvistični Kaos.¹⁶⁸

Vendar, bodimo odkriti: brez tistega, kar s to zgubo dobimo v zameno, namreč brez objekta a, objekta mana, bi tudi Kozmos bil silno dolgočasen kraj.

167. Sovpadanje (prekrivanje) nasprotij kot lastnost nezavednega in prenos tega na nivo semantike je kasneje (sicer ne tega konkretnega primera) kritiziral Benveniste (1988).

168. Freud ponudi eksplicitno referenco; eden od vidikov 'grozljivega' je, »če nek simbol prevzame celotni pomen in celotno težo tistega, kar simbolizira« (Freud 1994: 29). Morda je na tem mestu primerno omeniti še eno nezapopadljivo tujost *Das Unheimliche*; Lacan navaja paradoks polne besede, pomena, ki mu manjka nesmisel označevalca brez označenca (tj. točka prešitja), kot paradoks nore besede, polne smisla, ki natančno zato, ker njeno pomensko polje ni stabilizirano/omejeno, nima nikakršnega pomena. *Unheimlich* svet ni svet na strani neuspešnih sublimacij; svet *Das Unheimliche* je tisto, kar je takemu zlomu v 'noro' besedo predhodno. Norost je še vedno stanje, v katerem uspevajo sanje, lapsusi, humor ipd. (kot opozarja Freud (prim. Freud 1996a : 218), ko povzema Polonija v Shakespearovem *Hamletu*: 'najsi je blaznost, a v njej je metoda'. Nadalje je norost lahko celo stanje – npr. v halucinatorični fazi shizofrenije, ki predstavlja poskus libida, da se od besednih obrne k predmetnim predstavam objekta – poskusa ozdravitve; prim. Freud 1987); v 'stanju' *Unheimlich* pa na nek način tudi norost ni več možna; edini klinični približek temu bi morda bilo prej omenjeno 'bebavo', 'nemetodično' stanje avtistične katatonije.

ZA KONEC

Na teh straneh predstavljen poskus analize koncepta mana je le eden izmed možnih in način, na katerega je zastavljen, je že lep čas ustaljen lok razprave z eno samo izjemo; iztek v koncept *Das Unheimliche*. Ta Freudov koncept navidez nima nikakršnega mesta znotraj analize mane, je nekako koncept posebne vrste glede na vse ostale, ki so tudi vključeni v analizo. Zakaj in od kod torej *Das Unheimliche*?

Najpomembneje s tem v zvezi je ugotoviti, da je to edini koncept, ki znotraj teoretske psihoanalize omogoča misliti skupaj tisto, kar antropologija vseskozi misli v paru, namreč mano in tabu. Freud o *Das Unheimliche* govori samo na treh mestih; v analizi Podganarja, kjer kot *Unheimlich* opredeli Podganarjev strah, da bi mu umrl oče (ki je, kot izvemo naknadno, že lep čas mrtev), v svojem najbolj eksplicitno antropološkem tekstu Totem in tabu, kjer *Unheimlich* status zaseda željeno/grozljiva onnipotentnost misli, ter v le slabih 30 strani dolgem delu s tem naslovom. Preden nadaljujemo z 'obrambo' mesta temu konceptu, pa je nujno opozoriti še na nekaj bistveno bolj bazičnega.

Teh 30 strani Freudovega teksta iz leta 1919 je namreč dobra matrica za razmišljanje o epistemoloških strategijah, ki opredeljujejo vsak začetek branja teksta. Vsak tekst dopušča vsaj tri možna, in vsa so legitimna, branja. Lahko ga beremo kot teorijo, kot znanstven tekst, lahko ga beremo kot leposlovje (nenazadnje je Freud dobil tudi Goethejovo nagrado), lahko pa ga beremo še na tretji, zagotovo naddoločujoči način, recimo mu 'transferno'. S tem ciljamo na neko epistemološko zagato, na tisto, čemur pravi Barthes 'smrt avtorja', ciljamo na hipotezo, da je subjektu, še preden se loti branja teksta, že določen način, na katerega bo ta tekst razumel, interpretiral, in do kolike mere mu bo podelil bodisi status leposlovja, bodisi znanstvene interpretacije 'resnice' o realnosti. V tej luči je sleherno znanstveno ukvarjanje, sleherno branje teorije samo čisto navaden simptom, na katerega lahko nalepimo ves psihoanalitski interpretativni aparat, še posebej v tistem delu, kjer je govora o simptomu kot o zgoščeni osebni zgodovini posameznika.

Nazaj k vprašanju, zakaj in od kod *Das Unheimliche*. Poskusimo nanj odgovoriti s še eno možno razlago koncepta mana. Začnemo pri Lacanu: ne glede na vse, v Lacanovi psihoanalizi mana še vedno ohrani plavajoči status, bodisi kot koncept (objekt-razlog želje, falos, fetišizem) ali kot

funkcija (točka prešitja, označevalec-gospodar, itd.). To pomeni, da je vsej preciznosti navkljub definicija mane še vedno odvisna od tega, s katerim kategorialnim aparatom se ji skušamo približati, s katero interpretacijsko mrežo jo lovimo, s katerega zornega kota jo skušamo definirati. Na to lahko naslonimo Močnikovo kritiko: »Mana je vpis subjekta v sistem« (Močnik 1996: 287). Mana torej ni odvisna od zornega kota, mana je ta zorni kot sam, mana je točka, »od koder je sistem videti cel, popoln, zapolnjen« (ibid.). Če v tej logiki nadaljujemo, moremo (ne pa tudi moramo) predpostaviti dvoje: da se ravno zaradi elementa mana sistem šele vidi kot sistem, daje videz urejenega (objektivnega) sistema. V tem smislu prisotnost mane nakazuje, da nek sistem ni čisto zares sistem in da vsaka znanost, ki uspe znotraj svojega polja diagnosticirati element mana, ni znanost (episteme, vedenje, polje nujnega) ampak je pametnost (fronesis, verovanje, polje možnega). Da pa bi bila stvar še bolj problematična, to ne velja le za humanistične vede, ampak tudi za trdne, materialne, 'objektivne' naravoslovne znanosti. Obstoj misticizma v samem jedru 'objektivnih' znanosti bi, na nivoju splošnega, lahko zagovarjali že s t. i. panoptičnim načelom, najbolj popularen in konkreten primer te vrste pa je kvark v jedrski fiziki. Kvark je element, ki za razliko od vseh drugih elementov v polju jedrske fizike ni niti laboratorijsko izmerjen niti matematično dokazan, in je brez svoje fizikalne formule. To je element, ki ga ni, ki je neubesedljiv, ki obstaja samo kot teoretska predpostavka, ki pa je nujna, če naj elementi, ki vstopajo z njim v konfiguracijska razmerja (če se omejimo zgolj nanje), ohranijo svojo ubesedljivost, fizikalno formulo, svojo 'objektivnost', skratka empiričen obstoj. Funkcija kvarka je identična funkciji mana: »... maši luknje, vzpostavlja enoten horizont 'razumljivosti', interpretabilnosti« (ibid.: 295). Ali kot bi, po zgledu vasi Indijancev Winnebago, zapisal Lévi-Strauss: funkcija kvarka je le v tem, da sistemu omogoča, da obstaja.

V tej logiki torej bi sistem bil sistem le, če ne bi vseboval elementa mana. Sistem s tem elementom pa je čisto običajen bricolage, krparija, brkljarija, vsaka s svojim 'dežurnim brkljačem', kot pravi Lévi-Strauss šamanu. In kdo bi bil dežurni brkljač v takem 'sistemu'? Glede na način, na katerega smo postavili hipotezo, se odgovor ponuja sam. Precizneje bi bilo celo reči, da je način, na katerega smo postavili hipotezo, že vselej določen z odgovorom, ki je v hipotezi vseskozi že anticipiran. Morda pa bi bilo najbolj pravilno stvari postaviti radikalno; znanost, teorija, analiza se ne začne z vprašanjem, začne se z odgovorom. Torej dežurni brkljač, to je že v uvodu predstavljeno mesto Subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, s tremi prototipi; Bog, Učitelj, Gospodar. Tri avtoritete, ki zagotavljajo eksistenco sistema, tri hipnotične pozicije, tri absolutna vedenja in, ravno zato, trije nemogoči poklici.

Vsemu zgoraj povedanemu je konsistentno vsaj še eno vprašanje, ki na nek način predstavlja obrat prejšnjega. Ali je morda moč predpostaviti, in to je naša druga predpostavka, da je tudi mana sistem (torej krparija), se pravi, da ima tudi mana svojo mano. Šele ob vpeljavi te predpostavke namreč analiza mane končno pove tisto kar govori (rečeno nekoliko žargonsko – je hkrati konstativna in performativna), da je analiza ničte stopnje hkrati tudi ničta stopnja analize, mesto, kjer analiza ni več možna. Razen seveda, če vanjo ne vpeljemo cantorjanske predpostavke, ki je za sklepni del analize nujna – da ima tudi mana mano. *Das Unheimliche* bi lahko bil tista minimalna dispozicija, ki sistemu mana omogoča, da obstaja, ki »maši luknje, vzpostavlja enoten horizont 'razumljivosti', interpretabilnosti« (ibid.). Od tu naprej lakanistično pojmovanje mane kot odvisne zgolj od zornega kota ni toliko napačno, kot je nedosledno izpeljano.

Problem zornega kota je seveda epistemološki problem. Emblemično ga je moč prikazati skozi dve možni interpretaciji institucije trobriandskih otočanov, kule. Najprej Malinowski trdi, da je kula etnografski fenomen novega tipa, katerega osnova je obredno izmenjavanje in kroženje ogrlic in zapestnic iz školjk. Stranski učinki te menjave darov so vzpostavitev zavezništev družbenih skupin, vzpostavljanje družbene moči, ugleda itn. Leacheva predpostavka pa je ravno obratna; primarno dejstvo je vzpostavitev zavezništev, moči, ugleda itn., kula pa je njihov stranski produkt. Osnovna razlika med njima je razlika v zornem kotu, razlika izvira iz »epistemološke strategije, iz tega, za katero 'perspektivo' se odločimo... Vsi rezultati bodo 'resnični' – a vsakemu bo nekaj 'manjkalo', recimo tisto, do česar bi prišli iz kakšne druge 'perspektive'« (Močnik 1997: 31). Torej, način kako, iz katere perspektive na neko stvar gledamo, že določa način, kako jo bomo definirali. In v znanosti je konec koncev vse stvar izbire prve definicije, aksioma, dogme.

Vsaka teorija, vsaka interpretacija realnosti in s tem realnost sama je naša lastna fantazma, odvisna od konstitucije naših simptomov, ki jo branijo in ki ne samo, da izberejo, katerih 30 strani teksta bomo brali 'transferno', ampak tudi, morda celo v istem mahu, določijo, kaj bo za nas mana.

LITERATURA IN VIRI

- Adamson, E. (ur.). 1955. Readings in Anthropology. New York: McGraw-Hill Books Company.
- Ardner, Edwin (ur.). 1971. Social Anthropology and Language. London: Tavistock Publications.
- Asad, Talal. 1986. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. V: Clifford, James, Marcus, George E. (ur.). 1986. (str. 141-164)
- Austin, John L. 1990 (1962). Kako napravimo kaj z besedami. Ljubljana: Studia Humanitatis ŠKUC-FF.
- Bahovec, Eva. 1984. O prvem negibnem gibal in genetični epistemologiji. V: Problemi, št. 1-3, Ljubljana: RK ZSMS. (str. 159-169)
- Banton, Michael (ur.). 1966. Anthropological Approaches to the Study of Religion. London: Tavistock Publications.
- Barnett, H. G. 1964. Potlach. V: Gould, Julius, Kolb William L. (ur.). 1964. (str. 531)
- Barnouw, Victor. 1985. Culture and Personality. Homewood: The Dorsey Press.
- Barnouw, Victor. 1982. An Introduction to Anthropology, Vol. 2. Homewood: The Dorsey Press.
- Barre, Weston La. 1964. Animism. V: Gould, Julius, Kolb, William L. (ur.). 1964. (str. 26-29)
- Barthes, Ronald. 1971. Književnost, mitologija, semiologija. Beograd: Nolit.
- Barthes, Ronald. 1977. Image, Music, Tex. London: Fontana Paperbacks.
- Barthes, Ronald. 1989 (1970). Carstvo znakova. Zagreb: August Cesarec.
- Barthes, Ronald. 1990 (1964). Retorika Starih, Elementi semiologije. Ljubljana: Studia Humanitatis. ŠKUC-FF.
- Belah, Robert N. 1972. Religious Evolution. V: Lidz, Victor, Talcott Parsons (ur.). (str. 30-51)
- Benedict, Ruth. 1968 (1935). Patterns of Culture. London: Routledge and Kegan Paul.
- Benveniste, Emile. 1988. Problemi splošne lingvistike I. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC-FF.
- Birnbaum, N. 1964. Religion. V: Gould, Julius, Kolb, William L. (ur.). (str. 588-589)
- Bixler, Roy H. 1981. Incest Avoidance as a Function of Environment and Heredity. V: Current Anthropology, Vol. 22, No. 6. (str. 639-645)

- Bloch, Maurice. 1989. *Ritual, History and Power*. London: LSE, Monographs on Social Anthropology, No. 58. The Athlone Press.
- Boas, Franz. 1953 (1897). *The Potlach*. V: Mead, M., Calas N. (ur.). 1953. (str. 330-339)
- Boas, Franz. 1973 (1896). *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology*. V: Bohannan, Paul, Glazer, Mark (ur.). 1973. (str. 84-92)
- Boas, Franz. 1982 (1910). *Um primitivnog čoveka*. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Bohannan, Paul, Glazer, Mark (ur.). 1973. *High Points in Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf.
- Borofsky, Robert (ur.). 1994. *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill.
- Bradford, Richard. 1994. *Roman Jakobson: Life, Language, Art*. London and New York: Routledge.
- Brik, Osip. 1984. *Ritem in sintaksa*. V: *Ruski formalisti (izbor teoretičnih besedil)*. Ljubljana: Mladinska knjiga. (str. 235- 263)
- Brown, Donald E. 1991. *Human Universals*. New York: McGraw-Hill.
- Bruno, Pierre. 1980. *Za marksističku kritiku psihoanalitičke teorije*. Beograd: Prosveta.
- Cantor, Georg. 1994 (1883). *O neskončni linearni množici točk*. V: *Eseji 2-3*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 7-52)
- Cassirer, Ernst. 1957 (1929). *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 3*. New Haven and London: Yale University Press.
- Cassirer, Ernst. 1985 (1925). *Filozofija simboličkih oblika, Vol. 2*. Novi Sad: Biblioteka Theoria.
- Casti, John L. 1994. *Kako resničen je 'resnični svet'*. V: *Razpol 8*. Ljubljana: Analecta. (str. 119-198)
- Cazeneuve, Jean. 1986 (1971). *Sociologija obreda*. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC-FF.
- Claessen, Henri J. M., Moyer, David S. (ur.). 1988. *Time Past, Time Present, Time Future*. Dordrecht: Foris Publications.
- Clifford, James. 1986. *Introduction: Partial Thruths*. V: Clifford, James, Marcus, George E. (ur.). (str. 1-26)
- Clifford, James, Marcus, George E. (ur.). 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Barkeley: University of California Press.
- Codrington, Robert Henry. 1891. *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-lore*. Oxford: The Claredon Press.
- Coser, Lewis A., Rosenberg, Bernard (ur.). 1969. *Sociological Theory: A Book of Readings*. Toronto: The Macmillian Company.
- Crawley, Ernest. 1953 (1902). *The Undifferentiated Character of Primitive Society*. V: Mead, M., Calas, N. (ur.). (str. 29-32)

- Deleuze, Giles. 1994 (1969). Logika smisla. V: Razpol 8. Ljubljana: Analecta. (str. 83-99)
- Deleuze, Giles. 1995 (1973). Po čem prepoznamo strukturalizem? V: Pogačnik, Aleš (ur.). Sodobna literarna teorija. Ljubljana: Krtina. (str. 41-64)
- Dolar, Mladen. 1986. Razredni boj v glasbi. V: Problemi 4-5. Ljubljana: RK ZSMS. (str. 29-43)
- Dolar, Mladen. 1992. Samozavedanje: Heglova Fenomenologija duha II. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo Analecta.
- Dolar, Mladen. 1994. Strah hodi po Evropi. V: Freud, Sigmund. 'Das Unheimliche'. Ljubljana: Analecta. (str. 71-119)
- Douglas, Mary. 1966. Purity and Danger. London: Routledge and Kegan Paul.
- Douglas, Mary. 1994 (1992). Risk and Blame. London & New York: Routledge.
- Drapal, Andrej. 1984. Nekaj temeljnih konceptov ruskega formalizma. V: Problemi 1-3. Ljubljana: RK ZSMS. (str.127-140).
- Ducrot, Oswald, Todorov, Cvetan. 1987 (1972). Enciklopedijski rečnik nauka o jeziku 1., 2. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Durkheim, Emile. 1951 (1897). Suicide: A Study in Sociology. London: Routledge and Kegan Paul.
- Durkheim, Emile. 1976 (1912). The Elementary Forms of Religious Life. London: George Allen and UNWIN.
- Durkheim, Emile, Marcel Mauss. 1963 (1896). Primitive Clasiffication. London: Cohen and West.
- Eder, Klaus. 1996 (1988). The Social Construction of Nature. London: Sage Publications.
- Eliade, Mircea. 1973. Australian Religion. Itacha and London: Cornell University Press.
- Eliade, Mircea. 1983 (1976). Okultizam, magija i pomodne kulture. Zagreb: Biblioteka Zora, GZH.
- Eliade, Mircea. 1991. Istorija verovanja i religijskih ideja. Beograd: Biblioteke Karijatide, Prosveta.
- Eriksson, Aldur W. et. al. (ur.). 1980. Population Structure and Genetic Disorders. London: Academic Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1965. Primitive Religion. Oxford: Claredon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976 (1937). Withhcrafft, Oracles, and Magic among the Azande. Oxford: Claredndon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1983. Socialna antropologija. Beograd: Biblioteka XX vek, Prosveta.
- Feleppa, Robert. 1986. Emics, Etics, and Social Objectivity. Current Antropology, Volume 27, No. 3. (str. 243-255)

- Finberg, Richard. 1988. Margaret Mead and Samoa: Coming of Age in Fact and Fiction. V: *American Anthropologist*, Vol. 90, No. 3. (str. 656-663)
- Fink, Bruce. 1993. 'Ni spolnega razmerja.' Eksistenca in formule seksuacije. V: *Filozofija skozi psihoanalizo VII*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. *Analecta*. (str. 225-258)
- Firth, Raymond. 1963. The Place of Malinowski in the History of Economic Anthropology. V: Firth, Raymond (ur.). (str. 209- 227)
- Firth, Raymond. 1964. Mana. V: Gould, Julius, Kolb, William L. (ur.). (str. 402-403)
- Firth, Raymond. 1964a. Taboo. V: Gould, Julius, Kolb, William L. (ur.). (str. 714-715)
- Firth, Raymond. 1964b. Totemism. V: Gould, Julius, Kolb, William L. (ur.). (str. 720-721)
- Firth, Raymond. 1967 (1940). An Analysis of Mana: An Empirical Approach. V: *Tikopia Ritual and Belief*. London: George Allen and UNWIN. (str. 174-194)
- Firth, Raymond. 1970. Themes in Economic Anthropology (A General Comment). V: Firth, Raymond (ur.). 1970. (str. 1-28)
- Firth, Raymond (ur.). 1963. *Man and Culture*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Firth, Raymond (ur.). 1970. *Themes in Economic Anthropology*. London: Tavistock Publications.
- Fleisher, Mark S. 1981. The Potlach: A Symbolic and Psychoanalytic View. V: *Current Anthropology*. Vol. 22, No. 1. (str. 69-72)
- Fox, Robin. 1973. Totem and Taboo Reconsidered. V: Leach, Edmund (ur.). (str. 161-178)
- Fox, Robin. 1988 (1982). *Rdeča svetilka incesta*. Ljubljana: Studia Humanitatis. ŠKUC-FF.
- Fortes, M., Dieterlen, G. (ur.). 1965. *African System of Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Fortune, R. F. 1963 (1932). *Sorcerers of Dobu*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Frankenberg, Ronald. 1970. Economic Anthropology: One Anthropologist View. V: Firth, Raymond (ur.). (str. 47-89)
- Frazer, James. 1977 (1911). *Zlatna grana*. Beograd: BIGZ.
- Freeman, Derek. 1983. Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Freud, Sigmund. 1973 (1913). Totem i tabu. *Odabrana dela Sigmunda Freuda*, Vol. 4. Novi sad: Matica srpska.
- Freud, Sigmund. 1973a (1930). Nelagodnost u kulturi. *Odabrana dela Sigmunda Freuda*, Vol. 5. Beograd: Matica srpska.
- Freud, Sigmund. 1979. On Psychopathology. The Pelican Freud Library, Vol. 10. London: Penguin Books.

- Freud, Sigmund. 1981 (1939). Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija. V: Močnik, Rastko (ur.). (str. 75-107)
- Freud, Sigmund. 1981a (1921). Množična psihologija in analiza Jaza. V: Močnik, Rastko (ur.). 1981. (str. 5-75)
- Freud, Sigmund. 1985. The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Flies 1887-1904. London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Freud, Sigmund. 1987. Metapsihološki spisi. Ljubljana: Studia Humanitatis. SKUC-FF.
- Freud, Sigmund. 1989 (1909, 1914). Mali Hans, Volčji človek. Ljubljana: Studia Humanitatis. ŠKUC-FF.
- Freud, Sigmund. 1990 (1919). 'Otrok je tepen'. V: Razpol 5. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. Analecta. (str. 324-345)
- Freud, Sigmund. 1991. Ženska seksualnost – Freud in Lacan. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. Analecta.
- Freud, Sigmund. 1994 (1919). 'Das Unheimliche'. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. Analecta.
- Freud, Sigmund. 1995 (1905). Tri razprave o teoriji seksualnosti. Ljubljana: Studia Humanitatis ŠKUC-FF.
- Freud, Sigmund. 1995a (1937). Končna in neskončna analiza. V: Problemi 4-5. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 63-94)
- Freud, Sigmund. 1996 (1927). Prihodnost neke iluzije. Zbirka Znamenja. Maribor: Založba Obzorja.
- Freud, Sigmund. 1996a (1937). Konstrukcije v analizi. V: Razpol 9. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 209-219)
- Freud, Sigmund, Breuer, Joseph. 1991 (1895). Studies on Hysteria. The Penguin Freud Library, Vol. 3. London: Penguin Books.
- Gallus, A. 1972. A Biofunctional Theory of Religion. V: Current Anthropology, Vol. 13., No. 5. (str. 543-568)
- Garfield, Viola E. 1955 (1939). Totem Poles and Potlach. V: Adamson, E. (ur.). 1955. (str. 221-225)
- Geertz, Clifford. 1966. Religion as a Cultural System. V: Banton, Michael (ur.). 1966. (str. 1-46)
- Geertz, Clifford. 1984. Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism. V: American Anthropologist, Vol. 86, No. 2. (str. 263-278)
- Geertz, Clifford. 1993. Local Knowledge. London: Fontana Press.
- Geertz, Clifford. 1993a. The Interpretations of Culture. London: Fontana Press.
- Gennep, Arnold van. 1977 (1909). The Rites of Passage. London: Routledge and Kegan Paul.

- Gluckman, Max, Eggan Fred. 1966. Introduction. V: Banton, Michael (ur.). 1966. (str. XI-XLII)
- Glucksmann, Miriam. 1974. Structural Analysis in Contemporary Social Thought: A Comparison of the Theories of Claude Lévi-Strauss and Luis Althusser. London: Routledge & Kegan Paul.
- Godelier, Maurice. 1982 (1977). Marksizam i antropologija. Zagreb: Školska knjiga.
- Godina, Vesna V. 1990. 'Nature' vs. 'Nurture'. V: Godina, Vesna V. (ur.). 1990. (str. 77-114)
- Godina, Vesna V. 1995. Antropologija pred antropologijo: »Razsvetljenska antropologija« 18. stoletja. V: Glasnik SED Vol. 35, št. 2-3. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo. (str. 25-40)
- Godina, Vesna V. 1996. Psihologija kulture: Ali kaj je imela v Sapirjevi antropologiji opraviti kultura s posameznikom? V: Anthropos št. 3-4. Ljubljana: Društvo psihologov Slovenije. (str. 224-253)
- Godina, Vesna V. (ur.). 1990. Antropološki zvezki 1. Ljubljana: Sekcija za socialno antropologijo pri SSD.
- Goody, Jack. 1995. The Expansive Moment: The Rise of Social Anthropology in Britain and Africa 1918-1970. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gould, Julius, Kolb, William L. (ur.). 1964. Dictionary of the Social Sciences. London: UNESCO, Tavistock Publications.
- Grant, Nicole J. 1995. From Margaret Mead's Field Notes: What Counted as »Sex« in Samoa? V: American Anthropologist, Vol. 97, No. 4. (str. 678-682)
- Grilc, Uroš. 1994. Zpora znaka. V: Derrida, Jacques. Izbrani spisi. Ljubljana: Krt. (str. VII-XLVI)
- Hayes, Nelson E., Hayes, Tanya (ur.). 1970. Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist As Hero. Cambridge, Mass., London: MIT Press.
- Hammond, Peter B. (ur.). 1964. Cultural and Social Anthropology. New York: The Macmillian Company.
- Hač, Elvin. 1979 (1973). Antropološke teorije, Vol. 2. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Harris, Marvin. 1979. Cultural Materialism. New York: Random House.
- Hawiland, William A. 1990 (1975). Cultural Anthropology. Fort Worth: Holt, Rinehart and Winston.
- Hawking, Stephen W. 1994 (1988). Kratka zgodovina časa. Ljubljana: Društvo matematikov, fizikov in astronomov Slovenije.
- Henson, Hilary. 1971. Early British Anthropologists and Language. V: Ardner, Elwin (ur.). 1971. (str. 3-32)
- Hertz, Robert. 1973 (1909). The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity. V: Needham, Rodney (ur.). (str. 3- 31)
- Hogbin, Ian H. 1936. Mana. V: Oceania. Vol. 6., No. 3. (str. 241- 274)

- Holmes, Lowell. 1983. A Tale of Two Studies. V: *American Anthropologist*, Vol. 85, No. 4. (str. 929-935)
- Honigman, John. J. 1964. Tribe. V: Gould, Julius, Kolb, William L. (ur.). (str. 729-730)
- Hribar, Tine. 1990. *O svetem na slovenskem*. Maribor: Založba Obzorja.
- Hribar, Tine. 1995. *Fenomenologija II*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hsu, Francis. L. K. 1964. Rethinking the Concept 'Primitive'. *Current Anthropology*, Vol. 5., No. 6. (str. 168-182)
- Ivič, Milka. 1978 (1961). *Pravci u lingvistici*. Ljubljana: DZS.
- Jakobson, Roman. 1960. Why 'Mama' and 'Papa'? V: Kaplan, Bernard, Wapner, Seymour (ur.). (str. 124-134)
- Jakobson, Roman. 1966. *Lingvistika i poetika*. Beograd: Nolit.
- Jakobson, Roman. 1989. *Lingvistični in drugi spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis. ŠKUC-FF.
- James, E. O. 1964. Monotheism. V: Gould, Julius, Kolb, William L. (ur.). (str. 442-443)
- Jenkins, Alan. 1979. *The Social Theory of Claude Lévi-Strauss*. London: The Macmillan Press.
- Jong, de Josselin de P. E. 1983 (1977). *Structural Anthropology in the Netherlands*. Dordrecht: Foris Publications.
- Južnič, Stane. 1987. *Antropologija*. Ljubljana: DZS.
- Kaberry, Phyllis. 1963. Malinowski's Contribution to Field-Work Methods and the Writing of Ethography. V: Firth, Raymond (ur.). (str. 71-91)
- Kalan, Valentin. 1984. Notae k Platonovem dialogu Evtifon. Ljubljana: Problemi – Razprave, št. 1 – 3. (str. 16-28)
- Kant, Immanuel. 1981. *Zasnivanje metafizike morala*. Beograd: BIGZ.
- Kaplan, Bernard, Wapner, Seymour (ur.). 1960. *Perspectives in Psychological Theory*. New York: International University Press.
- Karcevskij, Sergej. 1982 (1929). *The Asymmetric Dualism of the Linguistic Sign*. V: Steiner, Peter (ur.). *The Prague School (Selected Writings 1929-1946)*. Austin: University of Texas Press. (str. 47-54)
- Keesing, Felix M. 1965 (1958). *Cultural Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Keesing, Robert M. 1984. Rethinking Mana. V: *Journal of Anthropological Research*. No. 40. (str. 137-156)
- Keesing, Roger M. 1989. Exotic Readings of Cultural Text. V: *Current Anthropology*, Vol. 30, No. 4. (str. 459-479)
- Keesing, Roger M. 1992. Anthropology and Linguistics. V: Putz, Martin (ur.). (str. 593-609)

- Kerševan, Marko. 1972. Problem opredelitve religije. V: *Anthropos*, št. 3-4. Ljubljana: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo. (str. 163-173)
- Kosovel, Ivan. 1993. *Magija in metamorfoze duha*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Krek, Janez. 1991. Odkod falos? V: *Eseji* 4. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 143-152)
- Krek, Janez. 1996. K etičnemu dejanju: o vlogi ideala v transferju. V: *Problemi* 2-3. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 111-135)
- Kroeber, A. L. 1952 (1920). *Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis*. V: Kroeber, L. A. *The Nature of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press. (str. 301-305)
- Kroeber, A. L. 1952a (1939). *Totem and Taboo in Retrospect*. V: Kroeber, L. A. *The Nature of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press. (str. 306-309)
- Kručonič, Aleksej. 1972 (1912). Manifesti in pesmi Ruskih formalistov. V: *Problemi*, št. 119-120. Ljubljana: RK ZSMS. (str. 125-142)
- Kuper, Adam. 1988. *The Invention of Primitive Society: Transformation of an Illusion*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Kuper, Adam. 1993 (1983). *Antropology and Antropologists*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Kuper, Adam. 1994. *The Chosen Primate*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Lacan, Jacques. 1980 (1964). Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Lacan, Jacques. 1985 (1973). Še. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. *Analecta*.
- Lacan, Jacques. 1988 (1960). *Etika psihoanalize*. Ljubljana: Delavska enotnost. *Analecta*.
- Lacan, Jacques. 1988a (1981). *Hamlet*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. *Analecta*.
- Lacan, Jacques. 1990 (1958). Vodenje zdravljenja in principi njegove moči. V: *Razpol* 6. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. *Analecta*. (str. 5-58)
- Lacan, Jacques. 1990a (1963). Kant s Sadom. V: *Razpol* 5. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. *Analecta*. (str. 5-32)
- Lacan, Jacques. 1990b. Seminar o 'Ukradenem pismu'. V: *Ukradeni Poe*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. *Analecta*. (str. 20-47)
- Lacan, Jacques. 1991. Kreativna funkcija govora. V: *Bog, učitelj, gospodar*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. *Analecta*. (str. 49-74)
- Lacan, Jacques. 1993 (1970). Hrbtna stran psihoanalize. V: *Filozofija skozi psihoanalizo VII*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. *Analecta*. (str. 9-39)

- Lacan, Jacques. 1994 (1966). Spisi. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. Analecta.
- Lawson, Thomas E., McCauley, Robert N. 1993 (1990). Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach, Edmund. 1963. The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism. V: Firth Raymond (ur.). (str. 119-137)
- Leach, Edmund. 1964. Sorcery (also Witchcraft). V: Gould, Julius, Kolb, William L. (ur.). (str. 684-686)
- Leach, Edmund. 1964a. Magic. V: Gould, Julius, Kolb, William L. (ur.). (str. 398-399)
- Leach, Edmund. 1965. Culture and Social Cohesion: An Anthropologist's View. V: Daedalus, Vol. 94, No.1. (str. 24-48)
- Leach, Edmund. 1968 (1961). Rethinking Anthropology. London: LSE, Monographs on Social Anthropology, No. 22. The Athlone Press.
- Leach, Edmund. 1971. More about »Mama« and »Papa«. V: Needham Rodney (ur.). 1971. Rethinking Kinship and Marriage. London: Tavistock Publications.
- Leach, Edmund. 1972 (1964). Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse. V: Maranda, Pierre (ur.). (str. 39-67)
- Leach, Edmund. 1977. Custom, Law, and Terrorist Violence. Edinburgh: The University Press.
- Leach, Edmund. 1982. Social Anthropology. Glasgow: Fontana Press.
- Leach, Edmund. 1982a (1970). Klod Lévi-Stros. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Leach, Edmund. 1983. Kultura i komunikacija. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Leach, Edmund (ur.). 1973 (1967). The Structural Study of Myth and Totemism. London: Tavistock Publications.
- Leavitt, Gregory C. 1990. Sociobiological Explanation of Incest Avoidance: A Critical Review of Evidential Claims. V: American Anthropologist, Vol. 92, No. 4. (str. 971-993)
- Lee, Dorothy. 1953 (1949). Being and Value in Primitive Society. V: Mead, M., Calas, N. (ur.). (str. 53-63)
- Leroi-Gourhan, Andre. 1988 (1964). Gib in beseda. Ljubljana: Studia Humanitatis. ŠKUC-FF.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969 (1949). The Elementary Structures of Kinship. London: Eyre and Spottiswoode.
- Lévi-Strauss, Claude. 1973. Social Structure. V: Bohannan, Paul, Glazer, Mark (ur.). (373-409)
- Lévi-Strauss, Claude. 1978 (1962). Divlja misao. Beograd: NOLIT.
- Lévi-Strauss, Claude. 1982 (1950). Uvod u delo Marsela Mosa. V: Mauss, Marcel. 1982. (str. 11-58)

- Lévi-Strauss, Claude. 1985 (1983). *Oddaljeni pogled*. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC-FF.
- Lévi-Strauss, Claude. 1988 (1973). *Strukturalna antropologija II*. Zagreb: Školska knjiga.
- Lévi-Strauss, Claude. 1989 (1958). *Strukturalna antropologija I*. Zagreb: Stvarnost.
- Lévi-Strauss, Claude. 1990 (1962). *Totemizem danas*. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Lévi-Strauss, Claude. 1992 (1955). *Tristes Tropiques*. New York: Penguin Books.
- Lévi-Strauss, Claude. 1995. *The Story of Lynx*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1996 (1950). Uvod v delo Marcela Maussa. V: Marcel Mauss. (str. 227-266)
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1954 (1923). *Primitivni mentalitet*. Zagreb: Kultura.
- Lidz, Victor, Parsons, Talcott (ur.). 1972. *Readings on Premodern Societies*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Linton, Ralph. 1952 (1947). *The Cultural Background of Personality*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Linton, Ralph. 1961. *The Tree of Culture*. New York: Alfred A. Knopf.
- Linton, Ralph. 1969 (1936). Status and Role. V: Coser, Lewis A., Rosenberg, Bernard (ur.). (str. 347-351)
- Lotman, J. M. 1970. *Predavanja iz strukturalne poetike*. Sarajevo: Zavod za izdavanje udžbenika.
- Lowie, Robert. 1947 (1920). *Primitive Society*. California: Liveright Publishing Corporation.
- Lukes, Steven. 1994 (1973). *Emile Durkheim: His Life and Work*. London: Penguin Books.
- MacCormac, C., Strathern, M. (ur.). 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mair, Lucy. 1964 (1962). Primitive Government. V: Hammond, Peter B. (ur.). (str. 224-231)
- Majakovski, Vladimir. 1972 (1926). Kako delati verze. V: Problemi, št. 119-120. Ljubljana: RK ZSMS. (str. 108-124)
- Majer, Boris. 1978. *Strukturalizem*. Ljubljana: CZDO Komunist.
- Malinowski, Bronislaw. 1944. *A Scientific Theory of Culture*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1947 (1944). *Freedom and Civilization*. London: George Allen and UNWIN.
- Malinowski, Bronislaw. 1951 (1926). *Crime and Custom in Savage Society*. London: Routledge and Kegan Paul.

- Malinowski, Bronislaw. 1953 (1927). *Sex and Repression in Savage Society*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Malinowski, Bronislaw. 1955 (1948). *Magic, Science, and Religion*. New York: Doubleday Anchor Books.
- Malinowski, Bronislaw. 1957 (1929). *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Malinowski, Bronislaw. 1963 (1962). *Sex, Culture, and Myth*. London: Rupert Hart-Davis.
- Malinowski, Bronislaw. 1963a (1930). *Science and Religion*. V: Malinowski, Bronislaw. 1963. (str. 256-267)
- Malinowski, Bronislaw. 1963b (1913). *Elementary Forms of Religious Life*. V: Malinowski, Bronislaw. 1963. (str. 283-288)
- Malinowski, Bronislaw. 1963c (1935). *The Foundations of Faith and Morals*. V: Malinowski, Bronislaw. 1963. (str. 294-336)
- Malinowski, Bronislaw. 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Malinowski, Bronislaw. 1979 (1922). *Argonavti zapadnog Pacifika*. Beograd: BIGZ.
- Manners, Robert A., Kaplan, David (ur.). 1968. *Theory in Anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Manonni, Octave. 1993 (1969). *Saj vem, pa vendar...*. V: *Filozofija skozi psihoanalizo VII*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. *Analecta*. (str. 359-384)
- Maranda, Pierre (ur.). 1972. *Mythology: Selected Readings*. Harmondsworth: Pinguin Education.
- Markov, Vladimir (ur.). 1973. *A.E.Kručnych – Selected Works*. Munchen: Wilhelm Fink Verlag.
- Mauss, Marcel. 1982. *Sociologija i antropologija*. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Mauss, Marcel. 1982a. *Sociologija i antropologija II*. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Mauss, Marcel. 1996. *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: *Studia Humanitatis*. ŠKUC – FF.
- McCabe, Justine. 1983. *FDB Marriage: Further Support for the Westermarck Hypothesis of the Incest Taboo?*. V: *American Anthropologist*, Vol. 85, No. 1. (str. 50-69)
- McDougal, Lorna. 1975. *The Quest of the Argonauts*. V: Williams, Thomas R. (ur.). (str. 59-101)
- McDowell, Nancy. 1980. *The Oceanic Ethnography of Margaret Mead*. V: *American Anthropologists*. Volume 82, No. 2. (str. 278-302)

- McLaughlin, Virginia Y. 1986. Science, Democracy, and Ethics. V: Stocking, George W. Jr. (ur.). 1986. (str. 184-217)
- Mead, Margaret. 1961 (1928). *Coming of Age in Samoa*. New York: Morrow Quill Paperbacks.
- Mead, Margaret, Calas, N. (ur.). 1953. *Primitive Heritage*. New York: Random House.
- Miller, Alain J. 1981. Šiv. V: Močnik, Rastko (ur.). 1981. (str. 275-299)
- Miller, Alain J. 1983 (1980). Pet predavanj o Lacanu v Caracasu. V: *Gospodstvo, vzgoja, analiza*. Ljubljana: DDU Univerzum. *Analecta*. (str. 6-108)
- Miller, Alain J. 1989. Ekstimnost. V: *Razpol 5*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. *Analecta*. (str. 33-46)
- Miller, Alain J. 1993. Mikroskopija: Uvod v branje 'Televizije'. V: *Eseji 3*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 7-43)
- Miller, Alain J. 1994. Novemu označevalcu naproti. V: *Eseji 2-3*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 81-95)
- Miller, Alain J. 1994a. Interpretirati vzrok: od Freuda do Lacana. V: *Eseji 4-5*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 175-193)
- Miller, Gerard. 1981. Jedro strukture dominacije. V: Močnik, Rastko (ur.). 1981. (str. 301-341)
- Milner, Jean-Claude. 1991 (1989). Predmet lingvistike. V: *Problemi 7*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 63-70)
- Močnik, Rastko. 1981. *Mesečevo zlato*. Ljubljana: DDU Univerzum. *Analecta*.
- Močnik, Rastko. 1983. *Raziskave za sociologijo književnosti*. Ljubljana: DZS.
- Močnik, Rastko. 1985. *Beseda... besedo*. Ljubljana: ŠKUC.
- Močnik, Rastko. 1989. Teoretik za vse čase. V: Jakobson, Roman. 1989. *Spremna beseda* (str. 255-275)
- Močnik, Rastko. 1989a. Psihoanaliza v verovanju in v vednosti. V: Sigmund Freud. 1989. *Spremna beseda*. (str. 247-258)
- Močnik, Rastko. 1990. *Spremna beseda*. V: Barthes, Ronald. 1990. (str. 211-238)
- Močnik, Rastko. 1996. Marcel Mauss – klasik humanistike. V: Mauss, Marcel. 1996. *Spremna beseda*. (str. 267-303)
- Močnik, Rastko. 1997. Identiteta v antropologiji, psihoanalizi in v teorijah komunikacijskih tehnologij. Ljubljana: MS. ISH.
- Močnik, Rastko (ur.). 1981. *Psihoanaliza in kultura*. Ljubljana: DZS.
- Morgan, Henry Lewis. 1965 (1881). *Houses and House-Life of the American Aborigines*. Chicago: The University Press.
- Morgan, Henry Lewis. 1973 (1877). *Ancient Society*. V: Bohannan, Paul, Glazer, Mark (ur.). 1973. (str. 33-60)
- Morgan, Henry Lewis. 1985 (1877). *Ancient Society*. Arizona: University of Arizona Press.

- Munz, Peter. 1973. *When the Golden Bough Breaks (Structuralism or Typology?)*. London: Rotledge and Kegan Paul.
- Nadel, S. F. 1963. Malinowski on Magic and Religion. V: Firth, Raymond (ur.). 1963. (str. 189-208)
- Needham, Rodney (ur.). 1973. *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: The university of Chicago Press.
- Naroll, Raul, Naroll, Frada. 1973. *Main Currents in Cultural Antropology*. New York: Meredith Corporation.
- Obeyesekere, Gananath. 1990. *The Work of Culture*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Otto, Rudolf. 1993 (1917). *Sveto. Zbirka Hieron*. Ljubljana: Društvo za primerjalno religiologijo.
- Pavičević, Vuko. 1988. *Sociologija religije*. Beograd: BIGZ.
- Platon. 1984. *Evtifton (ali o svetem, peirastičen dialog)*. Ljubljana: Problemi – Razprave, 1-3. (str. 2-15)
- Plessner, Helmuth. 1981 (1975). *Stupnjevi organskog i čovjek*. Sarajevo: Veselin Maleša.
- Premk, Francka. 1995. Mana, ta kruh tiga lebna. Globinska sinhrona in diahrona raziskava besede mana. V: *Jezikoslovni zapiski*, št. 2. Ljubljana: Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. (str. 195-215)
- Pristiany, J. G. (ur.). 1966. *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Propp, Vladimir. 1982. *Morfologija bajke*. Beograd: Prosveta. Biblioteka XX vek.
- Putz, Martin (ur.). 1992. *Thirty Years of Linguistic Evolution*. Philadelphia/Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952. *Struktura i funkcija u primitivnom društvu*. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952a (1935). O pojmu funkcije u društvenim naukama. V: Radcliffe-Brown, A. R. 1952. (str. 248 –241)
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952b (1940). O odnosima šegačenja. V: Radcliffe-Brown, A. R. 1952. (str. 126-162)
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952c (1929). Sociološka teorija totemizma. V: Radcliffe-Brown, A. R. 1952. (str. 163-184)
- Radcliffe-Brown, A. R. 1958. *Method in Social Anthropology*. Chicago: The University Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1994. *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana: Studia Humanitatis. ŠKUC-FF.
- Radcliffe-Brown, A. R., Daryll Forde. 1987 (1950). *African Systems of Kinship and Marriage*. London, New York: Columbia University Press.

- Radin, Paul. 1954 (1924). *Monotheism Among Primitive Peoples*. Basel: Ethnographical Museum.
- Radin, Paul. 1957 (1927). *Primitive Man as Philosopher*. New York: Dover Publications.
- Radovanovič, Milorad. 1986. *Sociolingvistika*. Novi Sad: Dnevnik.
- Redfield, Robert. 1953. *The Primitive World and Its Transformation*. New York: Cornell University Press.
- Rivers, W.H.R. 1968 (1914). *Kinship and Social Organization*. London: London School of Economics. Monographs on Social Anthropology, No. 34.
- Rotar, Drago. 1973. *Sociološka konceptualizacija semiotične analize likovnih formulacij*. Ljubljana: FSPN. Doktorska teza.
- Rotar, Drago-Braco. 1974. O problematiki predmeta humanističnih in/ali družbenih ved, zlasti kulturne antropologije in sociologije kulture. V: *Problemi 6-7*. Ljubljana: RK ZSMS. (str. 80-112)
- Rotar, Drago-Braco. 1984. Uživanje razlik. V: *Problemi 1-3*. Ljubljana: RK ZSMS. (str. 208-212)
- Sahlins, Marshall, D. 1972. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine-Atherton.
- Sahlins, Marshall D. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: The University Press.
- Sahlins, Marshall D. 1993. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. V: *The Journal of Modern History*, Vol. 65, No. 1. Chicago: The University of Chicago Press. (str. 1-25)
- Salecl, Renata. 1993. *Zakaj ubogamo oblast?*. Ljubljana: DZS.
- Salecl, Renata. 1994. *The Spoils of Freedom*. London & New York: Routledge.
- Salecl, Renata. 1996. Ljubezen med željo in gonom. V: *Problemi 2-3*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 97-110)
- Salecl, Renata. 1996a. Pozor hud pes!: Razlika človeka in živali v luči psihoanalize. V: *Razpol 9*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 133-145)
- Sapir, Edward. 1958. Mandelbaum, D. (ur.). *Selected Writings of Edward Sapir*. Berkley and Los Angeles: University of California Press.
- Sapir, Edward. 1994. *The Psychology of Culture: A Course of Lectures*. Irvine, Judith T. (ur.). Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
- Saussure, Ferdinand de. 1989 (1915). *Opšta lingvistika*. Beograd: Nolit.
- Sebeok, Thomas. 1974. *Current Trends in Linguistics*. The Hague: Mouton, Vol. 12.
- Schneider, David M. 1995 (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Schwartz, Theodore. 1983. *Anthropology: A Quaint Science*. V: *American Anthropologist*, Vol. 85, No.4. (str. 919-929)

- Schwartz, Theodore et al. (ur.). 1995 (1992). *New Directions in Psychological Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press. Publications of the Society for Psychological Anthropology.
- Shweder, Richard A., Levine, Robert A. (ur.). 1994 (1984). *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shankman, Paul. 1996. The History of Samoan Sexual Conduct and the Mead-Freeman Controversy. V: *American Anthropologist*, Vol. 98, No. 3. (str. 555-567)
- Shapiro, Warren. 1991. Claude Lévi-Strauss Meets Alexander Goldenwiser: Boasian Anthropology and the Study of Totemism. V: *American Anthropologist*, Vol. 93, No. 3. (str. 599-610)
- Shepher, Joseph. 1983. *Incest: A Biosocial View*. New York: The Academic Press.
- Shore, Bradd. 1983. Paradox Regained: Freeman's Margaret Mead and Samoa. V: *American Anthropologist*, Vol. 85, No. 4. (str. 935-944)
- Silverman, Martin G. 1983. Our Great Deception, Or, Anthropology Defiled! V: *American Anthropologist*, Vol. 85, No. 4. (str. 944-947)
- Simonis, Yvan. 1968. *Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste*. Paris: Aubier Montaigne.
- Spain, David H. 1987. The Westermarck-Freud Incest-Theory Debate: An Evaluation and Reformulation. V: *Current Anthropology*, Vol. 28, No. 5. (str. 623-645)
- Spencer, Herbert. 1972. *On Social Evolution. Selected Writings*. Peel, J. D. (ur.). London, Chicago: The University of Chicago Press.
- Spencer, Herbert. 1973 (1877). *The Evolution of Society*. V: Bohannan, Paul. Mark Glazer (ur.). 1973. (str. 6-28)
- Sperber, Dan. 1994 (1985). *On Anthropological Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spiro, Melford E. 1993 (1982). *Oedipus in the Trobriands*. New Brunswick, London: Transaction Publishers.
- Stirling, Paul. 1964. *Prestation*. V: Golud, Julius, Kolb William L. (ur.). 1964. (str. 531)
- Stocking, George W. Jr. 1983. *The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski*. V: Stocking, George W. Jr. (ur.). 1983. (str. 70-120)
- Stocking, George W. Jr. 1995. *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Stocking, George W. Jr. (ur.). 1983. *Observers Observed*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press. *History of Anthropology*, Vol. 1.
- Stocking, George W. Jr. (ur.). 1986. *Malinowski, Rivers, Benedict and Others*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press. *History of Anthropology*, Vol. 4.
- Strathern, Marilyn. 1980. No Nature, no Culture: the Hagen Case. V: MacCormac, C., Strathern, M. (ur.). (str. 174-222)

- Sulloway, Frank J. 1979. *Freud, Biologist of the Mind*. London: Burnett Books.
- Swain, Tony, Trompf, Garry. 1995. *The religions of Oceania*. London & New York: Routledge.
- Škreb, Zdenko. (ur.). 1985. *Rečnik književnih termina*. Beograd: Nolit.
- Šumič-Riha, Jelica. 1986. *Realno v performativu*. V: *Problemi 4-5*. Ljubljana: RK ZSMS. (str. 51-59)
- Šumič-Riha, Jelica. 1995. *Avtoriteta in argumentacija*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. *Analecta*.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1995 (1990). *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Twitchell, James B. 1987. *Forbidden Partners: The Incest Taboo in Modern Culture*. New York: The University Press.
- Tylor, Edward. 1953 (1871). *Animism*. V: Mead, Margaret, Calas N. (ur.). 1953. (str. 46-52)
- Tylor, Edward. 1973 (1871). *Primitive Culture*. V: Bohannan, Paul. Mark Glazer (ur.). 1973. (str. 63-78)
- Tylor, Edward. 1994 (1981). *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom I*. V: *The Collected Works of Edward Burnett Tylor, Vol. III*. London: Routledge/Thoemmes Press.
- Tylor, Edward. 1994a (1981). *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom II*. V: *The Collected Works of Edward Burnett Tylor, Vol. IV*. London: Routledge/Thoemmes Press.
- Vendler, Zeno. 1994. *Understanding People*. V: Shweder, Richard A., Robert A. Levine (ur.). 1994. (str. 200-213)
- Voget, Fred W. 1975. *A History of Ethnology*. New York: Holt, Reinhart and Winston.
- Vuyk, Gertrude M. 1991. *Children of One Womb: Descent, Marriage, and Gender in Central African Societies*. Leiden: Research School CNWS.
- Weber, Max. 1988 (1947). *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis. ŠKUC-FF.
- White, Leslie A. 1949. *The Science of Culture*. New York: Farrar, Straus & Cudahy. American Book-Stratford Press.
- Williams, Thomas R. (ur.). 1975. *Psychological Anthropology*. The Hague: Mouton Publishers.
- Wittgenstein, Ludvig. 1960. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Sarajevo: Svjetlost.
- Whorf, Benjamin Lee. 1979. *Jezik, misao i stvarnost*. Beograd: BIGZ, Biblioteka XX vek.

- Zupančič, Alenka. 1993. Etika realnega. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. *Analecta*.
- Zupančič, Alenka. 1995. Don Juan ali kamnita gostija 'večno ženskega'. V: Problemi 3. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 51-67)
- Zupančič, Alenka. 1996. Od čiste želje k pulziji. V: Razpol 9. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 147-162)
- Žižek, Slavoj. 1972. Temna stran meseca I. V: Problemi, 113-114. Ljubljana: RK ZSMS. (str. 90-109)
- Žižek, Slavoj. 1972a. Temna stran meseca II. V: Problemi, 115. Ljubljana: RK ZSMS. (str. 49-91)
- Žižek, Slavoj. 1972b. Temna stran meseca, nadaljevanje in konec. V: Problemi, 116-117. Ljubljana: RK ZSMS. (str. 113-166)
- Žižek, Slavoj. 1976. Hermenevtika in psihoanaliza. V: *Anthropos* 3-6. Ljubljana: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo. (str. 69-98)
- Žižek, Slavoj. 1980. Hegel in označevalec. Ljubljana: DDU Univerzum.
- Žižek, Slavoj. 1982. Zgodovina in nezavedno. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Žižek, Slavoj. 1984. Filozofija skozi psihoanalizo. Ljubljana: DDU Univerzum.
- Žižek, Slavoj. 1985. Hegel in objekt. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. *Analecta*.
- Žižek, Slavoj. 1985a. Lévi-Strauss ali nemožna struktura. V: Lévi-Strauss, Claude. 1985. Oddaljeni pogled. Spremna beseda. (str. 365-381)
- Žižek, Slavoj. 1987. Jezik, ideologija, Slovenci. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Žižek, Slavoj. 1988. Graf želje. V: Želja in krivda. Ljubljana: DDU Univerzum, *Analecta*.
- Žižek, Slavoj. 1988a. Pogled s strani. Ljubljana: Imago, revija Ekran.
- Žižek, Slavoj. 1989. Časovni paradoks fantazme. V: Razpol 5. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. *Analecta*. (str. 289-296)
- Žižek, Slavoj. 1989a. Odgovori realnega. V: Razpol 5. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 317-321)
- Žižek, Slavoj. 1989b. Wittgenstein: Razcep subjekta in luknja v realnosti. V: Razpol 5. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 279-284)
- Žižek, Slavoj. 1991. Dejanje kot meja distributivne pravičnosti. V: Bog, Učitelj, Gospodar. Ljubljana: *Analecta*. (str. 207-239)
- Žižek, Slavoj. 1993. O Nadjazu in nekaterih z njim povezanih rečeh. V: Eseji 4. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 165-182)
- Žižek, Slavoj. 1993a. Cogito in spolna razlika. V: Filozofija skozi psihoanalizo VII. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. *Analecta*. (str. 259-300)
- Žižek, Slavoj. 1994. Samointervju. V: Eseji 1. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 173-191)

- Žižek, Slavoj. 1994a. Deleuze s Heglom. V: Razpol 8. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. *Analecta*. (str. 101-118)
- Žižek, Slavoj. 1994b. Zakaj kvantna fizika? V: Razpol 8. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. *Analecta*. (str. 199-208)
- Žižek, Slavoj. 1995. Schelling-za-Hegla: 'Izginevajoči posrednik'. V: Problemi 6. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 5-28)
- Žižek, Slavoj. 1995a. Schelling-za-Hegla: 'Izginevajoči posrednik' II. V: Problemi 7-8. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 7-47)
- Žižek, Slavoj. 1996. Metastaze uživanja. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Žižek, Slavoj. 1996a. Kiberprostor ali neznosna zaprtost bivanja. V: Razpol 9. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. (str. 101-132)
- Žižek, Slavoj, Močnik, Rastko. 1982. Spremna beseda. V: Žižek, Slavoj, Močnik, Rastko (ur.). 1982. (str. 295-349)
- Žižek, Slavoj, Močnik, Rastko (ur.). 1982. Memento umori. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Žižek, Slavoj (ur.). 1983. Gospostvo, vzgoja, analiza. Ljubljana: DDU Univerzum, *Analecta*.
- Žižek, Slavoj (ur.). 1984. Alfred Hitchcock. Zbornik. Ljubljana: DDU Univerzum.
- Žižek, Slavoj (ur.). 1985. Problemi teorije fetišizma. Zbornik. Ljubljana: DDU Univerzum. *Analecta*.



scripta

	MPC v SIT	študentska cena v SIT
M. Saje, Zgodovina Kitajske		<i>razprodano</i>
A. Židan, Aktivno učenje mladih v družboslovju	840	630
J. Kocijan, Praktikum regulacijske tehnike		<i>razprodano</i>
F. Adam, Kompendij socioloških teorij	2940	2058
I. Grdina, Starejša slovenska nabožna književnost	1260	882
M. Kos, B. Bulog, Embriologija vretenčarjev		1155
M. Zupan, Meščanska drama v 18. stoletju	840	630
A. Štern, I. Jerman, Evolucija s teoretično biologijo		<i>razprodano</i>
J. Štrus, Splošna zoologija - vaje	1680	1176
M. Demastia, B. Turk, Botanika	1680	1176
T. Turk, K. Sepčič, G. Anderluh, P. Maček, Biokemijski praktikum	2274	1365
A. Židan, Didaktizacija družboslovja za mlade	1470	882
M. Štefančič, V. Pohar, Evolucija človeka. Okolje in kulture v pleistocenu	2026	1158
Rajko Bratož: Grška zgodovina	3200	1600
Dejan Jelovac, Poslovna etika	1714	1200
B. Herzog-Velikonja, K. Gruden, Praktikum iz molekularne biologije	2310	1150

Knjige so na voljo v **Študentski knjigarni**, Kersnikova 4, Ljubljana in na internetu (<http://www.knjigarna.uni-lj.si>).

Karmen Šterk:

PROBLEMI Z MANO.
Antropologija, lingvistika, psihoanaliza.

Knjižna zbirka *Scripta*

Glavni in odgovorni urednik zbirke:
Boštjan Resinovič

Recenzentka:
dr. Vesna V. Godina

Jezikovni pregled in korekture:
Tina Verovnik

Računalniško oblikovanje:
Klemen Ulčakar

Naslovnica:
Emina Frljak

Izdajatelj:
Študentska organizacija Univerze v Ljubljani –
Študentska založba
Beethovnova 9
1000 Ljubljana
tel: (061) 210-332
fax: (061) 222-618



Za založbo:
Igor Brlek

Tisk:
Dan d.d.

Narodna in univerzitetna knjižnica
v Ljubljani

493004

scripta



ISBN 961-6211-25-0



9 789616 211253

NARODNA IN UNIVERZITETNA
KNJIŽNICA

109 35



00000182888

NARODNA IN UNIVERZITETNA KNJIŽNICA

493 004

COBISS 8