

PROBLEMI

4-5, 1983

Č 194245

Ob ustanovitvi Društva za teoretsko psihoanalizo

Slavoj Žižek: Tri predavanja na simpoziju ob ustanovitvi Društva za teoretsko psihoanalizo

I. Od »represivne desublimacije« do nadjaza

II. O »točki prešitja« in njenem izostanku

III. O Slovencih in antisemitizmu

Mladen Dolar: Kratki kurz iz zgodovine lacanovstva

Jacques Lacan: Psihoze (Seminar III.)

XXIII. Glavna cesta in označevalec »biti oče«

XXIV. »Ti si«

Jacques Lacan: Propozicija z dne 9. oktobra 1967 (prva verzija)

Prispevki h konceptualizaciji zgodovine umetnosti in literature

Rastko Močnik: K sociologiji slovenske književnosti – Prešeren v nizu ideoloških menjav

Grundrisse

Karl Marx: Očrti kritike politične ekonomije (prvi osnutek)

III. Poglavje o kapitalu

Prvi razdelek: produkcijski proces kapitala

RAZPRAVE



WO ES WAR ...

... tja mora priti Društvo za teoretsko psihoanalizo. Korak, ki je po nujnosti »stvari same« neo-gibno vodil od izhodiščne še precej splošne inmeglene »strukturalistične« pozicije preko njene semiotične radikalizacije do psihoanalize; in s tem zvezani organizacijski korak, ki je od začetnega zbiranja po teoretski afiniteti peljal preko dolgoletnega uspešnega dela Semiotične sekcije naposled k zavezujoči in strogi obliki Društva za teoretsko psihoanalizo.

Toda ali je mogoče na podlagi spoznanja o vselejšnji manjkavosti Drugega sploh zgraditi kakršno koli združenje, organizacijo? Ali se je mogoče izogniti slepilnim učinkom skupine, zlorabi mesta, na katerega se postavlja subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve? In ali se je mogoče zoperstaviti nam najbližji nevarnosti, da bi reprodukcirali akademsko strukturo v miniaturni, četudi z drugačnim predznakom?

Izziv, na katerega skuša odgovoriti ustanovitev Šole Sigmunda Freuda znotraj samega Društva, kot prča njeno ustanovno poročilo:

»Društvo za teoretsko psihoanalizo sporoča, da je na svojem občnem zboru dne 19. decembra 1982 ustanovilo sekcijo za vzgojo in izobraževanje. Sekcija deluje pod vodstvom predsednika Društva, tov. dr. Slavoj Žižka. Sekcija deluje pod začasnim imenom »Šola Sigmunda Freuda«. Naloga vzgojno-izobraževalne sekcije je dvojna:

- da oži prostor razumevanja teoretske psihoanalize;
- da krepi usmerjenost h konceptualni razdelavi in aplikaciji teoretske psihoanalize.

Da bi lahko uresničila to nalogo, je »Šola Sigmunda Freuda« organizirana kot večtedenski cikel predavanj in seminarjev. Tematika predavanj so bazični teksti teoretske psihoanalize, tematika seminarjev je prenos bazičnih tekstov na njim vnanja področja. Osnovno načelo je strogo teoretsko delo, tako na strani predavateljev kot na strani slušateljev.

Teoretsko konceptualno delo proti sleherni iniciaciji, kolektivna razdelava teoretskega polja proti individualnemu narcizmu, »učinek diskurza« proti »učinku skupine«. Izziv je velik, a vredno je tvegati.

Nekaj izhodišč in zastavkov prinaša pričujoči zvezek Razprav.

TRI PREDAVANJA

ki jih je imel Slavoj Žižek na simpoziju ob ustanovitvi »Društva za teoretsko psihoanalizo« v Ljubljani, dne 10. in 11. oktobra 1982, v prostorih društva.

I. OD »REPRESIVNE DESUBLIMACIJE« DO NADJAZA

Končano je. Končano je z zmedo, kjer za masko odkrivamo novo masko, tako da se ne ve, kdo pije in kdo plača: semiotika, kritika ideologije, sociologija kulture ... Teoretska psihoanaliza ne rabi več utelešenj, za katerimi bi jo morali odkrivati kot tisto, »za kar v bistvu gre«. Čas je, da začnemo upoštevati specifičnost njenega polja.

Kar seveda ne pomeni, da se zaprimo v neko izolirano spoznavno polje, ravnodušno do splošnega spoznavnega in zgodovinskega dogajanja. Nasprotno, naš prvi korak mora biti razčistiti zgodovinske pogoje nastopa tega polja, ne v pomenu navajanja nekakšnih vnanjih »družbenih okoliščin«, marveč v pomenu imanentne *zgodovinskosti* psihoanalize. Pri tem velja izhajati iz znanega Marxovega opozorila, kako »celo najbolj abstraktne kategorije, kljub temu, da veljajo – prav zaradi svoje abstrakcije – za vsa obdobja, vendarle niso v določenosti te abstrakcije same nič manj produkt zgodovinskih razmerij, popolnoma veljajo pa le za ta razmerja in v njihovem okviru« (Uvod v *Grundrisse*). To Marxovo vodilo namreč že vnaprej razreši lažno dilemo, koliko je psihoanalitično spoznanje »otrok svojega časa« in kot tako »omejeno« oziroma danes že »zastarelo«: pogojenost psihoanalitične teoretske zgradbe z določenimi zgodovinskimi razmerji nikakor ne omejuje njene »splošne veljavnosti«, marveč jo nasprotno pogojuje – do »splošne zakonitosti« ne pridemo z empiričnim posploševanjem iz vseh zgodovinskih posebnosti, marveč zgolj skozi analizo tistega posebnega, tiste posebne zgodovinske konstelacije, v kateri ta »splošnost« izstopi, nastopi »kot taka«. Marxov zgled: *splošen pojem dela* seveda velja za vsa zgodovinska razdobja, toda udejanji se šele z razvito kapitalistično družbo, kjer delo v sami družbeni dejanskosti pretrga vezi s samoniklo partikularnostjo in dobi značaj nečesa abstraktno-splošnega, ravnodušnega do svojih posebnih opredelitev. Mi pa bomo skušali ponoviti isto teoretsko kretnjo ob psihoanalizi: zajeti tista zgodovinska razmerja, v katerih tako rekoč v sami dejanskosti izstopi »kot tak« predmet psihoanalize, *nezavedno*.

Najprimernejše izhodišče za spoprijem s to problematiko je, da se lotimo vloge, ki jo igra referenca na psihoanalizo v »kritični teoriji družbe« (KTD); prav »kritična teorija družbe« je bila namreč tista, ki je z vso strogostjo zastavila vprašanje zgodovinskosti predmeta psihoanalize, in sicer skozi zavrnitev historistične relativizacije v smislu »Freuda kot otroka svojega časa in okolja« ipd. – to anti-historistično ost najlepše izrazi znani Marcusejev paradoks, da je natanko v »zastarelosti psihoanalize« (naslov enega njegovih člankov) iskati najgloblji razlog njene aktualnosti, njenega aktualnega kritičnega potenciala.

Za dojetje vloge, ki jo igra referenca na psihoanalizo v KTD, je zelo pripravno delo Russella Jacobyja *Družbena amnezija* (Boston 1975, nav. po slov. prev., CZ, Ljubljana 1981): njegov osnovni zastavek je, kot nakaže že podnaslov (»Kritika sodobne psiho-logije od Adlerja do Lainga«), da skuša prikazati celoten nadaljnji razvoj psihoanalitičnih

»revizionizmov«, od prvega »revizionista«, Adlerja, prek novofreudovcev in post-freudovcev (Fromm, Horney, Sullivan itn.) in prek različic »eksistencialistične« oziroma »humanistične« psihoanalize (Allport, Frankl, Maslow itn.) do »antipsihiatrije« (Laing, Cooper), kot gibanje, v katerem je pozabljena ključna »kritična«, neznosna razsežnost Freudove psihoanalize. Vsi ti avtorji na tak ali drugačen način očitajo Freudu »panseksualizem«, »biologizem«, »naturalizem«, »determinizem«, opazovanje subjekta kot abstraktnega individuum, iztrganega konkretni mreži družbenih vezi in namesto tega izročenega igri objektiviranih, »reificiranih« istanc – če naj niti ne omenjamo že tradicionalnih očitkov »patriarhalnosti«, »konservativizma« ipd. –, proti čemur naj bi se reafirmiralo jaz kot ustvarjalno, transcendirajočo, sintetizirajočo itn. silo, človeka kot zmerom že »kulturno«, družbeno posredovano bitje. Osnovni razlog duševnih stisk ni potlačitev bioloških nagonov, marveč blokirana afirmacija človeka kot kreativnega bitja: blokirana »eksistencialna realizacija«, nepristna medosebna razmerja, pomanjkanje ljubezni in zaupanja, odtujeni delovni proces, ki ubija ustvarjalnost, moralni razcep, ki ga povzročijo zahteve odtujenega okolja (ljudje »nosijo maske«, namesto da bi »izrazili svoj pravi jaz«), blokirana komunikacija (paradoksi »double-bind«) itn. Tudi če imajo duševne stiske obliko spolnih težav, pa gre le na videz za samo spolnost, v resnici je tudi tu spolnost zgolj medij, eno izmed polj izpričevanja človekove kreativnosti, pristnega medosebnega stika, ljubezni ... Ta kritika Freuda lahko privzame različne oblike, od eksistencialistične do marksistične: tako je, denimo, Erich Fromm v svojih predvojnih spisih razvil temeljito kritiko Freuda, ki zveni vseskozi »marksistično« – premagati je treba Freudov gonski determinizem, izhajati je treba iz človeka kot dejavnega, ustvarjalnega »hitja prakse«, pokazati vselejšnjo družbeno preoblikovanost človekovih nagonov in potreb, kritično preseči Freudov meščansko-nezgodovinski pristop (njegovo posplošenje patriarhalne represivnosti v splošni pogoj kulture) itn.

Nemara največja usluga, ki jo je KTD naredila psihoanalizi, pa je bila, da se je že od vsega začetka ostro zoperstavila tej »revizionistični« liniji, in sicer natanko v imenu historičnega materializma: prav ob tem vprašanju je prišlo do prvega velikega razcepa v okviru KTD med Frommom in ostalimi njenimi teoretiki (tako imenovana *Kulturismus-Debatte*). V čem je osnovni proti-argument KTD poskusom revizionistov, da bi na različne načine »socializirali« Freuda, da bi premaknili težišče iz problematike nagonov, nezavednega itn. na problematiko jaza, njegovih moralnih in ustvarjalnih dilem itn.? Osnoven premik »revizionistov« je »od narave (nagonov, »arhaičnega«, »predindividualnega«) h kulturi (jazu, medčloveški ustvarjalnosti, komunikaciji)«, KTD pa v svoji kritiki *problematizira sam ta pojem narave*: pokaže, kako je tisto, kar se na prvi (ideološki) pogled prikazuje kot »narava«, kot biološka dediščina itn., v resnici že »druga narava« človeka: rezultat zgodovinskega procesa, ki pa se – zaradi odtujenosti same zgodovine – prikazuje v naturalizirani, »reificirani« obliki, kot nekaj nezgodovinskega, naravno-danega, ne pa kot nekaj zgodovinsko-posredovanega:

»Podindividualni in predindividualni dejavniki, ki opredeljujejo individua, pripadajo območju arhaičnega in biološkega; toda ne zastavlja se vprašanje o čisti naravi. Prej gre za *drugo naravo*: za zgodovino, ki se je strdila v naravo. Razločevanje med naravo in drugo naravo, tudi če je za večino družbenih premišljanj neznano, je za kritično teorijo odločilno. To, kar je za individua druga narava, je akumulirana in sedimentirana zgodovina. Je namreč zgodovina, ki je že tako dolgo neosvobojena in enolično zatirana, da odreveni. Druga narava ni enostavno narava ali zgodovina, marveč je strjena zgodovina, ki se prikazuje kot narava.« (Jacoby, str. 79)

To je torej pot, kako je treba »historizirati« Freudovo teoretsko zgradbo: ne tako, da premaknemo težišče od nagonov na »kulturno« sfero, marveč tako, da že v samih na prvi pogled »arhaičnih« nagonih razberemo usedlino zgodovinskega procesa. Kvazi-»biološki« nagoni so nekaj otok ne-kulture sredi same kulture, so »reificirana«, okamenela priča »represivnega« značaja doslejšnje zgodovine, »barbarstva«, »regresije«, na kateri temelji doslejšnja »kultura« – detektirati njihovo zgodovinsko posredovanost pomeni zato izpostaviti drugo, hrbtno, temno stran, s katero je človeštvo plačalo ceno za »razvoj višjih dejavnosti«. Takšna kritična »historizacija« freudovske problematike nagonov je značilna predsem za Marcuseja:

»Marcuse – za razliko od revizionistov – vztraja pri Freudovih kvazi-bioloških pojmi, razvija, jih, toda razvija jih bolj prepričljivo kakor sam Freud in celo proti njemu. Revizionisti vpeljujejo v psihoanalizo zgodovino, družbeno dinamiko, tako rekoč do *zunaj* – prek družbenih vrednosti, norm in ciljev. Marcuse odkriva zgodovino v pojmi. Freudov »biologizem« tolmači kot drugo naravo, kot okamenelo zgodovino.« (ibid.)

Ob tej temeljni »heglovski« teoretski kretnji KTD (interpretaciji nezavednih nagon-
skih potencialov kot »odtujene psihične substance«) pa je treba paziti na to, da je ta
ideološka naturalizacija v »drugo naravo«, videz, da imamo opraviti z nečim »arhaičnim«,
družbeno neposredovanim, kot taka neposreden učinek in pokazatelj »reificirane« druž-
bene situacije in zato sama v sebi *nujni* videz. Drugače povedano: v sodobni družbi in-
dividuum *dejansko* ni subjekt, »obsojen na svobodo«, da se realizira v svojih eksisten-
cialnih projektih ipd., marveč je zlomljena punktualnost, izročena kvazi-»naturalnim« od-
tujenim silam, ki jih ne more subjektivno posredovati, dialektizirati, in ki se mu zato pri-
kazujejo kot »druga narava«; zato je Freudov na prvi pogled najbolj »grobi« gonski na-
turalizem, ki odreka avtonomijo jazu, zgodovinsko veliko ustrežnejši opis sodobne kon-
stelacije kot pa opevanje človekove ustvarjalnosti. Sam Freud je torej po KTD globoko
in ireduktibilno *protisloven* mislec: je – kot pravi Adorno – »resničen« kot opis obstoječe
družbe, ki ne zakriva njenega antagonističnega značaja, »neresničen« pa, kolikor ne re-
fleksira zgodovinske nastlosti in posredovanosti teh antagonizmov in zato stanje, ki ga
opisuje, vsaj v temelju predpostavi kot nespremenljivo, kot pogoj same zgodovine in kul-
ture.

Nerazrešeno protislovje opredeljuje po KTD že samo osnovo Freudove teoretske
zgrabe: na eni strani je celoten doslejšnji razvoj civilizacije vsaj implicitno obsojen kot
zatiranje nagonskih potencialov v službi družbenih razmerij gospodstva, na drugi strani pa
je potlačitev, zator gonskih potencialov, dojeta kot nujni, ireduktibilni pogoj razvitja člo-
vekovih »višjih« potencialov, kulture; druga plat tega protislovja bi bila – tema, ki jo je raz-
vil predvsem Adorno – nemožnost jasne pojmovne razločitve med »represivno«
potlačitvijo nekega gona in njegovo »svobodno« *sublimacijo*. Tako ostane sama osnovna
intenca celotne teoretske zgradbe psihoanalize zaznamovana z neko dvoznačnostjo: na
eni strani Freud – »osvobajalec«, ki vidi perspektivo v sprostitvi zatrtih gonskih poten-
cialov, na drugi strani Freud – »resnirani konservativec«, ki vsaj v zadnji liniji pristane
na nujnost »represije« kot na neizogibni pogoj civilizacije, razvitja človekovih »višjih de-
javnosti«.

Ključna poanta KTD ob tem temeljnem protislovju Freudove teorije pa je, da ga ni-
kakor ne smemo poskušati kakorkoli že »teoretsko razrešiti« – v smeri »liberalizma«,
sprostitve gonskih potencialov; v smeri resigniranega pristanka na »nujnost potlačitve«;
ali, najslabša, eklektična možnost, v smeri nekakšne »sinteze«, »prave mere potlačitve«
–, marveč da *moramo vzeti samo to teoretsko protislovje kot neposreden indic dejanskega
družbenega protislovja*: nakazano teoretsko protislovje ima kot tako spoznavno težo, v
njem vdre na dan resnica, da je v doslejšnji, odtujeni zgodovini sleherna kultura, razvoj
»višjih ptoencialov«, nujno bila plačana z »represijo« nagonskih potencialov v službi
družbenega gospodstva, da se je sleherne »sublimacije« (usmeritve libidinalne energije
v »višje« oblike dejavnosti) nujno držal pečat »represije«, skratka, da – če naj povzame-
mo Walterja Benjamina – »ni dokumenta kulture, ki ne bi bil hkrati dokument barbarstva«.
Tisto, kar se na prvi pogled prikaže kot Freudova teoretska »nezadostnost«, »pojmovna
nejasnost«, kot »notranje protislovje« njegove teorije, je nasprotno moment njene
najgloblje zgodovinske resnice, indic radikalnega »notranjega protislovja« same do-
slejšnje, odtujene zgodovine. Za različne »revizionizme« pa je značilno natanko to, da
otopijo radikalnost tega protislovja v smeri neproblematičnega »kulturalizma«: tako da
nekritično predpostavijo možnost »sublimacije«, ki ne bi bila več »represivna«, možnost
»razvoja višjih dejavnosti«, ki ne bi bil plačan z »barbarskim« zatorom nagonskega po-
tenciala, z nemim trpljenjem, ki vdira ob robovih, v simptomih... Tragika in radikalnost
protislovja je v tem, da ne moremo staviti na nobenega njegovih polov: ker je doslejšnji
razvoj kulture dejansko hkrati pomenil razvoj gospodstva, stopnjevanje »represije«, po-
meni sleherni pristanek na nujnost kulture sprijaznitve z »represijo«, sleherni poskus
neposrednega prodora ven iz gospodstva, ven iz »represije«, pa zgubo same kulture. Ali,
kot pravi Jacoby, kritična teorija

»Freuda ovrednoti kot neideološkega misleca in teoretika protislovij, namreč tistih protislovij,
ki so jim njegovi nasledniki skušali ubežati ali pa so jih poskušali maskirati. V tem pomenu je bil
Freud »klasičen« meščanski mislec, medtem ko so bili revizionisti »klasični« ideologi. 'Freudova
veličina', je pisal Adorno, 'je kakor pri vseh radikalnih meščanskih mislecih v tem, da pušča takšna
protislovja nerazrešena in zavrača pretenzijo po sistematični harmoniji tam, kjer je stvar sama v
sebi raztrgana. Razkriva antagonističen značaj družbene realnosti.« (str. 74)

Iz doslej povedanega pa že postaja jasna – če naj si privoščimo nekakšno teoretsko

Vorlust – razlika med referenco na psihoanalizo v KTD in med »vrnitvijo k Freudu«, ki jo izpelje Jacques Lacan: v obeh primerih je izhodišče dejstvo, da je analitični revizionizem popačil, »pozabil« temeljni Freudov doprinos, da je otopil kritično ost psihoanalize in naredil iz nje sredstvo družbenega konformizma, sredstvo prilagajanja obstoječemu *way of life*; toda KTD v osnovi pristane na freudovsko teorijo »takšno, kakršna je« pri samem Freudu, afirmira jo v vsej njeni notranji »nedodelanosti« in protislovnosti, saj natanko v tem vidi indeks njene »resničnosti«, tj., v okviru KTD je povsem nesmiseln, nima mesta program takšne »vrnitve k Freudu«, ki zahteva, da s potrpežljivim teoretskim delom šele izpostavimo tisto, kar je Freud »proizvedel, ne da bi vedel, kaj je proizvedel«.

Osnovni paradoks, ki ga najde KTD pri Freudu, je torej v tem, da dojame veličino Freuda natanko v tistem, kar je hkrati njegova *meja*: kajti odveč je pripomniti, da je orisana temeljna protislovnost Freudove teoretske zgradbe izraz njegove »meščanske« pozicije, natančneje: točka, na kateri je ta meščanska pozicija prignana do svoje imanentne protislovnosti. Ne smemo namreč niti za trenutek pozabiti, da je perspektiva KTD praktično-revolucionarna: perspektiva – pa naj bo, kot pri poznem Adornu, še tako premaknjena v »utopijo«, opredeljena kot »stremljenje k povsem Drugem« ipd. – revolucionarne sprevrnitve obstoječega, perspektiva družbe, v kateri »represija« *ne* bi bila pogoj »sublimacije«, v kateri »kultura« *ne* bi več bila plačana z »iracionalno«, prisilno, neobvladano odpovedjo itn. Očitek KTD »revizionistom« ni v tem, da dopustijo možnost takšne družbe, marveč zgolj in predvsem v tem, da možnost takšnega individua dopustijo že znotraj obstoječe družbe: da se delajo, kot da so »eksistencialna realizacija«, »svobodni razvoj jaza« ipd. *že danes možni*, dosegljivi s sredstvi »terapije«, brez globalne družbene revolucije.

Zato prelom med »revizionizmom« in KTD najjasneje izraža spremenjeno razmerje med psihoanalitično teorijo in terapijo: »revizionizem« postavi teorijo v službo terapije in s tem zgubi njuno dialektično napetost, zaslepi se za dejstvo, da je v odtujeni družbi terapija v zadnji instanci, radikalno vzeto, nujno obsojena na neuspeh, razloge tega neuspeha pa razvije prav sama psihoanalitična teorija. V okviru obstoječe družbe je namreč lahko »uspeh« terapije zgolj v tem, da se analizand »normalizira«, prilagodi funkcioniranju te družbe – toda kot da ni psihoanalitična teorija v svoji temeljni razsežnosti prav teorija tega, kako obstoječa družba nujno producira »duševno bolezen«, teorija tega, kako individualna norost temelji v »nelagodju« same »kulture« kot take. Če torej vidimo temeljno razsežnost psihoanalize v terapiji, v »ozdravljanju«, potem nujno zgubimo njeno kritično ost:

»Psihoanaliza kot individualna terapija je nujno zajeta v območje družbene nesvobode, medtem ko ima psihoanaliza kot teorija to zmožnost, da to področje preseže in kritizira. Vzeti samo prvi moment, namreč psihoanalizo kot terapijo, pomeni skrhati ost psihoanalizi kot kritiki civilizacije in jo spremeniti v orodje za individualno prilagoditev in resignacijo. ... Psihoanaliza je teorija nesvobodne družbe, ki jo potrebuje kot terapijo.« (Jacoby, str. 216, 219–220)

To je torej Jacobyja različica Freudove postavke o psihoanalizi kot »nemogočem poklicu«: psihoanalitična terapija bi lahko uspela šele v družbi, ki je ne bi več potrebovala, v družbi, ki ne bi več »producirala norosti« – ali, kot navaja Jacoby Freuda: »Psihoanaliza pravzaprav naleti na optimum svojih pogojev tam, ... kjer ni več potrebna, pri zdravih.« (str. 224) Svojsko »zgrešeno srečanje«: psihoanaliza kot terapija je potrebna tam, kjer je nemogoča, možna pa šele tam, kjer ni več potrebna. Dialektika razmerja med teorijo in terapijo je v tem, da teorija ni le teorija pogojev možnosti terapije, marveč hkrati in predvsem teorija njene radikalne nemožnosti.

V tako dojeti dialektiki razmerja med teorijo in terapijo je na delu osnovna postavka, ki se vleče kot nit skoz celotno recepcijo psihoanalize v KTD od zgodnjega Horkheimerja do Habermasa: da je psihoanaliza v osnovi »negativna« teorija: teorija odtujenega, razcepljenega itn. posameznika, ki kot taka implicitno predpostavlja – kot svoj praktični ideal – potencialno »neodtujeno« konstelacijo, v kateri bi odpadla potreba po sami psihoanalitični terapiji in teoriji; ta »ideal« bi bil posameznik brez nezavednega, nerazcepljeni subjekt, ki *ne* bi bil podvržen procesu potlačitve, nad katerim *ne* bi vladala lastna odtujena psihična substanca. Omejenost samega Freuda pa bi bila, da je – kolikor je v »represiji« videl ireduktibilni pogoj same kulture – svojo lastno teorijo v zadnji liniji še vedno dojel kot »pozitivno«, ne pa kot takšno, ki meri na ukinitve samega svojega »predmeta«.

To mejo oziroma nezadostnost Freuda je po KTD izpričal nadaljnji zgodovinski razvoj, ki je realiziral možnost, ki v Freudovem pojmovnem polju ni bila predvidljiva oziroma

zamišljiva: tako imenovano »represivno desublimacijo«, ki v poznomeščanskih »totalitarnih« družbah fašističnega ali »potrošniškega« tipa zamenja tradicionalno »represivno sublimacijo«. Njena osnovna poteza je, da pride do – po KTD za Freuda nezamišljive – »sprave« med *Es* in *Ueber-Ich* na račun avtonomnega jaza. Kolikor *Es* pomeni nesublimirano nagonsko substanco, *nadjaz* pa družbeno »represijo«, ponotranjene zahteve družbenega okolja, ki pritiskajo na subjekt, sta si po klasični freudovski teoriji – kot jo tolmači KTD – *Es* in *nadjaz* pač v nasprotju, *nadjaz* zahteva, da nagonski potencial potlačimo, sublimiramo, kanaliziramo v »višje dejavnosti«, jaz pa je posredujoči medij, ki skuša to dvojje uskladiti in gradi na tem vmesnem položaju svojo relativno avtonomijo. »Represivna desublimacija« pa je proces, v katerem pride do »regresije«, do »desublimacije«, tj., kot pravi Marcuse, jaz »regredira v nezavedno, postane avtomatičen«, zgubi svojo refleksijsko avtonomnost, toda sam ta tip »regresivnega«, prisilnega, nereflektiranega, »avtomatiziranega« reagiranja, ki naj bi bilo značilno za *Es*, je že v službi »represije«, ni nikakršna »osoboditev« izpod zahtev družbenega okolja, marveč ustreza zahtevi *nadjaza*: sami nesublimirani nagonski potenciali so postavljeni v službo, »zmanipulirani« s strani vladajočih sil družbene represije.

Tradicionalna situacija liberalnega meščanskega subjekta, ki v imenu »notranjega zakona« potlači nezavedne nagonске vzgibe, ki v imenu avtonomije, samoobvladovanja itn. subjektivnosti skuša obvladati nagonsko »spontanost«, je toliko sprevrnjena, kolikor se instanca družbenega nadzora, »cenzure«, ne prikazuje več v obliki notranjega zakona, »prepovedi«, ki mi nalaga samoobvladovanje ipd., marveč privzame nasprotno obliko »hipnotične« instance, ki nalaga pasivno »prepuščanje toku«, katere temeljni ukaz je, kot pravi sam Adorno, »Uživaj!«; v tem ukazu bedastega uživanja se srečata najbolj banalna reklama in anglosaški psihoanalitik, katerega osnovna skrb je, kako narediti subjekta zmoežnega »normalnega, sproščenega uživanja«. Ukaz se glasi »Zaspi!« – tudi in predvsem tam, kjer ima neposredno vzeto nasprotno formo, od znamenite stalinske »budnosti« pred sovražniki socializma do nacizma: »V nacističnem bojnem klicu »Nemcija, zbudi se!« se skriva ravno njegovo nasprotje!« (Adorno) – To stanje »kolektivnega narcizma«, v katerem jaz »abdicira«, se odpove svoji relativni avtonomiji in se »prepusti toku«, naj bi v čisti obliki izstopilo ob sodobnih množičnih gibanjih. O procesu oblikovanja teh gibanj, ki ga Freud zajame v *Množični psihologiji in analizi jaza* (sicer enem najbolj navajanih Freudovih spisov v KTD), pravi Adorno tole:

»Ta proces ima gotovo neko psihološko razsežnost, vendar je tudi znamenje vse močnejše težnje k odpravi psihološke motivacije v starem liberalističnem pomenu: takšno motivacijo sistematično nadzorujejo in absorbirajo družbeni mehanizmi, ki jih vodijo od zgoraj. Če se vodje zavejo psihologije množic in jo sami vzamejo v roke, potem v nekem smislu preneha obstajati. To možnost vsebuje temeljna struktura psihoanalize, prav kolikor je za Freuda pojem psihologije po bistvu negativen. Freud področje psihologije definira s prevlado nezavednega in zahteva, da naj, kar je bilo tisto, postane jaz (dass, was *Es* war, *Ich* werden soll). S tem da bi se človek osvobodil heteronomnega gospostva svojega lastnega nezavednega, bi pravzaprav odpravil svojo »psihologijo«. Fašizem pospešuje to odpravo v nasprotni smeri, z ohranjanjem odvisnosti namesto z udejanjanjem potencialne svobode, tako da ekspropriira nezavedno s pomočjo družbenega nadzora, namesto da bi se subjekti zavedeli svojega nezavednega. Četudi namreč psihologija vselej označuje hlapčevstvo individua, pa vendarle hkrati predpostavlja svobodo v smislu neke določene samozadostnosti in avtonomije individua. Tako ni naključje, da je bilo devetnajsto stoletje velika doba psihološke misli. V vseskoz postavljali družbi, v kateri ni pravzaprav nikakršnih neposrednih odnosov med ljudmi in v kateri je vsak človek zreduciran na socialni atom, zgolj na funkcijo kolektiva, se psihološki procesi, četudi v slehernem individuu še vedno persistirajo, ne kažejo več kot določujoče sile družbenega procesa. Psihologija individua je, kakor bi rekel Hegel, zgubila svojo substanco. Četudi se je Freud omejil na področje individualne psihologije in se je modro vzdiral uvajanja socioloških dejavnikov od zunaj, je vendarle prišel do odločilne točke, kjer psihologija abdicira – in prav v tem je bržčas največja zasluga njegove knjige (*Massenpsychologie* . . .). Teorija o psihološkem »osiromljenju« subjekta, ki se je »predal objektu« in objekt »postavil na mesto svoje najpomembnejše sestavine«, *nadjaza*, malone jasnovidno anticipira post-psihološke, de-individualizirane socialne atome fašistične množice. V teh družbenih atomih so se psihološke dinamike tvorbe množic preslegle in so prenehale biti realnost. Tako pri vodjih kot pri identifikacijskih aktih množice, njenem dozdevnem besnenju in njenem fanatizmu, gre za enako nepristnost/teatraliko. Tako kot ljudje neke globoko v sebi ne verjamejo zares, da so Judje hudič, tudi ne verujejo popolnoma v vodjo. Z njim se ne identifikirajo, ampak to identifikacijo le igrajo, uprizorjajo svoje navdušenje in se tako udeležujejo predstave svojega vodje . . . Verjetno so fašistične množice prav zato, ker slutijo fiktivno naravo svoje »množične psihologije«, tako neusmiljene in nedostopne; če bi se namreč ustavile le za trenutek, ki bi ga namenile umu, bi se sesul ves »show« in zajela bi jih panika.« (Adorno, *Freudovska teorija in struktura fašistične propagande*, v *Psih. analiza in kultura*, Ljubljana 1980, str. 170–171)

Ta dolg odlomek je veljalo navesti, ker imamo v njem sežet osnoven postopek interpretacije psihoanalize v KTD oziroma načina, kako si KTD prisvoji psihoanalizo: izhodiščna postavka te prisvojitve je, da naj bi bil v psihoanalizi pojem psihologije, natančneje: pojem specifične »psihološke« razsežnosti individuov, »po bistvu negativen«: specifična »psihološka« razsežnost naj bi bila tista, po kateri je individuum v svojem subjektivnem življenju izročen heteronomnim, neobvladanim, »iracionalnim« silam, duševnim vzgibom, ki izza hrbta obvladujejo njegovo »notranje« življenje – skratka, heglovski rečeno, specifično »psihološka« naj bi bila razsežnost odtujene psihične substance, razsežnosti Es kot reificiranih nagonskih vzgibov, ki uhajajo subjektivni refleksijski posredovanosti. Smoter psihoanalize pa je, da »substancia postane subjekt«, da »tisto, kar (was in ne wo, kjer – Adorno tu simptomatično potvori Freud!) je bilo Es, postanem jaz«, da se subjekt osvobodi »heteronomnega gospodstva svojega lastnega nezavednega«. Ta neodtujeni, avtonomni, svobodni subjekt, subjekt »brez nezavednega«, bi zato bil v strogem pomenu »ne-psihološki« subjekt: smoter psihoanalitične terapije je subjektova depshioiogizacija.

Subjekt, ki ga vzame Freud za svoje izhodišče, »psihološki« subjekt, je odtujeni individuum, značilen za liberalno meščansko družbo s konca 19. stoletja; specifična »psihološka« razsežnost nakazuje tisto, kar mora ta subjekt izriniti, žrtvovati, če se hoče uspešno socializirati – je torej ime za tisto »ne-socializirano«, za nagonске vzgibe, izključene iz »uradnega« normativnega polja: je tisto »a-socialno«, kolikor nam »socialno« pomeni polje vladajoče družbene racionalnosti in normativnosti. – Tu pa nastop »represivne desublimacije« sprevrne celotno konstelacijo: v »totalitarnih« družbah je polje »psihološkega« prevladano, subjekti zgubijo specifično »psihološko« razsežnost v pomenu avtonomne »notranje« gonske motivacije, ki ima značaj samorasle spontanosti – vse tisto bogastvo »naravnih potreb«, »motivov«, »nagonov« itn., ki se jih pripisuje meščanskemu individuu –, vendar ne tako, da bi se to razsežnost ukinilo skoz osvobajajočo avtorefleksijo, marveč »v nasprotni smeri«, tako, da se ti nezavedni nagonski vzgibi neposredno, mimo subjektove zavestne refleksije, »podružbijo«: instanca družbenega nadzora, družbene »represije«, neposredno obvlada, manipulira, postavi v svojo službo same nezavedne nagonске vzgibe.

S tem je psihološka razsežnost strogo vzeto ukinjena: nima več spontane neposrednosti, je že vseskozi »manipulirana«, posredovana, organizirana skoz mehanizme družbene represije, je v službi družbene avtoritete. Vzemimo tvorbo množice, ki jo obravnava Freud: na prvi pogled gre za »regresijo« iz ravni avtonomnega, zavestnega jaza v heteronomno utopitev v širši celoti, za predrefleksijsko prepuščanje hipnotični moči drugega ipd., toda pri vsem tem ne smemo niti za trenutek pozabiti, da je sodobna množica vseskozi že »umetna« tvorba: opraviti imamo z načrtno socialno organiziranim in manipuliranim procesom, »regresija« v Es je že v službi nadjaza, videz »spontanosti«, neposredne, »elementarne« gonske sile, ki ga vzbuja prikazen sodobne množice, je res zgolj ideološki videz, ki zakriva načrtno manipulacijo. Sodobna množica, ta na prvi pogled čisti primer »regresije v iracionalno«, prikazen, ki jo lahko dojamemo, le če upoštevamo psihološke procese, ki obvladujejo subjekte za njihovimi hrbti – - - je v svojem jedru že »ne-psihološki«, »post-psihološki« fenomen, produkt totalitarne manipulacije. »Spontanost«, »fanatizem«, »množična histerija« itn. so v temelju »igrani«, »fingirani«, ne le na vrhu, pri vodjih, marveč tudi pri samih podložnikih.

Ta konstrukcija je nedvomno zelo duhovita in prodorna, vendar v nji nekaj manjka, prostor tega manka pa zapolnjuje teza o »manipulaciji«, teza, v katero vedno znova pada, h kateri se vedno znova zateka Adorno: da stoji za fašizmom zavestna, načrtna manipulacija, da »regresijo v kolektivni narcisizem«, ki je značilna za tvorbo množice, »sistematično nadzorujejo in absorbirajo družbeni mehanizmi, ki jih vodijo od zgoraj«, da se fašistični vodje »zave(daj)o psihologije množic in jo sami vzamejo v roke« (in res, mar sam Hitler v *Mein Kampf* ne razpreda na široko o tem, kako je treba manipulirati z množico?), da sami podrejeni zgolj »fingirajo« svojo zaslepljenost in fanatizem, in sicer zaradi zunanje prisile, obljube materialnih koristi ipd. – z eno besedo, »de-psihologizacijo«, ki je tu na delu, Adorno vedno znova razume kot zavesten (manipulativen, konformističen itn.) »račun«, ki se skriva za fingirano »psihološko« razsežnostjo »regresije v iracionalno«.

Na podlagi povedanega mora Adorno kajpak priti do sklepa, da fašistična ideologija sploh ni več ideologija v strogem pomenu »laži, ki je nujno doživeta kot resnica«, marveč je preprosto instrument zavestne manipulacije. Temu se je v zadnjem času zoperstavila skupina *Projekt Ideologie-Theorie* pri berlinski reviji *Das Argument*; tako je Wolfgang-Fritz Haug poudaril, da je tu nasprotno prekratek sam pojem ideologije, ki ga uporabljata Adorno in nasploh KTD: ideologije ne smemo zvesti na »obliko zavesti« (četudi še tako poudarjamo njen imanentno-praktični značaj), marveč moramo upoštevati ključno dejstvo, da je ideologija zmerom neka »materialna« diskurzivna praksa, organizirana v »ideoloških aparatih države« (Althusser), praksa, ki ji je lastna »performativna« sila, tj., ki sama vzpostavlja realnost, »o« kateri govori – tako na primer fašistično poudarjanje nadzredne »ljudske skupnosti« ni enostavna »prevara«, ki naj zamegli razredni boj in izkoriščanje, marveč to »organsko enotnost ljudstva« sama fašistična ideološka praksa vzpostavlja z vrsto »performativnih« aktov: udeleževati se fašističnega ideološkega rituala pomeni »doživeti«, »videti v praksi«, to »enotnost«! – Če torej upoštevamo vse to, pa se celotna perspektiva sprevrne: tam, v »zunanosti« ideološkega rituala, je »pravo mesto« subjekta, ki ga »drži« neka ideologija, in dejstvo, da ji subjekt »v sebi ne verjame«, da ohranja do nje »notranjo distanco«, prav nič ne spodbiije njene performativne moči, marveč je ta distanca zgolj imaginarni beg pred lastnim mestom izjavljanja, pred mestom, od koder v resnici že govorimo.

Ta rešitev PIT se zdi povsem ustrežna, celo »lacanovska«, saj poudari označevalni impakt ideološkega teksta. Vendar pa na nji nekaj moti: če bi veljala, bi fašizem pomenil preprosto vrnitev k predmeščanskim razmerjem gospostva in hlapčevstva, k predmeščanskemu »diskurzu gospodarja«. Drugače povedano, ta rešitev ne more ustrezno zajeti ključne razlike med predmeščanskim ideološkim »diskurzom gospodarja« in fašistično kvazi-»renesanso« tega diskurza: njena implikacija je, da je možna – vsaj na imanentni ideološki ravni – čista vrnitev k staremu, čista ponovitev brez elementa »nemožnosti«. Zato mora stroga lacanovska perspektiva zavrniti tudi to interpretacijo »totalitarne« ideologije, ki da poudarek na performativno razsežnost ideološkega rituala, »zunanje« označevalne prakse, in ubrati neko tretjo pot, ki se izogne dilemi Adorno-Haug: dilemi »totalitarne« ideologije kot golega instrumenta manipulacije brez imanentne »pretenzije na resničnost« in te iste ideologije kot ideološkega diskurza, ki v »čisti obliki« računa z lastno performativnostjo, ki se v »čisti obliki«, neposredno opira na temeljni ideološki postopek »interpelacije« (Althusser), vzpostavitve ideološkega subjekta skoz njegovo (»prostovoljno«) podreditev pozivu »Stvari same«, ideološkega Subjekta (s tem, da se individuum »odzove« klicu ideološkega Subjekta – Naroda, Partije, Rase itn. –, da se »prepozna« kot njegov naslovljenec, se hkrati sam vzpostavi kot ideološki subjekt).

To dilemo je treba preseči tako, da se sicer vrnemo k Adornu, vendar pa damo njegovi tezi o »zunanem« razmerju subjekta do fašistične ideologije radikalno drug domet: te »zunanosti« ne smemo preprosto vzeti kot izraza »zavestne manipulacije« ali »zunanjega prilagajanja«; fenomenu »de-psihologizacije«, ki ga upravičeno poudari Adorno, je treba pristopiti s povsem druge plati – navezati ga je treba na to, kar Lacan navaja kot zaslug Clérambaulta: da je pri psihotičnem diskurzu pokazal

»njegov *ideično nevtralni* značaj, kar v njegovi govorici pomeni, da je ta diskurz v popolnem neskladju s subjektivimi čustvi, da ga ne moremo obrazložiti z nikakršnimi afektivnimi mehanizmi, v naši govorici pa, da je strukturalen ... jedro psihoze je treba navezati na neko razmerje subjekta do označevalca v njegovem najbolj formalnem vidiku, kot čistega označevalca, ... vse, kar se zgradi okoli tega, so zgolj afektivne reakcije na prvotni fenomen, na razmerje do označevalca.« (*Séminaire III*, str. 284)

»De-psihologizacija« pomeni torej, da je subjekt soočen z neko »nedialektizirano«, »inertno« označevalno verigo, z neko verigo, na katero subjekt ni »prišit«, ki subjekta ne »zagrabí« performativno, do katere ohrani subjekt razmerje »zunanosti«. V tej »de-psihologizaciji« zgolj v čisti obliki izstopi izvirna in ireduktibilna »zunanost« označevalnega reda subjektu: označevalec je formalen red, ki ni nič »psihološkega«. In od tod je treba zastaviti tudi vprašanje, zakaj oziroma kako se subjekti podvržejo »ukazu« fašističnega diskurza: da je fašistični diskurz »de-psihologiziran«, pomeni, da njegov »ukaz«, tisto, kar ta diskurz »naloži« subjektu, privzame obliko nekega ne-dialektiziranega, nesmiselnega, nedojemljivega imperativa, nečesa, v čemer subjekt radikalno ne more »prepoznati« afektivnega bogastva svojih potreb, želja itn., z eno besedo: *nadjaza*, če kajpak to besedo razumemo v strogem freudovskem pomenu.

Termin »nadjaz« je iz psihoanalitične teorije prešel že v vsakdanjo rabo; ponavadi se ga uporablja kot sinonim za to, čemur sicer pravimo »ponočitranjeni vrednostni, normativni sistem«: sistem vrednot, norm, ki se jim subjekt ne pokorava zgolj kot nekemu zunanjemu pravilu, marveč čuti njihovo prisilo kot »notranje« – nadjaz bi torej bil »moralni Zakon«, ki nas drži »od znotraj«; znameniti »notranji glas«, ki se mu ne moremo upreti, ki mu ne moremo pobegniti . . . Vendar pa je značilno, da se v tej recepciji, ki je prišla v splošno rabo, izgubijo natanko nekatere »neprijetne« poteze, ki jih je Freud poudaril kot nujni in konstitutivni sestavni del nadjaza: njegove »notranje prisile« se drži svojska brezbriznost, »nevtralnost«, toga, ne-dialektizirana, »slepa«, »mehanična« vztrajnost, ki ji ni mar za konkretne težave in razmere subjekta, ki se nanj naslavlja – »nevtralnost«, ki se je kot take drži pečat škodoželjnosti, krvoločnosti in kar svojske obscenosti: nadjaz »hoče svoje« ne glede na to, koliko bo to stalo subjekt, je kot upnik, ki zahteva od dolžnika – od jaza –, naj mu ta poravnava dolg, in pri tem škodoželjno opazuje težave, v katere to pripelje jaz.

Prijubljeni trik analitičnih »revizionistov« je, da na tem mestu ločijo »dober« in »slab« nadjaz (denimo »pravičen«, »blagohoten«, »konstruktiven« nadjaz, ki nas kot »notranji vodnik« pelje k ustvarjalnemu razvoju osebnosti, k nenehnemu samopreseganju itn., od »nesmiselnega«, »iracionalnega«, »krutega« nadjaza, ki nas s svojimi togimi, nemogočimi, neizpoljivimi zahtevami vodi do samouničenja, ki nas ujame v *circulus vitiosus* krivde, kjer je subjekt toliko bolj kriv, kolikor sploh ne ve, česa je kriv . . .). To ločevanje »dobrega« in »slabega« nadjaza je danes precej razširjeno predvsem v obliki teleološke logike (ontogenetskega in filogenetskega) razvoja normativnih struktur: tako pri posamezniku kot pri človeštvu v celoti naj bi razvoj tekel od »slabega« nadjaza (od prepovedi in zapovedi, ki so »sakralizirane«, racionalno neutemeljene, ki se dajejo kot »iracionalna«, traumatična danost) k »dobremu« nadjazu (normam, za katere se subjekt odloči po svobodnem racionalnem premisleku ipd.). – tovrstno logiko »razvoja normativnih struktur« nahajamo, denimo, pri Habermasu, omeniti pa je treba, da jo je že pred Habermasom znotraj same KTD ostro kritiziral Adorno ob Frommovem analitičnem »revizionizmu«, posmehujoč se ideji »blagohotnega« nadjaza kot ideološki fikciji.

Pa vendar nas tudi to strogo ideološko, mistificirajoče razlikovanje »dobrega« in »slabega« nadjaza lahko pripelje do bistvenega, če ga do kraja domislimo, se pravi: če ob njem zastavimo vprašanje, ki ga privrženci tega razlikovanja, zaslepljeni z njegovo očitnostjo, pozabijo zastaviti. Če namreč – kot to počnejo analitični »revizionisti« – ločujemo »dober« in »slab« nadjaz glede na njegovo »funkcionalnost« v okviru (kajpada ideološko opredeljenega) »zdravja«, »normalnosti« itn. individua in rečemo, da je »dober« nadjaz tisti, ki nam omogoča doseči optimalno notranje ravnovesje, optimalni razvoj ustvarjalnih potencialov, optimalno usklajenost z družbenim okoljem ali kakorkoli pač že definiramo pojem »zdravja«, da je torej »dober« nadjaz tisti, ki s svojim »blagohotnim«, četudi včasih trdim pritiskom doseže, da realiziramo svoje človeško poslanstvo, medtem ko nas »slabi« nadjaz s svojim sadističnim pritiskom pripelje do povsem »nefunkcionalnega« obnašanja, tako da se, denimo, tam, kjer bi morali odločno ukrepati, izgubimo v mazohističnem samoobtoževanju in samoponiževanju – - - če tako ločujemo »dober« in »slab« nadjaz, potem ostane odprto vprašanje, zakaj subjekt sploh *pristane* na »slab« nadjaz, se pravi, kako sploh pride do tega, da si subjekt »ponotranji« normativni sistem, ki »pritiska« nanj z neizprosno silo, a je prav kot tak povsem »nefunkcionalen«.

Če odštejemo takšne povsem naustrezne odgovore, kakršne sta tавтоloško sklicevanje na »mazohizem« ali razlaga neustreznega, »nefunkcionalnega« reagiranja z »močjo navade«, »represivnim pritiskom vzgoje« ipd., potem je glavni tip odgovora tisti, ki izhaja iz širše družbene potrebe, potrebe kolektivnega preživetja (ta tip nahajamo v sami KTD pri Habermasu): Na nižjih stopnjah razvoja družbe lahko človeštvo, družbena skupnost, preživi le tako, da od posameznikov izsili odpovedi, ki se jih s stališča samih posameznikov ne da »racionalno« utemeljiti; ko pa bo družba dosegla zadostno stopnjo razvoja – oziroma jo je danes že dosegla –, lahko »iracionalne«, »traumatične« prepovedi postopoma nadomestimo z racionalno utemeljenimi odpovedmi v interesu skupnosti: na eni strani so subjekti dosegli zadostno stopnjo zrelosti in samoobvladovanja, na drugi

strani pa zaradi razvoja produktivnih sil tudi stopnja odpovedi ni več tako ostra. Če še naprej vztraja »iracionalna«, »traumatična«, »sakralizirana« prepoved, zapoved, norma, potem zaradi moči tradicije, navad, vzgoje ipd. – in naloga »kritike ideologije« je, da te podedovane ideološke norme nadomešča z racionalnim vpogledom in zavestnim samoovladovanjem. – Pomanjkljivost tega tipa odgovorov je kajpak, da za hrbtno, pod roko »zamenjajo teren«: na vprašanje, kako individui »ponotranjijo« iracionalne, traumatične norme, odgovarjajo s širšimi družbenimi interesi – odprto ostane ključno vprašanje, *kako to družba pri individuih doseže*, tj., zakaj so individui, četudi jim ta »širši družbeni interes« ni racionalno razviden, pripravljeni, da se tem normam ne le zunanje pokorijo, marveč jih celo »ponotranjijo«, tako da jih občutijo kot »notranjo prisilo«.

Jacques Lacan gre tu po neki drugi poti: temeljno mu je samo izhodiščno dejstvo, da je nadjaz tip Zakona, ki ga subjekt doživlja kot »nerazumljivega«, »traumatičnega«, »racionalno« povsem »neutemeljenega«, »nesmiselnega«: kot zapoved, ki dobesedno »nima nobenega smisla«, ob kateri se znajdemo kot pred nekakšnim grozljivim breznom: zakaj je do tega sploh prišlo? Od kod ta zapoved? Zakaj se to zahteva od nas? Nadjaz je v tem pomenu res »slab«, je celo *zlo samo*, tisto pravo, neutemeljeno, brezdanje zlo, ko o nekom pravimo, da »to počenja iz čiste hudobije, saj od tega nima nikakršne koristi«, brezrazložno zlo, ki ga je med filozofi zelo lepo orisal Schelling. Model tega zla je kajpada znana zgodba o žabi in škorpionu, ki jo sredi potoka piči, četudi bo zato sam utonil, ker »je pač takšna njegova narava« ... Lacan navaja v prvem *Seminarju* lep primer nekega svojega arabskega pacienta, čigar oče je bil po krivem obsojen zaradi kraje in so mu, v skladu s koranskim zakonikom, odsekali roko: pacientu se je kot otroku ~~ta zakoniki~~ predpis vtisnil v spomin kot »nesmiseln«, »nerazumljiv«, stigmatiziral se mu je v nedialektizirano fanost.

Kaj torej hoče, kaj zahteva od nas nadjaz s svojo nesmiselno zapovedjo? V Lacanovih prvih treh *Seminarjih*, kjer je sicer izredno lepo razvit moment nadjaza kot traumatičnega, »nedojetega« Zakona, nesmiselne zapovedi, ki nas s svojo brezrazložno danostjo drži kot uročene, odgovora na to ključno vprašanje še ne najdemo (poznavalcem Lacana ni težko uganiti, da zato ne, ker Lacan v tej svoji fazi še ni razvil temeljne razsežnosti »realnega«). Odgovor je podan kasneje, denimo v dvajsetem seminarju *Encore*, in sicer že na drugi strani prvega poglavja, *O užitku*: nadjaz »šokira«, uroči s svojo brezrazložnostjo, »iracionalnostjo«, s tem, da njegova zapoved *ničemur ne služi* – prav to pa je edina možna definicija *užitka*: »Kaj je užitek? Zvede se na to, da je zgolj neka negativna instanca. Užitek je to, kar ničemur ne služi.« (str. 10) S tem pa se tudi pojasni, kaj zapoveduje nadjaz, kateri je poziv, ki ga nadjaz pošilja subjektu, kaj je tisto, kar subjekta v nadjazu tako uroči, »fiksira«, da ga iztrga dialektizaciji: »Ničesar nikogar ne sili k uživanju, razen nadjaza. Nadjaz je imperativ užitka – *Uživaj!*« (*ibid.*)

Tu je potemtakem iskati odgovor na vprašanje, zakaj se subjekti pokorijo »nesmiselnemu«, »nefunkcionalnemu« nadjazu, zapovedi, ki nalaga subjektu dejanja, ki »sabotirajo« njegovo uspešno vključevanje v družbeno skupnost ipd. V tem pomenu je nadjaz, kot povzema Lacan nekega psihoanalitika, »notranji saboter«: ko smo, denimo, tik pred tem, na tem, da uspešno opravimo neko nalogo, katere izpolnitev bi nam prinesla narcisistično zadovoljstvo, zadovoljstvo v družbenem priznanju, v priznanju s strani Drugega, tj. tisto zadovoljstvo, ki nam ga da dejstvo, da ugodimo zahtevi Ideala-Jaza, »točke, s katero me Drugi vidi k obliki, v kateri mi ugaja, da me vidi« (Lacan, Štirje temeljni koncepti psihoanalize, str. 355) – ko smo na tem, da izvršimo neko na prvi pogled »nesebično«, »požrtvovalno« dejanje, ki pa nam bo dalo »notranje zadoščenje«, da smo zadostili našemu Idealu-Jaza – prav v tem trenutku nas neka »iracionalna prisila« – Edgar Allan Poe bi ji rekel *the imp of the perverse* – napelje k temu, da »odpovemo«, da si »brez razloga«, »kar tako«, »iz čistega užitka« organiziramo neuspeh našega podvzetja.

Tu je na delu ključna razlika med *Idealom-Jaza* in *Nadjazom* ter s tem povezana razlika med ugodjem in užitkom: *Ugodje* dosežemo, ko »opravimo svojo dolžnost« in tako zadostimo zahtevi Ideala-Jaza, dosežemo, da nas Drugi vidi »v obliki, v kateri mi ugaja, da me vidi« – ugodje je torej v temelju narcisistične narave, četudi je že opredeljeno z Idealom-Jaza kot označevalcem v Drugem. *Užitek* pa deluje kot traumatični vdor »realnega«, ki poruši, destabilizira, subvertira, deregulira, vrže iz tira psihično ekonomijo »načela ugodja« in njegovega imanentnega podaljška, »načela realnosti«: njegova pojavnost

oblika je zmerom »neugodje«. Kolikor Ideal-Jaza priskrbi, ko mu ugodimo, narcisistično ugodje, nadjaz pa nalaga užitek, bi torej lahko rekli, da je Ideal-Jaza tisto »pobočje« instance simbolnega Zakona, ki se spušča k Imaginarnemu, nadjaz pa »pobočje« Zakona, ki se spušča k Realnemu.

Nadjaz – kot nekje poudari Jacques-Alain Miller – prezentificira v čisti obliki instanco označevalca kot tisto, ki si podvrže, razcepi subjekt s svojim imperativom »Uživaj!«. Prav to pa je tudi skrivnost »represivne desublimacije«, te »perverzne sprave Es in nadjaza na račun jaza«: nek paradoksen, »nori« zakon, ki užitka ne le ne prepoveduje, marveč ga direktno nalaga. »Represivna desublimacija« je način, kako Adorno reče, da v pozno-meščanskem »totalitarizmu« socialni Zakon začne delovati kot nadjaz. Ker mu manjka strogi koncept nadjaza – manjka pa mu zato, ker spregleda instanco »črke«, označevalca, kot tisto »ne-psihološko« jedro, ki obvladuje subjekt –, se mu teza o »de-psihologizaciji« nenehno sprevrača v tezo o »zavestni manipulaciji«: tam, kjer Adorno vidi »manipulacijo«, je treba artikulirati instanco nadjaza, ne-dojetega, nesmiselnega imperativa užitka, instanco neke ne-dialektizirane, »mehanične« označevalne verige, ki si podvrže subjekt. Nezadostnost Adornove konceptualizacije temelji torej povsem preprosto na tem, da je njegovo izhodišče še vedno, da je psihoanaliza »psihološka« teorija, da je njen predmet »psihološki« individuum; od tod se kajpada prikaže, da je največ, kar lahko stori psihoanaliza, to, da naznači proces, ki ukine njen lastni predmet, tj., da razvije prehod »psihološkega« individua liberalne meščanske družbe v »post-psihološki« individuum »totalitarne« družbe. Do tega pride – ponovimo – zato, ker Adorno tako kot vsi teoretiki KTD v temelju pristane na psihoanalitično teorijo, »kakršna pač je«, na njeno ideološko samorazumevanje kot »psihološke« teorije. – Iz Lacanove »vrnitve k Freudu«, katere jedro je v izpostavitvi »instance črke v nezavednem« – se pravi, v strogem pomenu *ne-psihološkega* značaja nezavednega –, pa se kajpak celotna perspektiva sprevrne: tam, kjer Adorno misli, da psihoanaliza doseže svojo mejo, da se razpusti sam njen predmet – »psihološki« individuum –, natanko na tem mestu psihoanaliza – iz perspektive lacanovske »vrnitve k Freudu« – tako rekoč v sami zgodovinski dejanskosti naleti na »instanci črke« v čisti obliki: v obliki »totalitarnega« ideološkega diskurza, ki subjekta sooči z »nesmiselnim«, »nedojemljivim«, ne-dialektiziranim imperativom. S tem pa je tudi že dan odgovor na naše izhodiščno vprašanje o imanentni zgodovinskosti psihoanalize.

Kot smo že rekli, se je torej treba v nekem smislu vrniti od Hauga k Adornu: v to smer napotuje tudi slavni Benjaminov obrazec, ki tolmači poudarjeno »teatraliko« fašističnega ideološkega rituala kot »estetizacijo političnega«. Kaj naj namreč pomeni ta znamenita »estetizacija političnega«, če ne natanko tega, da je v fašizmu performativna razsežnost, ki je lastna praktično-ideološkemu političnemu diskurzu, dejansko nekako »fingirana«, predstavljena v nekak modus *a/s ob*, »kot da«? Fašistični diskurz torej res izpostavi razsežnost ideološkega kot tako – moment, ki ga poudari Haug –, vendar tako, da jo dobesedno »uprizori«, »zaigra«: da teatralično »oponaša«, »fingira« (predmeščanski, srednjeveški) »diskurz gospodarja«. Vse bombastično-teatralično govorjenje o »vodji« in njegovem »spremstvu«, o »poslanstvu«, »žrtvi«, »klicu domovine« itn. individuov dejansko performativno »ne zagradi« – ta moment upravičeno poudari Adorno, vendar je odločilno prekratek, kolikor to distanco jemlje kot preprosto dejstvo, da subjekti svojo vpetost v fašistični diskurz »zgolj igrajo« zaradi grobe prisile ali obljube materialnih koristi (»cui bono?«). Nasprotno je ta »igra« še kako zaresna, v nji je treba videti natanko »psihotično« razsežnost fašističnega diskurza, tisto *ne-integriranost subjekta v simbolno*, v register označevalca, ki jo Lacan poudari kot ključni moment psihotičnega fenomena. »Za masko« fingiranega ideološkega diskurza se ne skriva nikakršen »normalen«, »zdravorazumski« subjekt, tj. tradicionalni meščanski egoistični, utilitarni subjekt, ki bi pač glede na svoje koristi ali interese »igral« vpetost v fašistični diskurz, marveč je »zunanost« subjekta fašističnemu ideološkemu diskurzu dejansko znamenje »norosti«: znamenje tega, da subjekt ni »vstopil v simbolno«, da ohranja do simbolnega razmerje »zunanega oponašanja« (Lacan). (Subjekt, ki se domnevno »skriva za masko«, je »normalen« natanko v meri, v kateri bi lahko paradokсно rekli, da zgolj in šele za psihotika

zares veljajo tiste opredelitve govorice, ki jih v vsakdanu jemljemo kot »normalne«: da je govorica zunanje sredstvo, instrument izražanja misli ipd.)

Čeprav Adorno zmerom znova in nujno pada v dvoznačnost, pa vse to v temelju vendarle ve: ve, da »za masko« ujetosti v fašistični diskurz naletimo na subjekt, ki je že v sebi »nor«, izvotljen, na subjekt, ki mora nenehno bežati v fingirano ideološko teatraliko – če bi se *show* ideološkega spektakla le za tenutek ustavil, bi izbruhnila panika, vse bi se sesulo.¹ Drugače povedano, »norost« ni v tem, da bi subjekt fašističnega diskurza »res verjeli«, da obstoji judovska zarota, »res verjeli« v vsmoč in ljubezen Vodje itn. – takšna vera je nasprotno, kolikor je potlačena v nezavedno (kar seveda nič ne prizadene njene dejavnosti!), sama »normalnost« političnega diskurza –, »norost« je v tem, da »nekje globoko v sebi ne verjamejo zares, da so Judje hudič« (Adorno), da je Vodja vsemočen itn., da torej v zadnji instanci »zgolj igrajo« ideološki »fanatizem«: v tem, da ohranjajo do označevalnega registra, ki nosi njihovo ideologijo, razmerje zunanosti, ne-integriranosti.

Če naj povzamemo: koncept »represivne desublimacije« igra ključno, »simptomsko« vlogo v recepciji Freuda v KTD; po eni strani gre za koncept, ki zgošča kritično intenco KTD v razmerju do Freuda, tj., zajel naj bi tisto, česar Freud »ni mogel misliti«, označil naj bi konec, izginotje tistega subjekta, ki je v strogem pomenu »subjekt psihoanalize«: razcepljeni subjekt, subjekt-z-nezavednim, – po drugi strani pa njegova temeljna aporetičnost, »kratek stik«, ki je v njem na delu, izpričuje, da gre za »psevdo-koncept«, ki stoji na mestu nekega manjkajočega koncepta: strogega freudovskega koncepta nadjaza.

Recepcija psihoanalize v KTD se še vedno giblje na ravni »klasične« podobe freudovske teorije, psihoanalizo sprejme »takšno, kakršna je«, še vedno smo tostran praga »vrnitve k Freudu«, ki artikulira tisto, kar je Freud »proizvedel, ne da bi vedel, kaj je proizvedel«; tako imenovani »totalitarizem« je v svoji libidinalni ekonomiji dejansko »zagata« te klasične podobe psihoanalize, in obrazec »represivne desublimacije« zgolj ubesedi to zagato, je s svojo paradoksnostjo, če se že hoče: »shizofreno« naravo implicitni napotek, da moramo predelati, zamenjati celotno polje.

Lacanovsko rečeno: proizvesti je treba novo »točko prešitja«, dodatni označevalec, ki reartikulira in naredi na nov način berljivo celotno freudovsko polje; od tod bomo lahko na nov, ustrežnejši način konceptualizirali tisto, kar v tako rekoč »divji« obliki izraža koncept »represivne desublimacije«. In najprimernejše izhodišče za to zamenjavo celotnega polja, ki nam bo omogočila razdelati koncept nadjaza in ga umestiti v njegov teoretski kontekst, je natanko sam koncept »točke prešitja«.

II. O »TOČKI PREŠITJA« IN NJENEM IZOSTANKU

Koncept »točke prešitja« (point de capiton) vpelje Lacan v četrtem delu seminarja *O psihozah*: razvije ga ob prvem dejanju Racinove drame *Athalie*. Prikličimo si ponovne obrise tega dejanja: K velikemu svečeniku Joadu pride Abner, častnik tiranske kraljice Athalie, in mu kot znanemu nasprotniku kraljice med vrsticami ponuja pakt zoper njo. Oriše mu položaj s podtomi, polnimi mračnih slutenj, opozarja na oblastželnost kraljice in

¹ Temu natanko ustreza psihotikova krčevita zavezanost »notranjemu toku« halucinatoričnega Glasu, ki nenehno podvojuje, spremlja, komentira subjektivno dogajanje: če bi se ta tok prekinil, bi to pomenilo konec samega subjekta. Lacan opozori na to v svojem komentarju »primera predsednika Schreberja« (Seminar III), ki mu je Freud posvetil eno svojih velikih analiz (prim. *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia*, GW 8). Mimogrede povedano, nekateri »levi« interpreti Freuda in kritiki Lacana (denimo Anthony Wilden) radi tolmačijo Freudovo analizo »primera Schreberja« kot reakcionarno-patriarhalno itn. zameglitev Schreberjeve resnice: Schreberjeva želja, da bi postal »geistreiche Weib«, duha-bogata ženska, jim ni nikakršna patološka izjava, izraz potlačene homoseksualnosti, nerealiziranega očetovstva itn., marveč nasprotno slutnja prevlade patriarhalne družbe ipd. Proti tvorstnemu tolmačenju bi veljalo opozoriti na podobnost Schreberjeve vizije (vesoljna zarota, propad sveta, ki mu bo sledilo »novo rojstvo«, itn.) s Hitlerjevo: nekdo je že pripomnil, da bi Schreber v drugačnih okoliščinah nedvomno postal politik Hitlerjevega kova ...

njej vdanih pribočnikov ter pri tem namiguje na nevarnost, ki preti samemu Joadu, saj kraljičina posvetna oblast čedalje bolj spodkopuje ugled in moč svečenikov. Abner se na Joad obrača z mešanico ogorčenja in preplašenosti, z nemirom, značilnim za gorečnejše: povsod vidi grozeče nevarnosti, nestrpnost pričakuje od Joad, da bo udaril nazaj. Joad pa – na Abnerjevo jamranje, da se te dni bolj slabo piše svečenikom, da bog bolj slabo skrbi za svoje zastopnike na zemlji – dogovori z znamenitimi verzi (dobesedni prevod):

Tisti, ki je zajel beg povodnji,

Bo znal preprečiti tudi zarote hudobnežev.

S spoštovanjem se podrejam njegovi volji,

Bojim se boga, dragi Abner, in v meni ni druge bojazni.

--- in s tem Abnerja sprevrne, iz nestrpnega, a prav zato negotovega *gorečnejša* naredi mirnega, vase in v božjo voljo prepričanega *privrženca*: dejanje »čudežne« pretvorbe kaosa v »novo hramonijo«, ki izpričuje poseg nekega »novega označevalca«, označevalca-gospodarja, v lacanovski algebr: S_1 – in res se Lacan v seminarju *l'Envers de la psychanalyse* iz let 1969/1970 ob vpeljavi koncepta »označevalca-gospodarja« skliče natanko na isti prizor iz *Athalie*: »V prvem dejanju *Athalie* so tisti, ki so ga dojeli, slišali zgolj S_1 , označevalec-gospodar ...« Vse Lacanove izpeljave, ki zadevajo »točko prešitja«, iz petdesetih in zgodnjih šestdesetih let je torej treba znova prebrati v luči njegove kasnejše razdelave »diskurza gospodarja« v sklopu štirih diskurzov.

Toda vrnimo se k *Athalie*: ključne besede, »točka prešitja«, s katerimi Joad doseže »čudežno« sprevrnitev Abnerja, so »bojim se boga«, tj. *bojazen boga*, bojazen pred bogom. Zakaj, kako doseže Joad sprevrnitev prav s temi besedami? Pred tem vidi Abner na eni strani množstvo grozečih nevarnost, ki ga navdajajo z bojaznimi, na drugi strani pa pričakuje od nasprotnega pola, od boga in njegovih zastopnikov, opore, gotovosti, pomoči, da se bo lahko spoprijel s temi bojazen vzbujajočimi nevarnostmi. Kako Joadu uspe, da »kot po čudežu« sprevrne celotno situacijo, da iz Abnerja – paničnega in nestrpnega gorečnejša naredi Abnerja – pomirjenega privrženca? Nikakor ne tako, da bi ga preprosto prepričal, da so sile dobrega, boga, navzlic vsemu dovolj močne, da bodo lahko premagale mnogotere bojazen vzbujajoče nevarnosti – Joad naredi nekaj prav nasprotnega: množstvo bojazni pomiri tako, da sam nasprotni pol, bogaprikaže kot nekaj, kar je še veliko bolj grozljivega od vseh teh posvetnih bojazen vzbujajočih nevarnosti, kar je šele tisto zares bojazen-vzbujajoče. S tem pa – v tem je »čudež« te operacije – s tem nismo zgolj množstvu posvetnih bojazni dodali še eno, še bojazen pred samim bogom, marveč ta dodatna bojazen naenkrat spremeni, sprevrne značaj vseh ostalih bojazni, uspe ji

»trik, da v trenutku spremeni vse bojazni v popolno hrabrost. Vse bojazni – v meni ni druge bojazni – so zamenjane za to, čemur pravimo bojazen pred Bogom, ta pa je, naj bo še tako boleča, prav nasprotje bojazni.« (*Séminaire* III, str. 303)

Vse »ostale«, posvetne bojazni »zamenjamo« za bojazen pred bogom, kar nas oboroži z neomajno posvetno hrabrostjo, ki jo pač da zavest, da »tu spodaj«, »na tej zemlji« pravzaprav nimamo česa zgubiti ... to je seveda, kot poudari Lacan, temeljna operacija židovsko-krščanskega monoteizma: bojazen pred bogom, s katero imamo tu opraviti, je nekaj povsem drugega od, denimo, bojazni, strahu pred bogovi, proti kateri se bori Lukrecij – Lukrecijeva bojazen je še vedno na ravni mnogoterih »posvetnih« bojazni.

Tu je treba nekoliko »zaplesti« običajno marksistično formulacijo religiozne tolažbe kot »imaginarnega dopolnila« za tostransko bedo: besedi »imaginarno« je treba tu dati njen polni lacanovski pomen in jo dojeti kot naziv za zrcalno, dualno razmerje, kjer manjka raven *simbolnega* »posredovanja«. Natančneje povedano: ne zadošča reči, da je temeljna operacija religije v tem, da nas za množico tostranskih grozot, negotovosti, nesreč odškoduje tako, da nam ponudi blaženost, mir itn. v onstranosti – vse tiste znamenite feuerbachovske formule religiozne onstranosti kot zrcalne, sprevrjene podobe tostrane bede (»bog je to, kar človek ni« ipd.); če naj ta operacija »steče«, mora nastopiti tretji, »posredujoči« moment med obema poloma: izza same mnogoterosti tostranskih grozot moramo uzreti bojazen vzbujajočo grozo božjega srda, tako da dobijo same tostrane nesreče nov pomen, pomen izpričevanja božjega srda, pomen božje preskušnje in kazni, tako da se zavemo, kako je tisto, česar se nam je v teh nesrečah zares bati, zgolj božji srd. Tu bi lahko nekoliko poenostavljeno razločili imaginarno in simbolno raven: imaginarna bi bila, da na posvetne bojazni reagiramo s »potrpi, saj te v onstranstvu čaka blaženost ...«, simbolna pa »pusti posvetne bojazni, edino, česar se ti je res bati, je sam bog ...«.

Če bi že hoteli iskati vez z Marxovo teorijo, bi se morali zadeve lotiti drugače: izhajati bi morali iz dejstva, da Lacan ob »bojazni pred bogom« proizvede formulo občega ekvivalenta, tj., da mu »bojazen pred bogom« nastopi kot obči ekvivalent vseh bojazni (»vse bojazni so zamenjane za bojazen pred bogom...«) – in res, mar ni pri »bojazni boga« na delu ista logika kot pri konstituciji denarja, občega ekvivalenta vseh blag, v Marxovi dialektiki blagovne forme? S tem, da so na neki način »vsa blaga zamenjana za denar«, se pravi, da je vrednost vseh blag, njih občnost, utelešena v enem samem blagu, vsa ostala blaga začnejo nastopati kot prikazovanje občosti, utelešene v njihovem ekvivalentu, tako kot postanejo v religiji vse posvetne bojazni in težave zgolj prikazovanje bojazni pred božjim srdom.

To analogijo z Marxovo analizo blaga omenjamo zato, ker lahko morda prav z njeno pomočjo pojasnimo neko – na prvi pogled – protislovje v Lacanovi formuli »označevalec je tisti, ki zastopa subjekt za nek drug označevalec«. Kateri je namreč med tema dvema označevalcema S_1 in kateri S_2 ? Običajna Lacanova formulacija je seveda, da S_1 zastopa subjekt za S_2 , za ostale označevalce, za označevalno verigo, katere člen je. Vendar pa Lacan na nekem dovolj slavnem mestu v članku *Subverzija subjekta in dialektika želje* trdi nasprotno:

»označevalec je to, kar zastopa subjekt za nek drug označevalec. Ta označevalec bo torej označevalec, za katerega vsi ostali označevalci zastopajo subjekt: se pravi, da bi brez tega označevalca vsi ostali ne zastopali nič.« (*Écrits*, str. 819)

Iz tega bi sledilo, da je nasprotno S_1 , izjemni označevalec-gospodar, tisti, za katerega vsi ostali zastopajo subjekt. Nadaljnji problem je seveda igra ednine in množine v Lacanovi formuli označevalca: včasih zastopa označevalec subjekt za »nek drug« označevalec, včasih za »vse ostale« označevalce – gre tu za naključne, brezpomenske razlike, ki se jih da odpraviti z opozorilom, da »nek drug« pravzaprav zmerom pomeni »vse ostale« v dani označevalni verigi? Kako torej vse to dojeti?

Začnimo z najbolj elementarnim: kaj pomeni sama »diferencialnost« označevalca? Predvsem to, da S_1 in S_2 , člena označevalne diade, nista preprosto dva člena na isti ravni, ki ju razločuje neka vrstna razlika na skupni podlagi rodu; zadeva je bolj zapletena: da sta dva člena diferencialna, pomeni, da en člen ni neposredno nasprotje drugega, marveč je opozicija nekega člena, njegove prezence, *odsotnost* tega člena, *praznina* na mestu njegovega vpisa (praznina, ki – kot je to razvil Jacques-Alain Miller – sovпада s samim mestom vpisa tega člena kot takim) – in drugi, prvemu nasprotni člen nekako zapolni, zavzame mesto te praznine, odsotnosti prvega člena: tako je brati znano »strukturalistično« postavko, da je v paradigmatski opoziciji en člen kot tak odsotnost drugega. V tretjem *Seminarju* poda Lacan lep primer označevalne opozicije dan-noč: ne gre za preprosto izmenjevanje noči in dneva, ki bi skupaj tvorila celoto dveh dopolnjujočih se momentov, marveč

»človeško bitje postavi dan kot tak, s čimer je dan navzoč kot dan – na podlagi, ki ni konkretna podlaga noči, marveč možna odsotnost dneva, v katero se umesti noč, in obratno, seveda.« (str. 169)

V označevalni diadi imamo torej poleg dveh označevalcev, S_1 in S_2 , zmerom opraviti še s samo podlago možne odsotnosti označevalca, \$, kar je seveda lacanovski matematični subjekt, ki pa ga lahko beremo tudi kot »prečrtani označevalec«, tj. »ni označevalca«. Razmerje med temi tremi elementi pa je – kot smo pravkar videli – takšno, da neki označevalec zapolni za drugi označevalec to prazno mesto njegove možne odsotnosti, se pravi: da »zastopa«, »pozitivira« njegovo odsotnost. Tako smo kajpak že pri formuli »označevalec zastopa subjekt za drugi označevalec«: za neki označevalec njegov protipol v diadi nikoli ni enostavno njegovo dopolnilo, marveč ta drugi označevalec zastopa za prvi označevalec praznino njegove odsotnosti – dva označevalca lahko stopita v »diferencialno« razmerje le prek tega »tretjega« momenta, praznine, svoje možne odsotnosti. – Vendar pa to velja za vsak označevalec, s katerim se »spari« prvi označevalec, saj vsak teh označevalcev zastopa za prvi označevalec njegovo prazno mesto, tj., kot pravi Lacan v že omenjenem seminarju *Envers*... na začetku ni označevalca-gospodarja, »vsak označevalec lahko privzame vlogo označevalca-gospodarja s tem, ko postane njegova morebitna funkcija zastopanje nekega subjekta za sleherni drugi označevalec«. Tako lahko

torej vsakemu označevalcu pripišemo celo serijo »ekvivalenc«, označevalcev, ki zanj zastopajo njegovo prazno mesto: na ta način pridemo do nekakšne razpršene, ne-totalizirane mreže razmerij, vsak označevalec stopa v serijo partikularnih razmerij z ostalimi označevalci. Edini korak iz te zagate je, da to serijo preprosto *obrnemo*, da izpostavimo *en sam* označevalec, ki zastopa subjekt za vse ostale (ki šele s tem postanejo »vsi« ...): šele s tem se proizvede označevalec-gospodar v pravem pomenu.

Vzporednica z razvojem blagovne forme pri Marxu tu direktno bije v oči: najprej – v enostavni formi vrednosti – nastopi neko blago B kot izraz vrednosti blaga A; nato – v razviti formi – se serija ekvivalenc pomnoži, blago A si najde celo vrsto ekvivalentov, B, C, D, E ..., v katerih izrazi svojo vrednost; končno pridemo do ravni občega ekvivalenta, tako da razvito formo preprosto *obrnemo*: blago A je zdaj tisto, ki nastopi kot skupni ekvivalent vseh ostalih blag, B, C, D, E ... V obeh primerih torej neko izhodiščno protislovje (uporabna vrednost / menjalna vrednost blaga; označevalec / mesto-praznina njegovega vpisa, tj. S / \$) opredeli kot minimum diado: neko blago lahko izrazi svojo menjalno vrednost le v uporabi vrednosti nekega drugega blaga; za neki označevalec lahko zastopa njegovo prazno mesto, \$, le nek drug označevalec. – Igro edine in množine ter menjavo vlog med S_1 in S_2 v različnih variantah lacanovske definicije označevalca bi tako nemara lahko sistematizirali z nanosom na zaporedju vrednostnih form:

- I. »enostavna forma«: »*neki* označevalec zastopa subjekt za *nek drug* označevalec«
- II. »razvita forma«: »za *neki* označevalec lahko *vsak drug* označevalec zastopa subjekt«
- III. »obča forma«: »*neki* označevalec zastopa subjekt za *vse druge* označevalce«

Bistven je kajpada preskok med II. in III., ki navidez zgolj obrne razmerje (namesto da bi *vsak* lahko zastopal subjekt za *enega*-nekega drugega, zastopa *en sam* subjekt za vse ostale-druge), v resnici pa premesti celotno 'ekonomijo', s tem da vpelje nekaj 'refleksivni' moment. To 'refleksivno' razsežnost bi lahko razvili, če bi upoštevali dejstvo, ki ga Lacan omenja na navedenem mestu v *Envers* ..., da je subjekt »zastopan, hkrati pa tudi ni zastopan, nekaj ostane na tej ravni« (tj., bodimo pozorni, na ravni »razvite forme«, ko še ni označevalca-gospodarja!) »skritega v razmerju do tega istega označevalca« – kar pač pomeni, da subjekt »nima lastnega označevalca«, da ga vsako označevalno zastopanje hkrati že izda, premesti, potvori ... Prav ta ireduktibilni neuspeh, ki se drži označevalnega zastopanja, pa je tisti, ki požene gibanje naprej od »enostavne« k »razviti« formi: ker sleherni označevalec s svojim zastopanjem subjekta hkrati že izda, gre gibanje naprej, išče se 'pravi' označevalec, vzpostavi se »slaba«, ne-totalizirana neskončnost označevalnih zastopanj. Označevalec, ki se v III. vzpostavi kot »obči ekvivalent«, kot tisti, ki zastopa subjekt za vse ostale, pa *ga ne zastopa na isti ravni kot ga zastopajo ostali* (tisti »vsak drug« v II.): ta označevalec je nasprotno 'refleksivni', je tisti, ob katerem se nemožnost označevalnega zastopanja 'reflektira' v samo zastopanje – ta označevalec zastopa torej *samo nemožnost* »uspelega« označevalnega zastopanja subjekta, je, če naj uporabimo že zguljeno lacanovsko formulacijo, »označevalec manka označevalca«, mesto 'refleksivne' sprevrnitve manka označevalca v označevalec manka.

Šele ta 'refleksivni' označevalec, ki zastopa samo nemožnost subjektovega zastopanja v označevalcu, »totalizira« baterijo »vseh ostalih«, naredi iz drugih »vse druge« – lahko bi rekli, da vsi označevalci zastopajo subjekt za tisti označevalec, ki že vnaprej zastopa zanje samo nemožnost njegovega zastopanja in ki je prav s tem, ko zastopa nemožnost subjektovega zastopanja, »bliže« subjektu od vseh ostalih označevalcev (saj »subjekt« v strogem lacanovskem pomenu ni neka »pozitivna« substancialna danost, ki bi vztrajala sama zase zunaj mreže svojih zastopanj, marveč sovпада s svojo »nemogućnostjo«, »je« zgolj »svoja lastna nemogućnost«, praznina, ki se retroaktivno konstituira skozi igro svojih zastopanj ...). Pravzaprav smo tako znova pri starem teološkem obrazcu »ne bi me iskal, če me ne bi že našel«: vsi označevalci »iščejo« subjekt za tisti označevalec, ki ga je zanje že vnaprej »našel« ...

Tu bi zato lahko šli korak naprej: pri Marxu ima sama »obča forma« dve etapi, začetni »obči formi« se pridruži še »denarna forma«, ki nastopi, ko se v vlogi občega ekvivalenta udrži neko določeno blago, denar (zlatu), ki dokončno zgubi svojo »uporabno vrednost«

(tj. medtem ko je najprej obči ekvivalent pač blago, ki se najbolj zamenjuje, ki ima največjo uporabno vrednost, se nato zadeva sprevrne in privzame to vlogo blago z zanemarljivo uporabno vrednostjo). Na isti način bi lahko »obči formi« označevalne »ekvivalence« – »neki označevalec zastopa subjekt za vse druge označevalce« – dodali še njeno obrnitev (tisto, ki jo nahajamo v navedenem odlomku iz *Subverzije subjekta*):

IV. »denarna forma«: »neki označevalec za katerega vsi drugi označevalci zastopajo subjekt«

Razlika te forme do »razvite forme« (II.) je odločilna: ne več »vsak drug«, tj. katerikoli iz ne-totalizirane zbirke »ostalih«, marveč totalnost »vseh drugih-ostalih« – množica se »totalizira« prek izjeme Enega, ki »utelesi« moment »nemožnosti« ... Sovisnost dveh variant »obče forme« – »en za vse« in nato še »vsi za enega« – je kajpada natanko v tem, da se, kot že rečeno, zastopanje ne giblje na isti ravni. – Analizo bi morali na tem mestu nadaljevati, tako da bi vanjo vkijučili še *objekt*: to »kroženje« – dejstvo, da se označevalna struktura, četudi gre zgolj za minimalno diado, »vrti v krogu«, »išče, kar je že našla«, skuša tako rekoč »ujeti sebe za rep«, priti tja, kje že je – implicira, da je iz strukture nekaj *izpadlo*, ta izpad pa je seveda sam objekt. In če upoštevamo, da se struktura »subjektivira« natanko skoz to »vrtenje v krogu« (saj »krožnost« označevalne strukture pomeni prav to, da neki element zastopa za nek drug praznino njegove možne odsotnosti, \$, se pravi subjekt), potem bi lahko ob tem lepo pokazali razliko Lacana do klasične filozofske refleksije: medtem ko sta si v tej subjekt in objekt korelativna, pa pri Lacanu subjektivacija strukture implicira izpad objekta, in torej subjekt ni korelativen z objektom, marveč z njegovim izpadom.

Kaj pa bi pri Marxu ustrezalo temu momentu »objekta«, »realnega«? Izhajati bi morali iz ključnega dejstva, da sta pri Marxu dve blagi in ne le eno v izjemnem položaju posebnega elementa, ki neposredno uteleša občost vseh blag: poleg denarja – občega ekvivalenta vseh blag – je tu še *delovna sila*, paradokсно blago, katerega »uporabna vrednost«, samo delo, je vir vrednosti vseh blag. Prav delovna sila pa vnese moment »produkcije«, »realnega«, ki prebije imanenco »simbolne« dialektike blagovne forme, tj. vnese nek »izpadli«, »razsrediščeni«, zunaj-simbolni moment, ki ga ne moremo »izpeljati« iz same dialektike blagovne forme, čeprav ga ta zmerom že implicira. – Toda tu seveda ni mesto, da bi do kraja razvili domet in mejo te analogije med dialektiko označevalnega zastopanja in dialektiko blagovne forme; omenimo le, da lahko isto logiko oblikovanja »točke prešitja«, paradoksnega momenta, ki s svojim izjemnim položajem totalizira celoto, izsledimo na treh ravneh, ki jih je že Lévi-Strauss zakoličil kot tri področja menjave: menjava ljudi, menjava dobrin in menjava besed, in da mora nadaljnja analiza zgodovinsko konkretizirati to, kar je na tem mestu ostalo abstraktno izpostavljanje homologij. Nam pa je šlo zgolj za to, da bi pokazali, kako izvrši preprosta obrnitev II., »razvite« forme v III., »občo« formo »čudež«: amorfna mreža partikularnih vezi postane naenkrat celota, ki jo totalizira izjema Enega – kako je torej prehod iz II. forme v III. formo samo »prešitje« označevalne mreže.

Nemara izjemen zgled tega »čudeža«, vloge, ki jo v »sprevritvi« celotne 'ekonomije' nekega diskurzivnega polja odigra točka prešitja, je prav dogodek, ki zavzema ključno mesto v izoblikovanju sodobnega fašističnega gibanja: tako imenovana »Dreyfusova afera«. Že sama ta afera je neke vrste »točka prešitja« tedanjih političnih gibanj, saj je neposredno ali posredno sprožila celo vrsto premikov, ki še danes opredeljujejo politično dogajanje: dokončna ločitev cerkve od države v meščanskih demokracijah, sodelovanje socialistov v meščanskih vladah in s tem povezan razcep na socialdemokrate in komuniste, rojstvo cionizma, izoblikovanje antisemitizma kot enega ključnih momentov desno-populistične kontrarevolucionarne ideologije itn. – Oglejmo si torej поблиže to »afero« in skušajmo naznačiti tisto točko, ki je pomenila »zaokret« v njenem potežu, natančneje: točko, ki je iz pravnega spora o zakonitosti in upravičenosti neke sodbe naredila predmet in zastavek političnega spoprijema, ki je pretresel celotno francosko »javno življenje«.

Začelo se je, kot je znano, tako, da je bil kapetan Dreyfus, oficir židovskega rodu v francoski vojski, na podlagi dvomljivih dokazov aretiran in obsojen za veleizdajo; na nemškem veleposlaništvu so našli dokumente z vojnimi tajnami, katerih avtor naj bi bil on, Dreyfus. Potem ko je bil Dreyfus obsojen na zaporno kazen na Hudičevem otoku v francoski Gvajani, ga je skušala njegova družina rehabilitirati in se pri tem oprla na pomoč nekaterih premožnih židovskih krogov, ki so s svojim vplivom dosegli, da je časopisje začelo objavljati komentarje v korist Dreyfusa. Na tej stopnji je vse skupaj sprožilo zgolj vrsto govoric, da skuša skupina bogatih Židov s podkupninami osvoboditi nekega upravičeno obsojenega izdajalca. – Naslednja stopnja, ki je dala prepričljivost zagovornikom Dreyfusove nedolžnosti: novi vodja francoske obveščevalne službe (Intelligence Bureau) polkovnik Picquart je naključno odkril, kdo je pravi avtor dokumentov, zaradi katerih je bil obsojen Dreyfus, in je navzlic raznoterim »pritiskom« vztrajal pri svojem. Po tem je Zola 13. januarja 1898 v Clemenceaujevem časniku *Aurore* objavil svoj znameniti »J'accuse«, kjer je povzel vse argumente v obrambo Dreyfusa, obtožil visoke vladne in vojaške kroge pokvarjenosti itn. Toda navzlic temu, da je spor o Dreyfusu s tem že postal »javna zadeva«, je bilo poleti 1898 javno mnenje še vedno proti Dreyfusu: Clemenceau je bil takrat v opoziciji in vse skupaj je bilo zato kaj lahko prikazati kot spletko oblasti-željne opozicije, povezane z bogatimi židovskimi krogi, poleg tega pa hladno razumsko tehtanje številnih hipotez, dokazov in protidokazov kajpada ni bilo pretirano zanimivo za najširše kroge. Pravi obrat je nastopil šele v drugi polovici tega leta: 30. avgusta je bil na ukaz vojnega ministra aretiran podpolkovnik Henry, Picquartov naslednik na mestu vodje obveščevalne službe: priznal naj bi, da je sam potvoril nek ključen tajni dokument, na podlagi katerega je bil obsojen Dreyfus. Naslednjega dne je Henry v svoji celici z britvijo naredil samomor.

Ta novica je vse šokirala: če je Henry priznal krivdo – in kaj naj bi drugega pomenil njegov samomor? – potem stoji vsa obtožnica proti Dreyfusu na trhlih nogah. Vsi so pričakovali obnovitev procesa in Dreyfusovo oprostitev. Tedaj pa – tu navajamo Noltejev »poetični« opis –

»Tedaj pa se je, sredi zmede in odrevenelosti, pojavil časopisni članek, ki je povsem spremenil situacijo. Njegov avtor je bil Charles Maurras, tridesetletni pisec, dotlej znan le v ozkih književnih krogih. Naslov članka je bil »Prva kri«. Stvari je uzrl na način, na kakršnega si jih še nihče ni domislil oziroma ni drznil pogledati.« (Ernst Nolte, *Three Faces of Fascism*, Mentor Book, New York – Toronto 1969, str. 85)

Kaj je takega naredil Maurras? Nikakršnega novega podatka ni navedel, nobenega dejstva ni spodbijal, izvršil je le globalno reinterpretacijo, celoto je postavil v novo luč: iz podpolkovnika Henryja je naredil narodnega junaka, herojsko žrtev, ki mu je bila patriotska dolžnost več kot abstraktna »pravičnost«, tj. ki si – potem ko je uvidel, kako bogati židovski »Sindikat Izdaje« izkorišča drobno formalno-pravno napako za to, da bi oblatil in zamajal temelje francoskega življenja, da bi zlomil gotovost in moč Armade, braniteljice domovine – ni pomišljal storiti neznatnega *faux patriotique*, da bi zaustavil pot v prepad. Njegov samomor priča o tem, kako je gnili židovski duh prodrli celo že v armadne vrhove: namesto da bi ga arada podprla, se mu je v odločilnem trenutku odpovedala, in tako je Henry padel kot »prva žrtev« mračne zarote, ki hoče od znotraj spodjesti moč Francije.

S tem pa je kajpada sprevernjena celotna perspektiva: ne gre več za pravičnost ali nepravičnost sodbe v očeh nepristranskega prava, marveč za mračno zaroto proti Franciji, ki izkorišča formalno svobodo tiska in abstraktno »pravičnost« sodišč, kjer se itak da s plačanimi odvetniki vse dokazati ... Razpravljati o abstraktni »krivdi« ali »nekrivdi« Dreyfusa in pri tem ne videti, da je uspelo židovskim zaplotnikom na podlagi te »afere« spodkopati moralno moč Francije, pomeni ravnati nepatriotsko, abstraktno-individualistično, pripravljati pot propadu in degeneraciji Francije. Prava žrtev »afere« torej ni Dreyfus, marveč Henry, osamljeni patriot, ki je vse tvegat za rešitev Francije in so mu nadrejeni v odločilnem trenutku obrnili hrbet ... Tako se je v trenutku spremenila celotna perspektiva, nacionalistične desnice, Armada, Cerkev itn. so našli moč *natanko v tistem, kar se jim je dotlej očitalo*, trdna »patriotska enotnost« je hitro prevladala nad zmedo. Maurras je torej skoval zmagoslavje, mit »žrtve«, »prve krvi«, ki jo je prelila mračna židovska zarota, *natanko iz tistega, kar je pred tem njegovim posegom vzbujalo zmedo, odrevenelost, dezorientacijo* (lažnost obtožnice proti Dreyfusu itn.). Nič čudnega, če je o tem svojem članku do smrti mislil, da je bil »najboljše, na vsak način pa najbolj uporabno de-

janje» njegovega življenja...

Temeljna operacija »točke prešitja« je natanko ta »čudežna« transformacija, ta *quid pro quo*, s katerim se poraz sprevrne v zmago, s katerim natanko tisto, kar je prej delovalo kot vir zmede, postane dokaz in izpričevanje naše moči in pravičnosti – tako kot so v prvem dejanju *Athalie* »vse bojazni« zamenjane za »bojazen pred bogom« in s tem prenehajo biti bojazni, se »kot po čudežu« spremenijo v svoje nasprotje. »Točka prešitja« je dejansko »stvariteljska« gesta v strogem pomenu: gesta, s katero se »kaos« zmede, dezorientacije itn. spremeni v smiselni red, v »novo harmonijo«, kot bi rekel Lacan po Rimbaudu, gesta, s katero naenkrat, »kot po čudežu«, postane berljivo, »smiselno«, to, kar je pred tem bilo grozljivi kaos. Ob tem kar ni mogoče, da se ne bi spomnili krščanske religije: ne toliko samega božjega dejanja, ki iz kaosa ustvari svet, kot tiste ključne »točke prešitja«, s katero dobi krščanstvo podobo, ki je zgodovinsko obveljala in nas opredelila. Gre kajpada za reinterpretacijo, ki jo je izvršil sveti Pavel, s tem ko je postavil v središče natanko tisto, kar se je dotlešnjim Kristusovim učencem zdelo najbolj grozljivo, »nemogoče«, nekaj, česar se ni dalo »simbolizirati«, vključiti v njihovo pomensko polje: Kristusov poraz, njegova sramotna smrt na križu med razbojnikoma. Pavel je naredil *odrešiteveno* dejanje natanko iz tistega, kar je bilo v »prvotni podobi« krščanstva točka največjega poraza, točka zloma upanja, da jih bo – svoje judovske učence in hkrati celotno judovsko ljudstvo – Jezus odrešil (z osvoboditvijo izpod rimskega gospostva). Pavlova »točka prešitja« je v tem, da je Kristusova smrt na križu prikazana kot »odvzem grehov po žrtvi«: ne kot »poraz«, marveč kot odrešujoča žrtev, ki izpričuje neskončno božjo ljubezen do človeškega rodu. S tem postane celota krščanstva berljiva na nov način, in ne le to: trpljenje vernikov v njihovem vsakdanjem življenju je s tem »osmišljeno«, saj skozenj paticipiramo na Kristusovi žrtvi...

Točka prešitja je potemtakem, kot pravi Lacan v seminarju *Envers...*, »točka, ki zadeva katerikoli tekst in ki ga naredi berljivega« – od tod je dojeti tudi dejstvo, da je v Lacanovem matemu »analitikovega diskurza« na mestu produkcije S_1 , označevalec-gospodar: analitik se znajde pred »neberljivo«, nesmiselno verigo, pred verigo »prostitih asociacij« brez zakona, njegovo dejanje pa je v tem, da se ta veriga pretvori v *lawlike*, da tisto, kar je na prvi pogled »neberljivo«, naredi skoz interpretacijo »berljivo«; to pa doseže tako, da proizvede neki »novi označevalec«, S_1 , tisti označevalec, ki »pri najmanjšem diskurzu definira njegovo berljivost« (*Envers...*).

»Točka prešitja« je potemtakem poseg nekega »novega označevalca«, ki sam na sebi ne prinese nikakršnega novega pomena – ki je, kot pravi Lacan, »označevalec brez označenca« –, ki pa prav kot tak izvrši čudežno »sprevrnitev« celotnega danega pomenskega polja, redefinira njegovo »berljivost«: »Ta preobrazba pripada redu označevalca kot takega. Nikakršna akumulacija, nikakršno nalaganje, nikakršna vsota pomenov ne zadošča, da bi jo upravičila.« (*Séminaire* III. str. 303) Pri tem pa je odločilno, da ne spregledamo, kako ta poseg »čistega označevalca« skoz »čudežno« preobrazbo pomenskega polja na nov način vpotegne v tekst samega subjekta, radikalno spremeni njegov diskurzivni status, njegovo subjektivno pozicijo izjavljanja: Maurras je s svojim posegom individue, na katere se je naslovil, konstituiral kot nove, drugačne ideološke subjekte: tisti, ki jih je njegovo sporočilo »zgrabilo«, ki so se v njem »prepoznali«, so šele skoz Maurrasov poseg postali to, za kar so se skozenj »prepoznali«, tako kot se je v *Athalie* Abner, s tem da ga je »zgrabil« Joadov poziv, konstituiral kot nov subjekt, iz začetnega »gorečnega« je postal zvesti »privrženec« (Althusser bi temu rekel »ideološka interpelacija«). Tu imamo kajpada opraviti z razsežnostjo, ki bi ji danes rekli *performativna*: »točka prešitja« neke označevalne verige je tisti njen element, ki naredi, da ta veriga »deluje performativno«. »Točka prešitja« zato ni zgolj točka, na kateri sta »prešita« označevalec in označenec, na kateri pride med njima od svojkega »kratkega stika«, tako da označevalec »pade v« označenec, marveč je sam subjekt tisti, ki je »zainteresiran, pripet, ujet, zajet v prešitje« (ibid., str. 318): šele prek »točke prešitja« zadobi subjekt do govorice razmerje »notranjosti«, je »v« govorici, je vpet vanjo, se ne more postaviti do nje v razmerje zunanje distance, nima do nje zunanje-instrumentalnega odnosa, marveč je že sa-

ma govorica tista, ki ga vzvratno naredi za »svojega« subjekta. Kar pomeni, da je natanko »točka prešitja« točka, ki subvertira pozicijo »metagovorice«: točka, na kateri se subjekt znajde že vnaprej »pripet« na tisto, »o« čemer govori. (Ob tem si velja znova priklicati kasnejšo prevedbo »točke prešitja« v S₁: saj je S₁ natanko označevalec, ki v verigi zastopa, drži mesto samega subjekta.) Zato Lacan v *Envers...* že navedeni odlomek o ključni vlogi »označevalca-gospodarja« v prvem dejanju *Athalie* navidez enigmatično nadaljuje: »Ni metagovorice, to je tisto, kar je pomembno!«

Za dojetje te zveze med »točko prešitja« in vpisom subjekta v tekst, tj. subverzijo pozicije metagovorice, zadošča, da si ogledamo katerikoli Hitchcockov film. Hitchcockov osnoven postopek je namreč, da neka »ploska«, nedolžna scena naenkrat dobi brezdanjo, grozljivo razsežnost, ko se vanjo vpiše, vračuna subjektivnost nekega pogleda, neke »presežne vednosti« ipd. Vzemimo prizor »sproščene« igre dojlje in otroka – če ob gledanju tega prizora vemo, da hoče dojlja otroka ubiti tako, da bi izpadlo kot nesreča, prejme naenkrat povsem isti prizor povsem druge razsežnosti, dojljin prej nedolžen nasmej postane izraz zločinske zahrbtnosti itn. Ali vzemimo danes že tradicionalen prizor ljubezenskega para v osamljenem parku: naenkrat nam položaj in gibanje kamere nakažeta, da ljubimca nekdo opazuje, in »vse se v temelju spremeni, čeprav ostane isto«, celoten prizor dobi povsem drugo »barvo«. »Točka prešitja« je natanko ta »presežni«, »proti-naravni« dogodek, podrobnost, ki zmoti začetno naravno idiliko prizora in sprevrne celotno perspektivo: stvari naenkrat »niso zgolj to, kar so«, najbolj nedolžni predmeti odkrivajo grozljive razsežnosti; najbolj slaven je nemara zgled iz *Dopisnika iz tujine* /Foreign Correspondent/: junak se na lovu za zločinci znajde v idilčni holandski pokrajini z mlino na veter, naenkrat pa opazi, da se en izmed mlinov na veter vrti v smeri, nasprotni smeri vetra, s čimer postane celotno prizorišče »sumljivo«, začetna nedolžna idilika začne delovati kot »maska« ... (prim. izvrsten esej o Hitchcocku Pascala Bonitzerja *It's only a film ou la face de néant*, Cahiers du cinéma, Hors série – 8, str. 11–20, kjer je lepo razvito, kako je filmska umetnost s to vpeljavo presežnega, paradoksnega »faličnega« momenta, ki »podvoji« perspektivo, ki podeli neposrednosti prizora »globino«, presegla neposredno-naivno »snemanje doganja« v njegovi pozitivni danosti, ki ga uteleša nema burleska; o nemi filmski burleski bi dejansko lahko rekli, da se v temelju giblje na »oralno-analni« ravni – ni naključno, da so prizori tako nabiti s pretepi, žretjem ipd.). »Točka prešitja« je potemtaka nastop nekega paradoksnega, »presežnega«, »proti-naravnega« momenta, ki – s tem, da spremeni celotno perspektivo – sproži hkrati tudi »zasuk« same naše subjektivne pozicije: vrže nas iz pozicije »nevtralnega«, »objektivnega« opazovalca in nas »pripne« v dogajanje, ali, kot je to lepo opisal Dreyer ob svojem *Vampirju*:

»Mislite si, da sedimo v povsem navadni sobi. Nenadoma nam nekdo reče, da je na drugi strani vrat mrlič. Soba, v kateri sedimo, se iznenada spremeni; vse v njej je drugačno; luč in atmosfera sta se spremenili, čeprav sta v resnici ostali enaki. To pa zato, ker smo se mi spremenili, predmeti pa so takšni, kakršne vidimo. Ta učinek bi radi dosegli v tem filmu.«

V Hitchcockovih *Ptičih* najdemo edinstven zgled, ko je ta zasuk izvršen v teku enega samega dolgega kadra: V mestecu, ki ga ogrožajo ptiči, izbruhnen požar zaradi ogorka, ki vžge razliti benzin. Po vrsti kratkih, dinamičnih, bližnjih posnetkov se kamera odmakne visoko v nebo in poda široko panoramo celotnega prizorišča. Prvi trenutek nam ta splošni plan deluje preprosto kot odmik iz neposredne dinamike dogajanja v objektivno, dogajanju izvzeto panoramo, ki nam iz (dobesedno in metaforično) vzvišene distance poda celoto ... naenkrat pa na desnem robu, izza kamere, tako rekoč nam izza hrbtna, v kader prileti najprej en ptič, nato trije, nato cela jata, in ista perspektiva dobi povsem drugo tezo, se »subjektivira«: vzvišeni pogled kamere ni več pogled nevtralnega opazovalca, ki nam nudi panoramo celote, marveč ogrožajoči pogled samih ptičev na neobgljeno žrtev-mesto. (Na bolj primitivni ravni je takšna »subjektivacija« danes kajpada stalen pripomoček grozljivk: osamljena dekle se sprehaja, kamera jo kaže v vrsti »objektivnih« posnetkov, naenkrat pa nam film da vedeti – z gibanjem kamere, s primerno glasbo itn. –, da je zdaj pogled kamere »subjektiven«, da dekle »ni sama« ...)

Mimogrede omenimo še, da najdemo v Hitchcockovih filmih poleg te funkcije »faličnega« označevalca (S₁) razvito tudi instanco objekta – kje? »Objekt« je natanko tista »pretveza« dogajanja, »skrivnost«, ki poganja željo vseh v igro vpletenih subjektov, ki pa je sam na sebi povsem brezpomemben – bistvena ni njegova narava, bistveno je *zgolj* to, da je ključnega pomena za subjekte, da se okoli njega strukturira dogajanje: tajna

klavzula neke mednarodne pogodbe, ki jo pozna ugrabljeni diplomat (*Dopisnik iz tujine*); ukradeni načrti za letalski motor (39 stopnic); šifrirana melodija (*Lady izgine*); steklenice z uranovo rudo (*Notorious*) itn. Hitchcock zmerom znova poudarja, da je ta element sam na sebi čisti dozdevek, »nothing at all«, in rad navaja tole zgodbiico o dveh možeh v vlaku:

»En med njima vpraša: »Kaj je v tistem paketu na polici za prtljago?« Drugi odgovori: »Oh, to je MacGuffin.« Prvi spet vpraša: »Kaj pa je MacGuffin?« »No,« pravi drugi, »to je priprava za lov na leve v Škotskem Višavju.« Prvi pravi: »Toda v Škotskem Višavju ni levov.« Drugi pa spet odgovori: »No, potem pa to ni MacGuffin!« Kot lahko vidite, ni torej MacGuffin pravzaprav čisto nič.« (nav. po Truffaut, *Hitchcock*, Panther, London 1969, str. 158)

To je torej znameniti *MacGuffin*: čisti dozdevek, katerega vsa dejanskost je zgolj v »intersubjektivnosti«, v tem, da sproža dogajanje med subjekti, »prazno mesto«, ki deluje kot »razlog želje« in ki ga kot takega retroaktivno vzpostavlja sama želja. . . Toda vrnimo se raje h glavnem toku, k sami »točki prešitja«, in skušajmo na podlagi pravkar povedanega pojasniti Lacanovo trditev, da je »norost« poteza govorne verige, ki ji manjka »točka prešitja«: znova ne gre preprosto za to, da v »nori besedi« označevalec in označenec ostane vsaksebi, da razpade njuna vez, marveč hkrati in predvsem za to, da »norec« ohrani do govorice razmerje »zunanosti«: govorica ga performativno ne »zagrabi«, subjekt ima do nje dejansko zgolj instrumentalno razmerje, se do nje obnaša kot do zunanjega sredstva – tudi tam, kjer subjekt na videz, glede na neposredno zunanje reagiranje, »deluje, kot da razume, kot da je notri«, ostane dejstvo govorice zavezano natanko temu »kot da«, tj. zunanjemu »oponašanju«. Potemtakem tudi znamenita *Verwerfung* ne pomeni preprosto tega, da je neki ključni označevalec »izključen«, »izvržen« v pomenu, da subjekt izključi, ne dojame itn. »snopa pomenov«, »pomenskega polja«, ki mu je lastno, – denimo ob »predsedniku Schreberju«, ki je »izključil« Ime-Očeta, ta *Verwerfung* ne pomeni, da Schreber ni dojel pomenskega polja označevalca »biti-oče« – marveč predvsem to, da se subjekt temu označevalcu »ne pusti ujeti«, da ga ta označevalec ne »zagrabi« performativno, da je brez posledic za sam njegov diskurzivni status subjekta. Ta označevalec je S₁, »čisti« označevalec, tj. »označevalec brez označenca« – zato psihotik, »norec«, daleč od tega, da bi mu manjkala smisel, nasprotno ne zmore integrirati v svoj simbolični sistem prav »označevalca brez označenca«, tj., ne zmore integrirati v polje smisla točko označevalnega ne-smisla, paradokсно točko, ki s svojo izjemno pozicijo šele podeli polju smisla njegovo konsistenco, ga »prešije«. Drugače povedano, psihotikova »nora beseda« deluje »nesmiselno« prav zato, ker je v nji smisla »preveč«, ker ji manjka točka ne-smisla, ki bi »stabilizirala« njeno pomensko polje. Kolikor dobi govorica za psihotika razsežnost »zunanjega avtomatizma«, nesubjektivirane »mašine«, je natanko psihotik tisti, ki nazorno, tako rekoč »oprijemljivo« začuti masivnost, s katero govorica »pritiska« na subjekt, začuti, da je sama govorica tista, ki govori skoz subjekt, preko subjekta: če naj namreč sploh »začutimo« ta pritisk, to masivno »težo« govorice, moramo do nje ohraniti nek minimum zunanje distance, ne-integriranosti vanjo – čim smo »noter«, do kraja potopljeni vanjo, že »plavamo v nji« in njen pritisk občutimo kot samo »spontanost«.

Če upoštevamo, da je »točka prešitja« tista, ki podeli neki označevalni verigi »performativno« razsežnost, se pojasni, zakaj se Lacan v poglavju seminarja *O psihozah*, ki sledi tistemu o »točki prešitja«, loti

»načina prikazovanja besede, ki bi mu lahko, na različne načine, rekli poslanstvo, mandat, delegiranje ali še, če naj se sklicem na Heideggra, vzpostavitev pripadnosti (dévolution). Opraviti imamo s temeljem ali utemeljujočo besedo – *Ti si to, moja žena, moj gospodar* in še tisoč drugih stvari. Ko sprejemam ta *ti si to*, naredi iz mene v besedi nekaj drugega kot to, kar sicer sem.« (*Séminaire* III, str. 315)

Ta »utemeljujoča beseda« je seveda tisto, kar bo kasneje postalo »temeljni«, začetni diskurz, »diskurz gospodarja«, diskurz, ki vzpostavi »novo harmonijo« razmerja med subjekti, novo družbeno vez: nista naključno temeljna primera, s katerima operira Lacan v tem poglavju, prav *ti si moj gospodar* in njegov protipol, *ti si tisti, ki mi boš sledil*. – Performativno razsežnost »utemeljujoče besede« lahko najlepše izstavimo ob statusu tistega »tretjega«, s katerim imamo v nji opraviti: če nekomu rečem »ti si umazan, velik, debel . . .«, karkoli, kar opisuje kakšno njegovo »realno« lastnost, ima to drug status kot če rečem »ti si moj gospodar« – v prvem primeru se pač nanašam na neko »objektivno« last-

nost, ki jo ima drugi neodvisno od mojega govornega dejanja, medtem ko v primeru »ti si moj gospodar« tretji, za katerega gre tukaj, »gospodar«, ki mu ga pripišem,

»ni nič takega, kar bi bilo podobno kakemu objektu, marveč je vselej sam diskurz, na katerega se nanaša subjekt. Besedam ti si moj gospodar ustreza kot odgovor nek določen kaj sem? – Kaj sem, da sem lahko to, če drži, da sem to? Ta to ni gospodar, vzet kot objekt, marveč celotna izjavitel stavka, ki pravi jaz sem tvoj gospodar, kot da bi tvoj gospodar bil smiselni zgolj v razmerju do izraza pokornosti, ki ga prejmem.« (ibid., str. 315)

Ta moment »samonanašanja«, sklicevanja na sam diskurz, povzroči, da se sleherne tovrstne »podelitve mandata« drži neko brezno, da imamo v nji zmerom opraviti z nekim »iracionalnim« preskokom: tega, zakaj sem to, kar drugi pravi, da sem, a priori, konstitutivno ne morem utemeljiti s »pozitivnimi« razlogi, denimo z mojimi »pozitivnimi«, »objektivnimi« lastnostmi – ne morem utemeljiti, ker je zadnji razlog tega, da to sem, natanko v tem, da me šele ti s svojo besedo narediš za to, kar (praviš, da) sem. Zato ima tudi izjava, s katero sprejem nek tak »simbolni mandat«, povsem drug status kot izjava, s katero opišem neko svojo »objektivno« lastnost: »jaz sem kralj« pomeni nekaj drugega kot »jaz sem debel«, pomeni »sprejemem, da sem to, kar pravite, da sem – in s tem sprejetjem šele to sem«, tj. pomeni, da sprejem podeljeno vlogo v neki družbeni vezi. – Vendar pa iz tega brezna, preskoka med simbolnim »mandatom« in »realnimi« lastnostmi, usposobljenostmi itn. nikakor ne sledi, da imamo preprosto na eni strani register »dejanskih« usposobljenosti, na drugi pa podelitev simbolnega »mandata«: bistveno je, da podelitev simbolnega »mandata« kot performativna »točka prešitja« reartikulira, podeli nov smisel celoti »dejanskih« lastnosti, usposobljenosti itn. subjekta tega »mandata«, jih naredi na povsem drug način »berljive« glede na njihovo »simbolno vrednost«, četudi se s tem njihova »uporabna vrednost«, njihova neposredna »realnost«, prav nič ne spremeni:

»... ko nekdo nekdo reče – in s tem, ko to reče, to tudi je v funkciji nekega določenega sistema simbolnih razmerij – ko reče Jaz sem kralj, tu ne gre preprosto za sprejem neke funkcije. S tem je naenkrat spremenjen smisel vseh njegovih psiholoških kvalifikacij. To podeli povsem drugačen smisel njegovim strastem, njegovim nameram, sami njegovi neumnosti. S samim dejstvom, da imamo opraviti s kraljem, postanejo vse te funkcije kraljevske funkcije.« (Séminaire I, str. 307)

Tu znova naletimo na *quid pro quo*, na »čudežno« preobrazbo, značilno za »točko prešitja«: ena sama dodatna poteza, S₁, retroaktivno spremeni domet celotne verige, S₂, vsi njeni elementi »kot po čudežu« doživijo svojstveno »transsubstanciacijo«, četudi ostanejo neposredno vzeto »isti« ... In da ne bi vzbudili napačnega videza, da ta logika velja zgolj za »slaba«, avtoritarna razmerja (»kralj«, »gospodar« ipd.), velja mimogrede opozoriti, da imamo natanko z istim opraviti pri *ljubezni* (ki je še sicer več kot dovolj tudi v samem jedru »avtoritarnega« razmerja gospostva!): če rečem ljubljeni ženski, da jo imam rad zaradi teh in teh razlogov – ker ima lepo glavo in noge, ker je zabavna itn. –, jo s tem strogo vzeto že užalim; če jo imam res rad, jo imam rad zaradi »nečesa v njej, kar je več kot ona« in kar »čudežno« obarva vse njene dejanske, »pozitivne« lastnosti ...

Iluzija, ki nujno spremlja učinek »točke prešitja«, pa je v tem, da – če naj ostanemo pri podelitvi »kraljevskega« simbolnega »mandata« – podložniki spregledajo performativno razsežnost besede, s katero se na kralja obračajo kot na kralja; zdi se jim, da se nanj nanašajo kot na kralja zato, ker je on že sam na sebi kralj – kot da je »biti-kralj« zadeva »realnih« lastnosti in usposobljenosti ... S tem pa smo spet pri homologiji z Marxovo dialektiko vrednostne forme: Neko blago nastopi kot »ekvivalent«, ki izraža vrednost nekega drugega blaga, zgolj kolikor se to drugo blago nanaša nanj – ekvivalentstvo prvega blaga je »refleksijska določitev« drugega blaga. Zdi pa se, da prvemu blagu priprada ekvivalentna forma ne glede na to nanašanje, kot njegova stvarna lastnost, tj., da se drugo blago nanaša nanj, ker je prvo blago že na sebi ekvivalent. Tem izvajanjem je Marx priključil naslednjo znano opombo:

»Take refleksijske določitve so sploh reč zase. Ta človek je npr. kralj le zato, ker se drugi ljudje obnašajo do njega kot podložniki. Oni pa obratno mislijo, da so podložniki zato, ker je on kralj.« (op. 21 k 1. pogl. *Kapitala*)

Natanko iz tega razmika, brezna med simbolnim »mandatom«, ki je podaljen nekemu subjektu, in njegovimi »dejanskimi« usposobljenostmi je tudi dojeti klasično Lacanovo postavko, da norec ni zgolj berač, ki misli, da je kralj, marveč tudi in predvsem kralj, ki misli, da je kralj: »kralj, ki misli, da je kralj«, se pravi nekdo, ki zameša simbolni »mandat« s svojimi dejanskimi lastnostmi, ki misli, da je »mandat«, ki ga je prevzel, direktno utemeljen v njegovih »dejanskih« lastnostnih. Sploh bi lahko rekli, da je »norost« v tem smislu zgolj skrajna varianta odgovora na vprašanje, ki »teži k temu, da bi vzniknilo, v tre-

nutkih, ko moramo odgovoriti na neko naloženo poslanstvo», na vprašanje: »Kaj sem, da sem lahko to, kar ti praviš, da sem?« (*Séminaire III*, str. 315), tj. na vprašanje, ki ga odpira skok, brezno med simbolnim »mandatom« in »dejanskimi« lastnostmi: kaj »dejansko« sem, da si me z besedo naredil za to, kar (praviš, da) sem? »Nori«, *psihotični* odgovor je neposreden »kratek stik«: že v *samem realnem* sem to, kar praviš, da sem – simbolno, kot pravi nekje Lacan, »pade v realno«. Temu nasproti imamo kajpada *histerično* vprašanje brez odgovora, tj. histerik bi bil kralj, ki ga muči vprašanje, kaj on je, da se drugi obnašajo do njega kot do kralja. Poleg tega bi bilo treba upoštevati še *obsesionalca*, ki se skuša izničiti, izogniti prevzemu »mandata« – njegov odgovor bi bil nekaj »ni res, nisem jaz tisti, ki je kralj, jaz nimam nič s tem, nisem ne eno ne drugo ...«. – Vsi ti odgovori so potemtakem poskus, priti na čisto z vprašanjem, ki ga odpre »iracionalni«, brezdanji, samonanašajoči se značaj podelitve simbolnega »mandata«: kot da je ob tej podelitvi »postavljeno v oklepaj« načelo zadostnega razloga, kot da ta podelitev pretrga vzročno verigo in ustvari novo simbolno realnost *ex nihilo*, oprta le na svoje lastno izjavno dejanje ...

Da igra natanko kralj, tj. monarh, s svojo »iracionalno« avtoriteto v političnem diskurzu (v politični družbeni vezi) konstitucionalne monarhije vlogo »točke prešitja«, to lahko tisti, ki zna poslušati, dobesečno prebere v Heglovi dedukciji umske nujnosti dedne monarhije (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 279–280) – Hegel reče tukaj natanko isto kot Lacan v že omenjenem seminarju *Envers* ...: razmik med državno birokracijo in monarhom natanko ustreza razmiku med baterijo »vednosti« (S_2) in »točko prešitja«, »unarnim« označevalcem-gospodarjem (S_1); birokratska »vednost« rabi neko zunanjo, »ne-birokratsko« unarno točko, ki naj »prešije« njen diskurz, ki naj ta diskurz od zunaj »totalizira« in mu podeli s svojim praznim, avtoreferenčnim »podpisom«, s čisto formalno »piko na i« performativno razsežnost. Heglu gre tu za to, da se »točko prešitja« čimbolj izloli, da se iz nje naredi prazno točko formalne »odločitve«, subjektivnega »tako hočem«, brez sleherne konkretne »vsebinske« teže.

Pri tem je ključno, da avtoritete monarha, značilne za predliberalno družbo, ne zamešamo s postliberalno, poznomeščansko avtoriteto, značilno za tako imenovani »totalitarizem«; razlika med njima najlepše izstopi prav ob razmerju S_1 do S_2 , avtoritete do »dejanskih« usposobljenosti: medtem ko »totalitarni« Vodja legitimira svojo avtoriteto s svojimi »dejanskimi« lastnostmi, usposobljenostmi int. – Vodja je tisti, ki je najbolj moder, najbolj predan Stvari itn. –, medtem ko imamo torej tu opraviti s svojiskim »kratkim stikom« med S_1 in S_2 , pa je predliberalna avtoriteta monarha »čista«, če se že hoče: tavtološka, tj. edini pravi odgovor na vprašanje »Zakaj sem pokoren kralju?« je »Ker je kralj kralj!« – če bi v odgovor navajali kraljeve »dejanske« lastnosti (»Ker je kralj dober, moder, hraber ...«), bi s tem že zagrešili žalitev veličanstva ... Kierkegaard je to logiko predliberalne avtoritete izpeljal v nekem edinstvenem odlomku, ki seže v širokem loku od božanske avtoritete prek najvišje posvetne avtoritete (kralja) do šole in družinske avtoritete (oče):

»Spraševati, ali je Kristus globokoumen, je blasfemija in poskus, da ga z (zavestno ali nezavedno) zvijačo uničimo, saj to vprašanje vsebuje dvom o njegovi avtoriteti ... Spraševati, ali je neki kralj genij – da bi mu bili v tem primeru pokorni –, je v bistvu žalitev veličanstva, saj to vprašanje vsebuje dvom o podvrženju pod njegovo avtoriteto. Hoteti biti pokoren kolegiju, kolikor zna ta biti domisel, v bistvu pomeni imeti kolegij za norca. Svojega očeta častiti, ker je odlična glava, je nesposobljivost.« (*Pojem izbranega*)

Horkheimer, ki navaja (v *Avtoriteti in družini*) te Kierkegaardove stavke, jih povsem zgrešeno tolmači kot pokazatelj dejstva, da se pri Kierkegaardu že najavlja prehod iz liberalno-meščanskega principa »racionalne avtoritete« v poznomeščanski »totalitarni« princip brezpogojne, iracionalne avtoritete; nasprotno temu moramo reči, da je razmik med avtoriteto in »dejanskimi« lastnostmi (»globokoumnost«, »domiselnost« ipd.), ki ga poudari Kierkegaard, prav znamenje ne-»totalitarne« družbe – Kierkegaard je tu še na ravni Helgove predliberalne argumentacije, ne pa na ravni poznomeščanskega »totalitarizma«, ki je natanko plod, sprevrnjeni učinek samega meščanskega liberalizma. Kdaj namreč državna birokracija postane »totalitarna«? Nikor ne tedaj, kadar S_1 , točka »iracionalne« avtoritete, »preveč pritisne« nanjo, marveč nasprotno natanko tedaj, kadar

umanjka, kadar izostane ta unarna »točka prešitja«, ki od zunaj totalizira njen diskurz, kadar S₂, polje birokratske »vednosti«, »ponori«, tako da začne delovati »samo zase«, brez nanosa na zunanjo točko, ki bi mu šele podelila performativno razsežnost...

Skušajmo to širše utemeljiti: kaj se zgodi, če nekemu diskurzu umanjka »točka prešitja«, samonanašajoča-se točka »iracionalne« avtoritete, če – naš zgled – birokracija ostane brez monarha, če monarh preneha delovati kot tisti, ki šele podeljuje njenemu diskurzu performativno razsežnost? Na prvi pogled bi rekli, da nič slabega: ostala bo zgolj »vednost«, zgolj »dejanske« usposobljenosti brez »iracionalne«, samonanašajoče-se simbolne podelitve pristojnosti... toda tu nas čaka neprijetno presenečenje, ki nam ga zagode simbolna ekonomija: Ko sama »vednost« privzame nase moment »avtoritete«, moment zakona, moment zapovedi, poziva, skratka: ko »vednost« začne delovati kot *nadjaz*, tedaj pride do »norega« kratkega stika med »nevtalnim« poljem »vednosti« in »performativno« razsežnostjo: daleč od tega, da bi se omejil na ne-performativno »opisovanje dejanskih lastnosti«, diskurz »ponori« in se začne »performativno« obnašati do samih »dejev«, svojo »performativno moč« izpričuje v obliki »objektivne vednosti«, v obliki »ugotavljanja dejstev«. Najbolj znan literarni zgled je tu seveda Orwellova negativna utopija *1984*, kjer obstoji »ministrstvo resnice«, ki vedno znova naknadno prilagaja pretekla dejstva potrebam nove politične linije; toda to delo prav danes, ko ga je čas že skoraj ujel, deluje čedalje bolj naivno in zastarelo – veliko bolj prepričljiv zgled je sama tista dejanskost, na katero je aludiral Orwell, »ponoreli« diskurz stalinske birokracije, ki svojo »performativno moč« nenehno maskira kot »objektivno spoznanje«. Tako imenovani »stalinski diskurz« je dejansko doslej nemara najčistejši zgled »ponorele vednosti«, ki lahko naknadno producira poljubno število »dokazov« za karkoli. Račun za to »norost« pa kajpada plača *subjekt*, denimo obtoženec na procesu, ki je soočen z »nemogočo« izbiro: priznanje, ki se od njega zahteva, je v očitnem nasprotju z »realnostjo«, tj., priznati mora »lažne obtožbe«, hkrati pa je diskurz Partije tisti, ki konstituira intersubjektivno, simbolno »realnost«, tj. partijski imperativ deluje kot *nadjaz*, nadjaz pa je, kot poudari Lacan v tretjem *Seminarju*, tisti, ki določa »občutek realnosti«: »Ko v subjektu vznikne občutek tujosti, ta občutek nikoli ne zadene nadjaz – vedno je jaz tisti, ki se ne znajde več...« Nemogoča izbira obtoženca na procesu je torej v tem: če noče zgubiti »občutka realnosti«, če noče »znoreti«, če se noče znajti v grozljivi praznini »realnega«, zunaj simbolne mreže »družbene vezi«, mora izpolniti zahtevo nadjazovskega imperativa Partije, mora »priznati«, se pravi, mora zanikati prav »dejstveno« realnost. Stalinska »lažna priznanja« so skrajna konsekvence »kratkega stika« med S₁ in S₂, tj. tega, da sam S₂ privzame performativno razsežnost: »stalinski performativ« je »ponorela«, psihotična različica performativne razsežnosti diskurza, tega, da z označevalcem vzpostavljamo »simobilno realnost«, »spreminjamo preteklost« (predelujemo označevalno mrežo, v kateri »preteklost še traja«, in tako naknadno določamo njen pomensko težo) – v »stalinskem performativu« označevalno delo »pade v realno«, nastopi kot spreminjanje same »dejstvene« realnosti.

Če pogledamo temeljne lacanovske opredelitve koncepta *nadjaza* – polje »nevtalne« vednosti, »desubjektivirane« označevalne mašine, katere sama nevtalnost zadobi škodoželjno, cinično, obsceno težo; »nori Zakon«, ki neposredno nalaga uživanje, namesto da bi ga prepovedoval –, potem si ne moremo kaj, da ne bi ob njih začutili, kako je treba dodati le eno besedo, kot »točko prešitja«, pa nam vse te označbe naenkrat postanejo na nov način berljive: »*birokracija*«. Mar se namreč birokracija – v subjektivni libidinalni ekonomiji – ne prikazuje natanko kot ogromen, v temelju disfunkcionalen, deregulirajoč aparat, predimenzionirana jezikovna mašina, ujeta v mehaničen krogotok nesmiselnega rituala, ki s svojo ravnodušno in brezobzirno »nevtalnostjo« briše, »desubjektivira« individua, ki se zaplete vanj, ki gre svojo samodejno, »ponorelo« avtomatizirano pot, ki »teče sam od sebe« ne glede na subjektivne intence, želje, potrebe, ki naj bi ga prežemale? In mar niso edini način, kako se ta samodejna mašina »subjektivira«, zgolj trenutki, ko nam sama njena brezbrizna in brezobzirna »nevtalnost« začenja delovati kot škodoželjna, cinična, obscena? V literaturi večkrat naletimo na grozljivo,

unheimliche fantazmo mašinerije, naprave, ki »ponori«, prereže še zadnjo »subjektivno« popkovino in kar »teče naprej sama od sebe«: ta samodejna naprava, ki »ponori«, ker ji, kot bi rekel Hegel, manjka »pika na i«, ker ji manjka subjektivirajoča »točka prešitja«, ki bi ji odvzela značaj grozljive »nevtalnosti«, to je fantazmatska podoba birokracije, birokracije kot označevalne baterije »vednosti«, S₂, ki ji umanjka subjektivirajoča točka »monarha«, S₁.

Kje pa je tu užitek, imperativ užitka? Obrnimo se k piscu, ki je tako rekoč v popolni obliki uprizoril birokracijo kot nadjaz, k Franzu Kafki. Na prvi pogled nam seveda pade v oči tisto, čemur Lacan pravi »škodoželjna nevtalnost« birokratske instance, s katero je soočen »junak« Kafkovih del, »škodoželjna nevtalnost«, ki jo, denimo, lepo izreče jetniški kaplan ob koncu razgovora z Josefom K. v IX. poglavju *Procesa*:

»Pripadam torej sodišču,« je rekel duhovnik. »Zakaj naj bi torej hotel kaj od tebe? Sodišče noče ničesar od tebe. Sprejme te, če prideš, in odpusti te, če odideš.«

In kako naj bi v tej brezbržnosti, nevtalnosti, v tem, da postava »nič noče od tebe«, spregledali, kaj ti postava natanko s tem nalaga, pred katero zahtevo te s tem postavlja? Kot da že ob neposrednem branju ne začutimo, da izjavi »sodišče noče ničesar od tebe« nekaj manjka, in sicer ne toliko na način »potlačitve« kot predvsem na način preproste izpustitve – kot da je ta izjava pretrgana prav na mestu, ko bi morala izreči 'tisto bistveno': »Sodišče noče ničesar od tebe...« (prekinitev, ki ne spominja naključno na znamenite »pretrgane stranke« Schreberja, ki se prekinejo tik pred »glavno mislijo«!) – in kot da ni prav tako povsem očitno, kaj je tisto, kar izostane, kar ti sodišče nalaga prav s tem, ko »ničesar noče od tebe«, tj., kako bi se morala glasiti popolna izjava: »Sodišče noče ničesar od tebe – /zato/ uživaj!« Nič nočem je pač najbolj pretanjen način, da nekemu v sprejrtjen obliki naložimo brezpogojno zahtevo *Uživaj!* In res, kot da ni izhodiščna situacija obeh Kafkovih velikih romanov, *Procesa* in *Gradu*, – klic, poziv neke nadrejene instancu (sodišča, gradu) subjektu – natanko soočenje subjekta z nekim »norim« Zakonom, ki »ukazuje: Užijaj, na kar lahko subjekt odgovori zgolj z nekim: Slišim, kjer je užitek zgolj na pol slišan« (*Ecrits*, str. 821 – Lacan igra tu kajpak na homofonijo *Jouis!* in *J'ouis*). Nadjaz nam užitek blokira veliko bolj učinkovito od »normalnega« zakona, ki ga prepove: nadjaz ga direktno *zapove* in s tem zmede subjekta, ki ta imperativ užitka nujno narobe sliši, dojame kot simbolno »nalogo« in ga tako zgreši. In res, mar niso zmeda, začudenost, nerazumevanje, s katerimi sprejme K. poziv te instance birokratskega nadjaza, natančno izraz tega, da presliši, narobe-razume imperativ užitka, klic »Uživaj!«, ki prodira iz vseh por »nevtalne« površine Zakona?

Pričevanja *obsčenega* značaja te nadrejene instance, »norega« zakona, ki pokliče subjekt, so raztresena po vsem Kafkovem delu. V samem *Procesu* se Josef K. čez dan priplazi v prazno sodno dvorano, prizorišče nočnih zasliševanj, in mu uspe, da za trenutek pobrska po debelih knjigah učenega videza, ki jih sodniki prebirajo med razpravo. Kaj najde v njih?

»K. je odprl knjigo, ki je bila na vrhu, in pokazala se je nespodobna podoba. Moški in ženska sta sedela gola na zofi, jasno je bilo mogoče spoznati risarjev nizki namen, njegova nespretnost pa je bila tako velika, da je nazadnje bilo videti le moškega in žensko, ki sta preveč telesno izstopala iz podobe, sedala preveč pokonci in se zaradi napačne perspektive le s težavo obračala drug k drugemu. K. ni več listal, ampak je odprl samo še naslovni list druge knjige, bil je roman z naslovom: »Nevšečnosti, ki jih je morala pretrpeti Greta zaradi svojega moža Hansa.« »To so zakoniki, ki jih tu študirajo,« je rekel K. »In taki ljudje naj me sodijo!«« (*Proces*, Ljubljana 1962, str. 52)

Na isto naletimo seveda tudi v *Gradu*: Ko se zemljemercu K. ju, ki si obupano prizadeva telefonirati v grad, za trenutek nepričakovano uspe vključiti v grajsko omrežje, zasliši z druge strani zgolj nerazumljivo obsceno šepetanje... Nič čudnega, če se potem učitelj iz vasi pod gradom, ko ga K. sprašuje podrobnosti o gradu, nelagodno ozre na otroke poleg sebe in mu odgovori nekaj takega kot »Le kako morete govoriti o takšnih stvarih pred nedolžnimi otroci!« ...

Če že hočemo za vsako ceno najti tako imenovano »družbeno bazo«, ki naj bi jo »odražalo« Kafkovo delo, je potemtakem treba reči, da ta »kafkovski univerzum«, kjer Zakon deluje kot ne-dialektizirani, »nesmiselni« imperativ, »odraža« natanko prehod liberalne meščanske družbe v postliberalno »totalitarno« družbo, ki ji vlada birokracija. Temeljno dejstvo nastopa tako imenovanega »totalitarizma« bi bilo, da *socialni Zakon začne delovati kot nadjaz*: zakon ni več tisti, ki »prepoveduje« in na podlagi te Prepovedi odpira, podpira in garantira polje soobstoja »svobodnih« meščanskih subjektov, polje njihovih

raznoterih ugodij – s tem, da Zakon »ponori« in začne neposredno »ukazovati« užitek, pride do »zasuka«, s katerim se *dovoljena*, dopuščena svoboda uživanja sprevrže v *obvezno* uživanje ... Sedaj je jasno, zakaj je za Kafka birokracija »bližja izvorni človekovi naravi od katerekoli druge družbene institucije« (pismo Oskarju Baumu, junij 1922): kaj neki je ta »izvirna človekova narava«, če ne dejstvo, da je človek od samega začetka »govorilo (le parlêtre)«, bitje, podrejeno označevalcu, skoz katerega govori govorica? in kaj neki je nadjaz – način delovanja birokratske »vednosti« – če ne natanko to, kar tako rekoč v čisti obliki ponavzoča označevalec kot vzrok subjektovega razcepa, označevalec kot »nesmiseln« stroj, ki si s svojim nastopom podvrže subjekt?

III. O SLOVENCIH IN ANTISEMITIZMU

V današnjem, sklepnem predavanju* bomo skušali – kot temu pravimo v dobro znani govorici – pridobljene splošne rezultate aplicirati na nekatere ključne momente zgodovine in »nacionalne identitete« Slovencev. Gre predvsem za dejstvo, da je v samem osrčju simbolne ekonomije, ki opredeljuje »nacionalno identiteto« Slovencev, na delu neko nerazrešeno razmerje do univerzalnosti Zakona (v podobi krščanstva, državnosti, zahtev sodobne znanosti in tehnike itn.), tj., da je za »nacionalno identiteto« Slovencev značilno, da se tej univerzalnosti Zakona »ne pusti zares ujeti«, da ohranja do nje nekakšno razmerje »zunanjega oponašanja«, ki subjekta »v resnici ne prime«, ga »performativno« ne »zagrabi«, – da torej, z Lacanom rečeno, v razmerju »Slovenca« do ideološkega diskurza, simbolne mreže, konstitutivne za njegovo »nacionalno identiteto«, umanjka »točka prešitja«. Rana, ki jo zareže v zaprti krog domačijskosti srečanje z univerzalnostjo Zakona krščanske kulture, ta rana je »zacepljena« zgolj tako, da subjekt *radikalno sprejme celotno svojo subjektivno pozicijo*, tj., da njegova pozicija izjavljanja, pozicija, »od koder govori«, ni več partikularna domačijskost, ki jo od zunaj ogroža univerzalnost tujega Zakona, pred katerim se je treba »potuhiniti« in se mu zunanje prilagoditi, ravnati, »kot da« smo v Zakonu, marveč da subjekt pripozna univerzalnost Zakona kot *svoje lastno mesto*, kot mesto, od koder on sam govori, s čimer omenjena »rana« *sploh ni več izkušena kot »rana«, marveč nasprotno kot nekaj odrešujočega*, kot nekaj, kar nas povzdigne iz zaprtosti »domačije« v univerzalnost »kulture« oziroma njenega Zakona. – Vendar pa iz te poteze v simbolni ekonomiji slovenske »nacionalne identitete« ne smemo narediti nekakšen kvaži – jungovski »arhetip«, ki »v vedno novih okoliščinah dobiva vedno nove oblike«, se pravi, ki se »realizira« oziroma »povnanji« v različnih historičnih podobah, od zadržanja starih Slovencev za časa njihovega pokristjanjenja prek usode reformacije na Slovenskem pa do celotne cankarjanske problematike »tujstva«, razpetosti cankarjanskega subjekta med partikularnostjo »domačije« in univerzalnostjo »tuje učenosti«. Na tem mestu je naš zastavek, da zgodovinsko razdobje na prelomu zadnjega stoletja, ki ga v literaturi v tako rekoč čisti obliki predstavlja Cankar, ideološko pa mu je dalo pečat krekovstvo (tj., gramscijansko rečeno, krekovstvo je v njem vršilo ideološko »hegemonijo«, delovalo je kot »splošna osvetlitev, v katero so potopljene vse druge barve« (Marx), opredeljevalo je celotno ideološko polje vključeno s svojimi nasprotniki, ki jim je samo že vnaprej določalo teren), da torej to zgodovinsko razdobje, ki ga časovno obmejujeta na eni strani zlom liberalcev, začetek dolgotrajne prevlade katoliškega gibanja nad liberalci v osemdesetih letih preteklega stoletja, in na drugi strani razpad avstro-ogrske monarhije, nikakor ni zgolj še eno razdobje več, kjer bi orisana temeljna poteza simbolne ekonomije Slovencev dobila »v novih okoliščinah« še eno »novo obliko«, marveč je to razdobje odigralo ključno vlogo v oblikovanju »nacionalne identitete« Slovencev: v nekem smislu so šele tu »Slovenci postali Slovenci«.

Kaj se je zgodilo v tem razdobju? Izhajajmo iz predpostavke, da ima proces obliko-

* To predavanje prinaša predelane odlomke iz raziskovalne naloge o vlogi nezavednih fantazem v procesu oblikovanja identitete Slovencev; naloga poteka na ISU, finansira pa jo RSS. – Kratice za literaturo pomenijo: (S) – J. E. Krek, *Socializem*, 2. izd., Ljubljana 1925; (IS II) – J. E. Krek, *Izbrani spisi II*, Celje 1929; (IS IV) – J. E. Krek, *Izbrani spisi IV*, Celje 1933; (B) – J. Trunk, *Bodi svoje sreče kovač! Nauki za vsakdanje življenje*, Celovec 1904. – Analiza antisemitizma se opira na: Moise Postone, »Antisemitismus und Nationalsozialismus«, v *Alternative* 140/141 (december 1981), str. 241–258. – Primerjava Prešernovega Krsta in Cankarjevih *Hlapcev* je povzeta po III. pogl. knjige *Zgodovina in nezavedno* (CZ, Ljubljana 1982); ker je analiza postavljena v nov kontekst, je avtor nazval vsemu tvegala njen ponoven natis (z nekaj slogovnimi spremembami).

vanja »nacionalne identitete« na ideološki ravni obliki »interpelacije«, poziva Drugega–naroda, ki se mu subjekt »odzove« s tem, da se »prepozna« v tem pozivu, da se torej – v našem primeru – v emfatičnem pomenu »prepozna za Slovence«: prepozna se kot tisti, ki se Narod nanj obrača s pozivom, naj »opravi svojo nacionalno dolžnost«, tj. kot tisti, ki ga narod simbolno »zadolži«, in se s tem »prepoznanjem« šele konstituira kot »Slovenec«. To emfatično dejanje »identifikacije«, prepoznanja v pozivu Drugega, pa mora nekako, tako ali drugače, opraviti z orisano razpetostjo med partikularnostjo domačije in univerzalnostjo Zakona, saj bi odkrito vztrajanje v tej razpetosti in neznosni razcepljenosti blokiralo nacionalno »interpelacijo«: emfatično »pripoznavanje za Slovence« pač ne more biti nošeno po tem, da se »prepoznamo« za razcepljene, za takšne, ki jih Zakon »v resnici ne zagrabi«... Nemara bi celo lahko tvegali in rekli, da je za celotno obdobje od tako imenovanega razsvetljskega »narodnega prebujenja« v drugi polovici 18. stoletja pa do konca 19. stoletja značilno nihanje, iskanje poti, kako razrešiti to zagato, dokler ni bil končno najden odgovor, ki je omogočil, da je stekel proces »nacionalne identifikacije«.

To razrešitev, skoz katero se naznačena neznosna razcepljenost izrine, »potlači«, na literarnem področju uprizori Cankar s svojo znamenito triado »Mati–Domovina–Bog« oziroma s tem, da pri njem mati (in ne oče) nastopi kot nositeljica »nadjaza«, kot tista, ki po svoji smrti zavlada kot lme in nas tako ujame v »nepovrnjivi dolg«. Od tod bi se bilo izredno zanimivo lotiti ponovnega branja pred-cankarjevske literature z namero, da bi v nji iskali sledi neznosne »predzgodovine« slovenske nacionalne identitete, sledi tistega, kar je moralo biti »potlačeno«, da je lahko končno stekel proces »nacionalne identifikacije«. Ne nazadnje bi veljalo v tej luči znova zastaviti vprašanje razmerja Prešeren–Cankar:

Vzemimo Prešernov *Krst pri Savici*, ki je osredinjen prav na problem odpovedi, ki jo izsili srečanje s krščansko–državno »kulturo«: Črtomir zgubi vse »tostrano«, najprej svobodo svojega rodu, nato možnost osebne sreče, končno pa pristane – na željo Bogomile – celo na krst ter postane oznanjevalec krščanstva, tj. identificira se natanko z virom svojga totalnega poraza. Vendar pa ta identifikacija ne pomeni nikakršne »notranje spretnitve«, nikakršne premene perspektive, premene subjektivne pozicije, skoz katero bi Črtomir izkusil sam svoj poraz kot poraz tistega, kar je že itak vredno, da izgine, in s tem kot največje zmagoslavje, odrešitev; nasprotno, Črtomirjev pristanek na krst je dejanje čiste, popolne resignacije, nekaj »naj bo, če že hočeš, saj je itak vse izbubljeno...«, in le najbolj zaslepljena krščanska apologetika lahko v tem vidi nekaj »srečen konec« v smislu spretnitve največjega poraza v triumf odrešitve.

Prvo, kar nam pade v oči, če primerjamo *Krst* z, denimo, Cankarjevimi *Hlapci*, pa je, da imamo opraviti z iste vrste dvoznačnostjo: z neko konstelacijo »zlomljene subjektivnosti«, ob kateri je možna tako »leva« interpretacija (pri Prešernu: težišče na Uvodu v *Krst*, na Črtomiru kot nosilcu osvobodilnega boja zoper tuje zavojevalce ipd.; pri Cankarju: težišče na Jermanovi politični akciji in na Kalandru kot »roki, ki bo kovala svet«, ki bo prevzela in nadaljevala revolucionarno poslanstvo...) kot tudi – resda manj prepričljiva – »desna« (pri Prešernu: zlom Črtomira, ki se skoz sprejetje krščanstva »odpove subjektivnim iluzijam« in »spravi s svetom«, z njegovo »substancionalno« nujnostjo; pri Cankarju: zlom Jermana, ki ne le doživi poraz s svojo politično akcijo, marveč na koncu ta svoj poraz celo »ponotranji«, ga izkusi kot greh nad materjo...). Vzporednic je kajpada še več: v obeh primerih je tista zunanja sila, ki jo skuša premagati subjekt s svojo akcijo, spoj krščanske religije s posvetno oblastjo, utelešen enkrat v Valjahu kot nasilnem »državotvornem« pokrščevalcu, drugi v župniku kot zastopniku družbene moči; v obeh primerih je ženska tista, ki – četudi subjektu neposredno ne prinese poraza, saj pride do poraza na bojnem polju oziroma na političnem zborovanju – ga pripravi do tega, da »zunanji« poraz naknadno še »ponotranji«. Še več: Črtomirovo pokristjanjenje ob koncu *Krsta* ni akt resnične notranje spreobrnitve, marveč zgolj akt skrajne resignacije, s katerim skuša – potem ko je vse zgubil – ustreči ljubljeni Bogomili; in mar se ne da prav na to navezati znamenitih župnikovih besed v *Hlapcih*, kako mu nikakor ne gre za »notranje« prepričanje ipd., marveč zgolj za »zunanjo« pokornost?

Vse to kajpada drži, *Hlapci* so res nekakšna »ponovitve« *Krsta*, vendar pa nas mora zato toliko bolj zanimati tisti razmik, ki to ponovitev šele omogoči, tj. tisto »ozadje«, ki ni

isto, kjer so pri Cankarju zadeve že odločilno premaknjene. Ključen je tu kajpada prav lik matere: medtem ko je Črtomir v *Uvodu* bojevit subjekt, medtem ko je v celotnem *Krstu* zmožen »normalnega« spolnega razmerja, pa Jerman že na samem začetku *Hlapcev* nastopi kot »nezrel« sanjač, nezmožen »normalnega« spolnega razmerja – kajpada prav zato, ker stoji pod znamenjem matere. Zato Jerman nikakor ni enostavno »Črtomir v novih okoliščinah«: če si že hočemo privoščiti to nekoliko prisiljeno povezavo, potem je Črtomir, ki se je vrnil iz Akvileje, *sam župnik*.

Kaj ta premestitev pri Cankarju pomeni glede na naš izhodiščni problem? Prešeren da v *Krstu* tako rekoč v čisti, eksistencialno skrajno zaostreni obliki videti neznačeno temeljno potezo simbolne ekonomije slovenske »nacionalne identitete«, neponotranjenost univerzalnega Zakona, razpetost subjekta med univerzalnim Zakonom in partikularno »domačijo«, tj. to, da ostane navzlic zunanji podreditvi Zakonu subjektovo mesto izjavljanja zavezano partikularnosti »domačije«. Ta Prešernova »resnica« (totalna resignacija pred zmagovito univerzalnostjo Zakona, neuspeh spretnitve poraza v odrešitev) je pri Cankarju sicer predpostavljena, vendar že »potlačena«, in prav kot njen »simptom« nastopi cankarjanski lik Matere. Natančneje povedano: pri Prešernu spopad poganke domačije z univerzalnim »tujim« krščanstvom pripelje do poraza domačije, pri čemer je krščanstvo sprejeto zgolj zunanje, skoz totalno resignacijo, ki se ne sprevrže v odrešitev; Cankar pa se skuša tej grozljivi »resnici« izogniti, in sicer ne tako, da bi končno »ponotranjil« krščanstvo, da bi se dokončno odpovedal poganski domačiji kot zavezujoči za subjektivno pozicijo, še manj kajpada tako, da bi se v imenu poganke domačije uprl krščanstvu, marveč s tipično simptomsko »zgostitvijo«: tako, da mu sama Mati – utelešenje domačije – nastopi kot nosilka Božjega Imena, Zakona. V psihoanalitičnih terminih bi lahko zadevo formulirali takole: kolikor Božje Ime deluje kot instanca univerzalnega Zakona, ki nas iztrga zaprtosti incestuoznega razmerja z Materjo-Domačijo, tj. kot instanca »simbolne kastracije«, tistega Tretjega, ki blokira skladnost dualnega-zrcalnega razmerja mati-sin, grobo povedano: kot nadjaz, Cankar razreši zagato »neponotranjenega nadjaza« (klinično rečeno: »nerazrešenega Ojdipa«) tako, da mu kot nosilec nadjaza nastopi sama Mati. Tako smo se kajpada izognili prešernovski resignaciji, a za ceno, da nam sam Zakon deluje kot varuh incestuozne zatohlosti »domačije«, namesto da bi nas nji iztrgal, in da nam »tuje« ni več glasnik novih horizontov univerzalnosti, marveč nekaj grozljivega-nemogočega, kar nas hkrati vabi in odbija, in predaja kateremu pomeni dejanje nepojmljive »izdaje« Zakona-Matere-Domovine.

Cankar kot »umetnik« seveda s svojo književno prakso nikakor zgolj ne »utelesi« te osnovne ideološke konstelacije slovenske »nacionalne identitete«, marveč hkrati proizvede distanco do nje, »da videti« temeljno »laž« pozicije »materinskega nadjaza«, tj. da videti – predvsem skoz celoten kompleks problematike »tujstva« – kako je domačijska zakoreninjenost zmerom v skrajni liniji že »fingirana«, tj. kako je pravo mesto izjavljanja, od koder zmerom že govori cankarjanski »junak«, natanko zloglasna »tuja učnost«. Drugače povedano: tako imenovanega »cankarjevskega mita matere« nam nikakor ni treba od zunaj »pobijati«, njegov najostrejši kritik je sam Cankar s svojo umetniško prakso, ki pravzaprav že »pove vse«: ki na vsaki strani svojih tekstov o materi na ves glas razglasa, kako bi ga »vrnitev domov« zadušila, kako je »utajitev matere« zanj bila dobesedno *edini način, da je kot subjekt sploh preživel*.

Toda vrnimo se raje k samemu procesu oblikovanja »nacionalne identitete« Slovencev: kako je ta orisani »kratek stik« med Domačijo (utelešeno v materi) in Zakonom (utelešenim v krščanstvu) omogočil, da je stekel proces dokončnega oblikovanja »nacionalne identitete« Slovencev, in kakšne posledice je to imelo za sam notranji ustroj te identitete? Narod v novoveškem smislu se oblikuje skoz razkroj predmeščanskih »samosraslih« partikularnih skupnosti, skoz oblikovanje tistega »odprtega« družbenega prostora, ki mu pravimo »občanska družba /société civile, bürgerliche Gesellschaft/«. Oblikovanje narodov v Evropi tako ni potekalo zgolj skoz boj z »zunanjim sovražnikom«, ki spodbudi »patriotsko enotnost«, marveč tudi in celo predvsem skoz notranji boj, skoz ogorčen in marsikdaj še kako nasilen ideološki, politični in ekonomski obračun z vsemi

oblikami partikularizma, ki je oviral vzpostavitev enotne Domovine (pomislmo le na nasilno zatiranje raznoterih oblik partikularizma v Franciji za časa Richelieuja – ki je seglo tja do povsem »simbolnega« rušenja mestnih trdnjav –, ali na to, kakšne posledice je imelo za Nemčijo dejstvo, da se je v njej tako dolgo ohranila predmeščanska »deželna« partikularnost); nosilci oziroma odločilni dejavniki oblikovanja »nacionalne identitete« zato praviloma niso bili razredi oziroma sloji, ki utelešajo »inertno« plat narodnega življenja – kmečke množice, katoliška cerkev, itn. –, marveč nasprotno nosilci dinamičnega zgodovinskega gibanja, ki ruši vse partikularne pregrade, trgovci, kapitalisti, nasploh oblikujoče se »liberalno« meščanstvo. Prav na tej podlagi pa izstopi specifičnost dogajanja v Sloveniji: »krekovstvo«, ki je na prelomu stoletja vršilo ideološko hegemonijo, je kot glavno nevarnost za sam obstoj slovenskega naroda predstavljalo natanko tisti družbeni proces, ki je v »normalnih« družbenih razmerah deloval kot podlaga oblikovanja nacionalne identitete; razkroj »samoraslih« partikularnih skupnosti in njih prehod v enotno »občansko družbo«. Nebrzdani razvoj »občanske družbe« je namreč tolmačilo kot prodiranje in krepitev nemško-judovskega liberalnega kapitala, ki spodkopava zakoreninjenost slovenskega človeka; prav tako je predstavljalo kot »protinarodno« politično silo nastajajočega slovenskega liberalnega meščanstva (liberalce), očitalo ji je, da je že v njeni »liberalni« naravi kompromisarstvo, narodno izdajstvo ipd. Poraz slovenskega liberalizma v osemdesetih letih preteklega stoletja, pri katerem nikakor ne gre zgolj za to, da so liberalci po tem času kvantitativno, po neposredni politični moči in vplivu, zmerom zaostajali za katoliško »ljudsko stranko«, marveč predvsem za kvalitativni moment, za to, da je katoliško možično gibanje s svojo ideološko hegemonijo opredeljevalo celotno polje, določalo teren tudi nasprotniku, ta poraz je torej ključnega pomena za dokončno izoblikovanje »nacionalne identitete« Slovencev: kot nosilec »nacionalnega«, kot tisti moment, ki je dajal ton celoti, ki je ne le kvantitativno, marveč predvsem kvalitativno deloval kot »posebni eter, ki določa specifično težo vsega bivanja, ki se kaže v njem« (Marx), ni nastopilo liberalno meščanstvo (kot, denimo, nekaj desetletij prej v Italiji), marveč »inertne« kmečke množice in nanje navezana katoliška »narodna« inteligenca; to stanje je trajalo do kona druge svetovne vojne: kmetška zakoreninjenost je igrala odločilno vlogo v sami nacionalni »interpelaciji«, v samem ideološkem procesu, skozi katerega se je subjekt v emfatičnem pomenu prepoznal/pripoznal za Slovenca: prepoznati se za Slovenca, odzvati se klicu dolžnosti do Naroda, je pomenilo priznati svojo zakoreninjenost v kmetstvu ipd. Hegemonio vlogo te ideološke poteze najlepše izpričuje dejstvo, da celo pri političnem prvaku »nasprotnega tabora« liberalcev, pri Ivanu Tavčarju v *Cvetju v jeseni*, nastopi kot rešitev meščana iz njegove »življenjske stiske«, ki je sama rezultat »praznega«, »nezakoreninjenega« mestnega življenja, vrnitev na kmete; to vračanje nosi ideal »kmeta-kralja«, ki je gospodar svojega, zaprtega sveta, neodvisnega od širših družbenih procesov, ki posegajo v to kraljestvo le kot zunanja motnja:

»Kmet je kralj. Če ima dobro in čedno napravo, če ima primerno zemljo, da jemlje iz nje življenje in davek, če nima dolgov, pač pa polne hleve, in če ima še kopico zdravih in pokornih otrok, je kmet kralj, neodvisen od vsega sveta.« (*Cvetje v jeseni*, začetek III. poglavja)

Leitmotiv vseh Krekovih člankov zoper liberalce je njihovo proti-narodno, proti-slovensko bistvo, tj. to, da so – kot bi rekli v kasnejšem žargonu – »objektivno vzeto v službi pangermanizma«. Zgleden je, kar se tega tiče, njegov članek iz leta 1900 »Liberalni rekrutiranje«: inteligenco, trgovski stan in učiteljstvo. O inteligenci pravi: »Ta naša inteligenca je v svojem bistvu nemška; zato pa ne more umevati našega naroda ...« (IS IV-184) – koren te njene nestanovitnosti, nenehne pripravljenosti, izdati svoj narod, pa vidi predvsem v tem, da ji manjka trdnega krščanskega duha:

»Popolnoma nemogoče je, da bi se darovit mož, če ni zraven poln tistega idealizma, ki zajemlje svojo moč v krščanskem prepričanju, res nesebično potegal za boljšo bodočnost slovenskega ljudstva. Komur ni do idealov, kdor stoji na tleh modernega materializma, pride kmalu do sklepa, da je najbolje za to ljudstvo, če se ponemči. Po tej poti, tako sodi, se osvobodi tudi najprej duhovniškega vpliva. Vzora takih izobraženih sta Dežman in Svegel. Njun duh je močnejši med nami, nego bi si kdo na prvi pogled mislil. In če potegne drug političen veter, bomo gledali za inteligenco in jo bomo našli tam, kjer je bila po ogromni večini še pred nedavnim časom.« (ibid., 184–185)

Ob trgovskem stanu prav tako poudari njihovo nestanovitnost in odcepljenost od navadnega ljudstva, podobno poudari tudi pri učiteljih njih nestanovitnost in odvisnost od trenutnih političnih razmer. Od tod Krekov sklep:

»Le pribijmo: labilne, valujoče, nestalne elemente med Slovenci zbira liberalstvo; stabilni, trdni, stalni element slovenskega kmečkega in delavskega ljudstva pa živi nezlomno kot branik katoliški veri in slovenski narodnosti med nami.« (ibid., 186)

Iz te perspektive, v kateri kot temeljni branik slovenstva nastopa katoliška cerkev, je tudi razumljiva Krekova namera, za vsako ceno prikazati protestantizem kot v temelju istoveten z germanizmom, dokazati, da »bi bila Avstrija že davno ponemčena, da se ji ni ohranilo katoličanstvo« (ibid., str. 113). Paradoks je seveda v tem, da je natanko protestantizem tista oblika krščanstva, ki je najbolj primerna kot ideološki okvir za narodno emancipacijo; tudi sam Krek mora s stisnjenimi zobmi priznati, kako je »samo ob sebi res«, da »je rodišče naši literaturi protestantizem« (v članku »Protestantizem in slovenstvo«, ibid., str. 110), vendar gre seveda mimo strahotnega pokola, ki ga je med Slovenci povzročila protireformacija in s tem zatrla prav prvo možnost slovenskega »narodnega prebujenja«, marveč takoj preskoči v »zadnje čase«, ko naj bi bil protestantizem »princip vsenemštva« (ibid., str. III).

Tako se Kreku postopoma in sistematično oblikuje enotna fronta sil »protislovenskega« boja »z namenom našega popolnega potujčevanja«: »Framazonstvo s svojim sovraštvom do Avstrije, veliko nemštvo s svojim brezmejnim napuhom, liberalstvo s svojo dobičkaželjno podlostjo, protestantstvo s svojim sovraštvom do katoliške cerkve, socialna demokracija s svojo židovsko skvarjenostjo – to so sile, ki se bojujejo v njem.« (IS IV-188)

»Najnižja« točka, točka skrajne nevarnosti je tu kajpada socialdemokracija, element, ki kot podlaga »drži skupaj« to heterogeno, nezdružljivo množico (v kateri si – pač po logiki nacistične teorije o »boljševiško-plutokratski zaroti« – podajata roke žid in velikonemec, sicer razvpit po svojem antisemitizmu!), nemogoči »skupni imenovalec« framazonstva, liberalstva, socialne demokracije itn. pa je kajpada žid, ki danes kraljuje povsod: »V našem času pa leze izmed narodnih bojev kot zmagovalec – žid na dan. Žid kraljuje naši dobi: v zbornicah, na trgu, v tisku in na vseučiliščih.« (S-138) Krekov antisemitizem torej ni le »davek času«, zanemarljiv »madež« sicer »plemenite socialne msili« ipd., marveč ima v celotni njegovi ideološki miselni zgradbi nujno strukturno funkcijo pohenotenja in »naturalizacije« nasprotnika. Zato se ne smemo začuditi, če naletimo pri Kreku na antisemitizem ob vseh mogočih temah, od usode revolucije 1848 do nesrečnih usod mladih deklet, o čemer poroča njegov kratek spis »Najnesrečnejše bele sužnje« iz leta 1895 (IS II, str. 381–383) – navedimo le njegov začetek in konec:

»Noben dan skoro ne mine, da ne bi čitali v časopisnih o gnusni trgovini z dekleti. Po vsem svetu lazijo nesramni judovski agentje in spravljajo uboge žrtve svoje hudobnosti – v prepad.

...

Ali se tu ne da pomagati? Ta najgorja sužnost, ki uničuje po božji poti ustvarjenim ljudem dušo in telo, je velik del socialnega vprašanja in nam kaže, kako zelo bolna je naša družba; pojasnjuje nam pa tudi upravičenost boja proti judovskemu vplivu med nami.«

Potemtakem se ne smemo začuditi, če vidi Krek ključ za dejstvo, da so južni Slovani v revoluciji leta 1848 stopili na stran reakcije in se pokazali »odločne bojovníke za pravice vladarjeve in zakonitih oblasti«, prav v tem, da ni bilo med njimi (oziroma nami) židov z njihovo »k mesenosti in dobičkaželjsoti nagnjeno« naravo:

»... ta duh je nevaren krščanskemu mišljenju in življenju. Kjer gospodujejo židje, polni takega duha, tam je pozebla sreča krščanskega ljudstva. Žal, da moramo reči: ne samo v socialni demokraciji, marveč tudi drugod: v umetnosti, v časnikarstvu, v politiki imajo židje že dolgo vodstvo v rokah. Revolucionarska gibanja od l. 1848 so njihovo delo; surovo liberalstvo, gmotni, nramni in politični razpad naših držav je njihov plod. Ob tej priliki nam bodi dovoljeno samo še to pristaviti: Da smo se zlasti južni Slovani pokazali vselej, posebno pa l. 1848. in 1849., odločne bojovníke za pravice vladarjeve in zakonitih oblasti in da imata vsled živega spoštovanja do oblasti v našem ljudstvu država in cerkev v njem najkrepkejšo obrambo, to si tolmačimo s tem, da nimamo židov med seboj. Razkrajajoči židovski element je sicer posredno tudi pri nas že pokazal svoj vpliv. Žalostne razmere: razdor, socialna demokracija, gnilo slovenstvo so posledice tega vpliva. Toda židov ni med nami, in zato se čutimo tudi še toliko krepke, da premagamo svojo bolezen.« (S-350)

Ob tem je kajpada treba zastaviti splošno vprašanje pomena in pogojev antisemitizma v meščanski družbi, s posebnim ozirom na njegov vzpon ob izteku liberalnega kapitalizma in prehodu kapitalističnih družb k »avtoritarnim«, »organskim«, »korporativnim« itn. oblikam vladavine.

Antisemitizem je izjemno pripravno ideološko orožje v vseh tistih družbenih situacijah, ko je treba razredno razliko praktično-ideološko zabrisati v imenu »organske enotnosti« družbe: imanentno družbeno protislovje (razredno razliko) se projicira v zunanji, moteči »neorganski« element, v Juda. Novo funkcijo je dobil antisemitizem z razvojem kapitalizma, ki je prinesel relativno osamosvojitve civilne družbe glede na državo. Termin civilna družba (*société civile*) je treba tu dojeti v temeljnem pomenu, ki sega od gospodarske »svobode«, individualistične konkurence, »boja vseh proti vsem«, do politično-ideološke svobode, tako imenovanih državljanskih svoboščin, izoblikovanja političnih strank, legalizacije »javnega mnenja« kot neodvisnega od državnega aparata in tako naprej. Posebej je treba poudariti, da drugi moment – politično-ideološke svoboščine – nikakor ne smemo dojeti zgolj v njegovi meščanski omejenosti; njegovo »pozitivno« vsebino, ki presega meščanske okvire, je v marksizmu prvi uveljavil Antonio Gramsci, ki je pokazal, kako komunistom ne sme iti zgolj za »prevzem državne oblasti«, saj sta narava in sam uspeh prevzema oblasti v zadnji instanci odvisna od tega, koliko se bo komunistom na ravni »civilne družbe« posrečilo realizirati svojo hegemonijo, svojo idejno prevlado.

Judje so se tu – glede na svojo zgodovinsko »konotacijo«, glede na pomen, ki jim ga pripisuje zahodna zgodovinska tradicija – kar sami od sebe ponujali za »žrtvenega kozla« tiste vrste antikapitalizma, ki se upira kapitalizmu v imenu starih, pristnih vrednot »dela, družine, domovine«, v imenu družbe kot patriarhalne organske celote stanov, »udov«. Nosilci takšnega antikapitalizma niso le malomeščanski sloji, ki propadajo z razvojem kapitalizma (mali obrtniki, podjetniki ipd.), marveč tudi sam velekapital in njegova »tehnobirokracija«, ki sta zainteresirana za gladko funkcioniranje proizvodnega aparata. – Judje so primerni za to vlogo sovražnika, ker že v tradicionalni ideološki fantazmatiki utelešajo oba pravkar nakazana momenta »civilne družbe«: *na eni strani* so Judje zastopniki finančnega in trgovskega kapitala ter individualistične konkurence – če naredimo iz njih »sovražnika«, nas v tem podpre spontani ideološki videz, da je vir izkoriščanja in dobička iskati v menjavi, trgovini, obrestih, ne pa že v temeljni anatomiji samega produkcijskega procesa; tako lahko z vso silo nastopamo proti »ekscesom« kapitalizma, proti plutokraciji, dobičkarstvu in tako naprej, hkrati pa lahko to počenjamo v imenu skladnega sodelovanja med »produktivnimi« kapitalisti in delavci, se pravi, hkrati lahko puščamo nedotaknjen osnovni ustroj kapitalizma. *Na drugi strani* so Judje s samo svojo vero, ki deluje v krščanskih deželah kot tujek, zastopniki intelektualne neodvisnosti od obstoječe državne oblasti in so zato praviloma nastopali kot nosilci znanstvenih, religioznih, političnih in drugih svoboščin.

To novo vlogo, ki jo dobi antisemitizem z razvojem buržoazne družbe, lahko izpeljemo že iz same dialektike, ki je lastna pojmu blaga in nato kapitala. Blago je enotnost dvojega: kot *uporabna vrednota*, se pravi, kot reč z vrsto dejanskih lastnosti, zaradi katerih zadovoljuje določeno človeško potrebo, je hkrati nosilec splošne *vrednosti*, ki se izraža v menjalni vrednosti, v tem, da je blago zamenljivo za druga blaga. Nasprotje *uporabna vrednost* – *vrednost* se pri tem prekriva z nasprotjem med *čutno-konkretnim* in *abstraktno-občim*: blago ima uporabno vrednost zaradi vrste posebnih, otipljivih lastnosti, ki ga naredijo koristnega; vrednost pa je tista »neotipljiva«, splošna lastnost, ki ga naredi primerljivega in s tem zamenljivega z drugimi blagi. Bistveno za blagovno dialektiko pa je, da tudi sam abstraktno-obči pol blaga znova privzame čutno-konkretno obliko, se pravi, da se vrednost blaga, ta abstraktno-obča lastnost, znova utelesi v nekem posebnem blagu, tako da se to blago – zlato, denar nasploh – začne prikazovati kot neposredno utelešenje vrednosti. Tu nastopi učinek *fetišizma*: pride do svojevrstne sprevrnitve, zazdi se, da je zlatu samemu na sebi lastno to, da je utelešenje bogastva, da je bogastvo tako rekoč naravna lastnost zlata. Bistvena za blagovni fetišizem je potemtakem ta *naturalizacija*: vloga, ki jo stvari imajo zaradi mesta, ki ga zavzemajo v splošnem družbenem procesu, se prikazuje kot naravna določenost teh stvari, kot nekaj, kar jim pritiče samo na sebi, neodvisno od mreže družbenih razmerij, posredovanj: kot da lahko vsa blaga menjamo za zlato zato, ker je zlato utelešenje bogastva, ne pa, da je zlato utelešenje bogastva zato, ker je v razvoju družbene menjave zavzelo vlogo splošnega ekvivalenta vseh blag ... Toda za nas je pomembno dejstvo, da se isti razcep kot pri blagu ponovi tudi pri kapitalu: tudi kapital se pojavlja v dveh oblikah, v abstraktni obliki (denar, ki ga vložimo v proizvod-

njo, se pravi finančni kapital) in v čutno-konkretni obliki (predmeti in sredstva dela, v katera vložimo kapital).

Med humanističnimi marksisti se rado ponavlja, da je osnovna poteza fetišizma v tem, da se razmerja med ljudmi prikazujejo kot razmerja med stvarmi, se pravi, da se določeno družbeno razmerje prikazuje kot naravna, naturalizirana lastnost določene stvari: tako se družbena narava proizvodnje v družbi, kjer prevladuje zasebna lastnina, prikazuje v obliki denarja, stvari, ki omogoča kroženje, zamenljivost vseh blag, vseh izdelkov. Pri tem se praviloma pozablja na nasproten, nič manj pomemben proces: da se tudi sama razmerja med stvarmi, stvarna razmerja, sprevrnjeno prikazujejo kot razmerja med ljudmi, se pravi, da privzamejo lažno obliko »medosebnih« razmerij, da se personificirajo. Prav ta drugi proces ima ključno vlogo pri meščanskem antisemitizmu.

V predmeščanskih družbah so imela produkcijska razmerja, razmerja vladajočih in vladanih v produkcijskem procesu, podobo neposrednih razmerij hlapčevstva in gospodarstva: tlačan ni svoboden, marveč je podrejen fevdalcu kot svojemu gospodarju, kar se v ideološki obliki prikazuje kot očetovska skrb gospodarja za svoje podložnike in, na drugi strani, kot pristno spoštovanje, ki so ga podložniki dolžni gospodarju. Temeljno za kapitalizem pa je, da so – kot je zapisal Marx v *Komunističnem manifestu* – razdejana

»vsa fevdalna, patriarhalna, idilična razmerja. Pestre fevdalne vezi, ki so vezale človeka na njegovega naravnega predstojnika, je neusmiljeno raztrgal in ni pustil med človekom in človekom več druge vezi kot goli interes, kot brezčutno »plačilo v gotovini«. Sveto grozo pobožne zanesečnosti, viteškega navdušenja, filistrske otožnosti je utopil v ledeni vodi egoističnega računa. Osebo dostojanstvo je razkrojil v menjalno vrednoto, na mesto neštetihih zapisanih in pošteno pridobljenih svoboščin je postavil eno samo brezvestno svobodo trgovine.« (MIED II, str. 591)

Pri tem procesu razosebljenja v sami družbeni dejanskosti abstraktno-obče prevlada nad čutno-konkretnim: ko na mesto patriarhalnih razmerij med ljudmi stopijo razmerja med ljudmi, ki so posedovana skoz brezosebna denarna razmerja, se spremenijo tudi osnovni cilji, gonilo produkcijskega procesa: medtem ko je v predkapitalističnih družbah težišča še vedno na uporabni vrednosti in je notranji cilj produkcije zadovoljevanje potreb, pa postane s kapitalizmom zadovoljevanje potreb zgolj ovinek na poti samoopipljanja, rasti kapitala: notranje gonilo produkcije je dobiček, je rast kapitala.

Tu pa antisemitizem postopa v dveh korakih, s katerima zamistificira to razmerje: najprej že nakazano dvojno pojavno obliko kapitala – denarno in čutno-predmetno – razloči na dva samostojna momenta, kot da imamo na eni strani »produktivni« kapital, predmete dela in delovna sredstva, na drugi strani pa »neproduktivni« bančni kapital, ki izkorišča, izmzgava »produktivni« kapital; nato pa oba pola personificira, spremeni v dvojne različnih osebnih razmerij. Tako dobimo na eni strani razmerje delavca do »produktivnega« kapitalista, lastnika produkcijskih sredstev, razmerje, ki mu je odvzeta, natančneje: zamistificirana specifično-kapitalistična opredeljenost. To razmerje je namreč predstavljeno kot neposredno osebno razmerje dveh večnih, nujnih momentov produkcijskega procesa: kot razmerja neposrednega proizvajalca do očetovskega organizatorja in usmerjevalca proizvodnje. Temu neposredno-razvidnemu razmerju naj bi se od zunanaj lepil odtujeni, izkoriščevalski, neproduktivni moment, finančni kapital, ki si neupravičeno prilašča plodove produkcije, saj v nji nima nobene razvidne vloge. Pri tem finančni kapital zgošča v sebi natanko tisto razsežnost, ki je specifično kapitalistična: prevlado abstraktnega nad konkretnim, prevlado stvarnih, brezobzirno-egoističnih razmerij nad domnevno »toplimi« in »pristnimi« patriarhalnimi razmerji. Ključna operacija antisemitizma je kajpak v tem, da je abstraktni moment, moment kapitala v njegovi finančni pojavi obliki, znova personificiran oziroma naturaliziran: predstavljen kot »naravna« lastnost nečesa biološko opredeljenega, neke rase, Judov. – Zakaj so prav Judje tisti, v katerih se utelesi ta moment, pa je pogojeno z zgodovinsko tradicijo: Judje so pač tisti element, ki je glede na svojo zgodovinsko »konotacijo« najprimernejši za to vlogo. V tem je – mimogrede povedano – splošna poteza sleherne ideologije: nikoli ni »iz enega kosa«, homogena, marveč zmerom kombinira, zbere različne elemente iz tradicije in skrpa iz njih videz enotnosti. – Celotno to logiko antisemitizma bi lahko povzeli, izhajajoč iz naslednjega znanega mesta iz Marxovega *Uvoda v Očrte*:

»V vseh družbenih oblikah je neka produkcija tista, ki odreja položaj in vpliv vsem drugim in katere razmerja zato odreja položaj in vpliv vsem drugim /razmerjem/. Splošna osvetlitev je, v katero so potopljene vse druge barve in (ki) jih modificira v njihove posebnosti. Posebni eter je, ki določa specifično težo vsega bivanja, ki se kaže v njem. ... Pri ljudstvih z utrjenim poljedelstvom ...

kjer le-to prevladuje, kot pri antičnih in fevdalnih družbah, ima celo industrija in njena organizacija ter oblike lastnine, ki ji ustrezajo, bolj ali manj zemljiško-lastniški karakter... V meščanski družbi je narobe. Agrikultura postaja bolj in bolj gola industrijska panoga in jo kapital popolnoma obvladuje. Prav tako zemljiška renta. V vseh oblikah, kjer vlada zemljiška lastnina, prevladuje še naravni odnos. V oblikah, kjer vlada kapital, (prevladuje) družbeno, zgodovinsko ustvarjeni element.« (K. Marx, *Uvod v Očrte, Problemi-Razprave* 4-6 1982, str. 307)

Za našo namero je ključnega pomena, da upoštevamo, kako se s to spremembo »splošne osvetlitve« spreмени sam tip *gospodstva*, ki je na delu v družbenih razmerjih: dokler »prevladuje še naravni odnos«, imamo opraviti s tem, čemur pravi Marx »neposredna razmerja gospodarja in hlapca, ki implicirajo na eni strani hlapčevo vdanost, spoštovanje »karizmatične« figure Gospodarja, na drugi strani pa gospodarjevo očetovsko »skrb« za hlapca; sprememba »splošne osvetlitve«, ki nastopi z vladavino kapitala, kapitalskih razmerij, pa razveže ta neposredna medosebna razmerja v soobstojo formalno svobodnih, »utilitarnih« individuov, pri čemer gospodstvo ni več neposredna funkcija medosebnih razmerij, marveč se vrši prek »razmerij med rečmi«, prek menjave na trgu, kjer si v obliki proste konkurence, »boja vseh proti vsem«, stopajo nasproti formalno svobodni individui. Na tej podlagi pa se kot osnovni praktično-ideološki zastavek krščanskega socializma izkaže prav vrnitev k predmeščanskim neposredno-medosebnim razmerjem: namesto da si »nadrejeni« in »podrejeni« stojita nasproti kot »brezdušni« kapitalist, ki ga zanima le profit, ki vidi v delavcu le predmet izkoriščanja, in delavec, ki prodaja svojo delovno silo le za mezdo in prav tako do kapitalista nima nikakršnega človeškega odnosa, naj se med njima znova vzpostavi organsko-harmonično, čustveno itn. razmerje gospodarja in hlapca. – V čisti, tako rekoč elementarni obliki izpelje to ideološko operacijo Krek v svojem *Socializmu*: izhajamo iz njegove definicije družbe:

»Družba je organska zveza *nravnih* bitij... Organizem je zveza več med seboj *različnih* udov, katerih vsak ima svoje posebno opravilo in svoj *posebni namen*... Družba je potemtakem zveza več ljudi, med seboj različnih v tem smislu, da ima vsak svoje posebno opravilo in poseben namen, da pa vsi skupno po neki notranji, *nravni* sili delujejo v skupen namen, v skupen blagor.« (S-13, 14)

S to operacijo je seveda »enakost« lahko zgolj v tem, da vsak izmed »udov« zavzema v družbi mesto, ki mu po njegovi naravi pripada: »Z vso odločnostjo moramo torej zavračati nauk tistih, ki paviijo, da so si v družbi vsi ljudje enaki. Če bi bilo to res, potem bi bila vsaka družba nemogoča... Samo v enem oziru smemo govoriti, da so si udje v družbi enaki. Vsi smejo namreč zahtevati, da jim družba da to, kar jim po njihovem delovanju za skupni namen pripada.« (S-15, 17) In po tej poti nam tudi ni težko s preprosto analogijo izpeljati nujnosti *oblasti*:

»Vsak organizem potrebuje dušo. Duša v družabnem organizmu mora biti primerna udom, torej – *nravna*. Imenujemo jo – *oblast* ali *avtoriteto*. Kakor udje človeškega telesa ne tvorijo organizma, če jih ne oživlja duša, tako tudi ne more biti družbe brez oblasti. *Duša družbi je oblast* ali *avtoriteta*.« (S-15)

Se korak naprej, in že smo pri *zakonih*: »Ta oblast naroča, kaj naj store posamni udje ali kaj naj opuste, da se doseže skupen namen. Taka naročila se imenujejo *povelja*, *ukazi*, *zakoni* ali *postave*.« (S-15) Itn. itn... Ideološki trik skriva seveda drobna, navidez nevtralna in naključna besedica »*imenujemo jo*« oziroma »*se imenujejo*«: potem ko Krek iz analogije izpelje zgolj splošno predstavo neke zapovedujoče instance, doseže s preprostim »imenovanjem«, da ta abstraktna instanca prejme vase vso konkretno družbeno vsebino, ki jo imajo v vsakdanji zavesti pojmi »oblasti« in »zakona«; s tem je seveda proizveden videz, da smo to konkretno družbeno vsebino tudi pojmovno izpeljali in da smo jo z »oblastjo« itn. zgolj naknadno poimenovali.

Sodobna kriza – »socialno vprašanje« – je v tej perspektivi dojeta kot skrajni nasledek novodobnega brezverskega duha, ki je s svojim egoističnim individualizmom razrušil organsko enotnost družbe, organsko povezanost med njenimi »udi«, temelječo na duhu medsebojne ljubezni, spoštovanja in skrbi: »Brezverski duh je uničil... ono ljubezen, katera je prej vezala delavca z gospodom, pomočnika in učenca z mojstrom. Med stanovi, ki so za človeško družbo neobhodno potrebni, zija vsled mrzle nevere grozen prepad.« (B-23) Zavest posameznika, da je moment širše celote, v kateri ima vsaka stvar svoj globlji pomen in namen, da je del družbenega organizma, ki na svoj način, svojemu stanu primerno, deluje za njegov skupni smoter, je zamenjal brezobzirni individualizem, ki nasprotno vidi v družbi, v soljudeh, le sredstva, ki naj jih čim bolj izkoristimo za zadovoljitev svojih potreb: »Malo nam je še ostalo organskega v javnem življenju, malo skup-

nega se kaže med nami. Vsak sam zase, to geslo mori družabne organizme.» (S-19/20) Najbolj seveda čutijo posledice tega liberalističnega individualizma prav delavski sloji, saj jih njihovi predstojniki ne obravnavajo več s patriarhalno skrbjo, marveč vidijo v njih zgolj predmet izkoriščanja – na mesto »ljubezni, katera je prej vezala delavca z gospodom«, stopi »brezsrčna« vez denarja:

»Daljši nasledek naših razmer je tudi ono izkoriščevanje slabših, zlasti delavskih slojev, katero ne pozna nobene meje in mere, ker denar nima srca. Delavec je postal dandanes ulago; o njegovi osodi odločuje svetovni trg.« (B-23)

Takšno stanje pa »prei uničiti ves človeški red« (ibid.): ker vladajoči sloji kažejo kaj malo skrbi za delavce in ker je novodobni brezverski duh delavce hkrati oropal verske podlage dela, delavci čedalje bolj enačijo pokvarjenost novodobne izkoriščevalske oblasti z oblastjo kot tako in zato vidijo edino rešitev v odpravi oblasti kot take in stanov kot takih; na to jih napeljujejo »tisti družabni mojstri-skaže, ki so razširjali in še razširjajo svoje preveratne misli med ljudstvo s pretvezo, da hočejo preosnovati vso družbo« (S-20). Uresničitev teh zahtev pa bi pomenila, da bi družba ostala brez svoje »duše«, oblasti, in da bi se razkrojila njena organska razčlenjenost – v krvi bi padli vsi »družabni razločki«, ki jo notranje strukturirajo:

»Ker so se posamezni oblastniki res čisto v marsičem pregrešili, zato /ti družabni mojstri-skaže/ s posebno slastjo vlačijo vse njih izmišljene in resnične napake na dan in sklepajo: Proč z vsako oblastjo! Proč z vsem sedanjim redom! Vsaka vera, vse sedanje politično, družabno in gospodarsko življenje mora pasti; pasti mora družabni razloček med spoloma, razloček med narodi, pasti mora rodbina in država; prestoli in oltarji se morajo razdrobiti. V ta namen so dovoljena vsa sredstva: dinamit in bodalo, ogenj in sekira.« (S-21)

Socialdemokracija s svojim revolucionarnim programom je torej v tej perspektivi zgolj skrajna točka razkroja, ki je od šestnajstega stoletja dalje potekal v treh stopnjah, ki notranje sledijo druga iz druge: protestantizem – liberalizem – socialdemokracija. Najprej je protestantizem »hotel razdreti cerkveno oblast«, razločil področji »notranje« moralnosti, religioznosti itn. in »zunanje« zakonitosti, družabnosti itn., ter skušal iz religije narediti zgolj zadevo »notranjega izkustva«, ki nima kaj početi v javnem življenju; liberalistični egoizem je nujna posledica tega: če javno, družabno življenje zgubi versko podlago, pač v njem zavladava brezobzirni egoizem, vladajoči sloji nimajo nobenih zadržkov več za brezdušno izkoriščanje delavskih slojev, oblast, ki pretrga veze s cerkvijo, postaja hladno trinoštvo; skrajni nasledek tega je pač socialdemokracija, ki hoče zrušiti samo oblast in samo stanovsko razčlenjenost družbe, saj se delavcem oblast prikazuje le kot nekaj, kar jih čim bolj izkorišča, ne pa tudi kot nekaj, kar očetovsko skrbi zanje. – Krek tu poda natanko opredeljeno hierarhijo oblasti od najvišje – cerkvene – preko državne, stanovske in narodne tja do očetne oblasti v »rodbini« (družini) in hkrati poudari, kako se z razpustom cerkvene oblasti postopoma, kot hišica iz kart, rušijo vse ostale oblasti, kar pripelje do razpada celotnega družabnega organizma:

»Posamezni udje naših družabnih organizmov so razkosani, razbiti, razorganizirani, ker se ne spoštuje več skupni namen pod vodstvom skupne oblasti. In vzrok temu je preziranje božjih zakonov in od Boga neposredno ustanovljene oblasti v njihovo varstvo. Najprej odpovedujejo pokorščino Bogu in od njega postavljenim varuhom njegovih pravic, potem pa tudi – ljudem. Mladeniči, dekleta, ki spoštujejo v prvem oziru božjo voljo, ti jo spoštujejo tudi v drugem, ljubijo, spoštujejo in slušajo svoje starše in jim delajo veselje. Dijaki, ki izpolnjujejo božji zakon, spoštujejo tudi svoje učitelje in profesorje, izpolnjujejo zvesto tudi svoje dolžnosti. To velja tudi v narodnem, stanovskem in državnem življenju. Dokler so udje posameznih stanov slušali cerkveno oblast, so bili tudi sami med seboj trdni in zvesti v lepih organskih zvezah. Države in narodi so cveteli, dokler jih je oživljala duša najvišjega organizma – cerkvena oblast.« (S-19)

V skladu s tem se je po Kreku tudi reševanja novodobnega »socialnega vprašanja« treba lotiti pri korenu – tako, da ponovno damo cerkveni oblasti to, kar ji pristaja; ponovna vzpostavitev cerkvene oblasti je edini način, da znova in trajno zaživi celotna lestvica vseh ostalih oblasti tja do očetne ter da s tem sam družabni organizem znova pridobi svojo organsko celovitost, temelječo na zavesti njegovih posameznih udov, da vsak opravlja svojo nalogo za skupni namen:

»Lahko rečemo, da bi se brž praktično rešilo socialno vprašanje, ko bi dali očetni oblasti v družini, oblasti, ki jo imajo po svoji naravi posamezni narodi ali stanovi v svojem okrožju, državni, predvsem pa cerkveni oblasti to, kar ji pristaja. Predvsem cerkvenim, pravimo. / Ker se ne spoštuje ta oblast, propadajo tudi druge. Zato tudi po pravici iščemo in tudi nahajamo izvor socialnemu vprašanju v upornik zmotah, ki so hotele razdreti cerkveno oblast in ki so s posebno silo butale na dan začetkom šestnajstega stoletja s tako imenovanim protestantstvom. / Če bi mogli s svojim glasom pretresti zemljo, ali če bi mogli seči v vsako slovensko srce, potem bi bil naš prvi opomin: Spoštujemo cerkveno oblast! Če se ta zaničuje in smeši, gine hkrati državna, stanovska, narodna

in očetna oblast; izpodkopa je se temelji vsake oblasti, in brez upa rešitve zeva kakor grozen prepad človeštva nasproti – socialno vprašanje.» (S–18, 19)

V hierarhiji oblasti, ki jo navaja Krek, je torej na vrhu cerkvena oblast, na dnu pa »očetna« oblast, oblast očeta v družini oziroma »rodbini«: »Oblast v rodbini pripada očetu.« (S–112) Ta oblast je sicer res najnižja, vendar je hkrati podlaga in model vseh ostalih, saj je rodbina (družina) »prva naravna družba« (S–108), »najprvotnejša družba« (S–112), prvotni in najbolj elementarni zgled slehernega »družabnega organizma«, s tem da se v nji »dva neenaka dela vežeta, da s skupnim sodelovanjem dosegeta en skupni smoter« (S–112). Če pade ta »družabni razloček med spoloma« (S–21), je s tem zadan končni udarec samemu človeškemu redu, se človek pogrezne v golo bestijalnost – zato poudari Krek, da je trditve, po kateri je rodbina vezana na zatiranje ženske, in s tem povezane socialdemokratske zahteve proti rodbini, najnevarnejši in najgrozljivejši element marksizma, tj. »materialističnega socializma«: »V nobenem drugem vprašanju ni materialistični socializem tako nevaren, kakor ravno v tem« (S–117) Socialna demokracija spodbija rodbino predvsem z dvema zahtevama: z zahtevo po svobodni ljubezni in z zahtevo po tem, naj ženska postane enakopravna moškemu tako, da se tudi ona vključi v delovni proces. O »svobodni ljubezni« pravi Krek: »Ali je mogoče še bolj pasti? To se pač drugega ne pravi nego izbiti iz zveze med možem in ženo vsak nravni značaj, vsako duševno stran, vsak zmisel za splošno korist, in postaviti na vladarski prestol *živalski del človeške narave*.« (S–112) Skoraj še bolj pa se Krek zgrozi ob ženi-delavki, ki s tem, ko ni več omejena na krog rodbine, pravzaprav preneha biti žena, se povsem izrodi svojemu ženskemu poslanstvu:

»Delavka – strašna beseda, ki je prej ni poznal noben jezik, ki je ni noben čas pojmoval in ki sama odtehta ves tako zvani napredek naših dni! Žena, ki je delavka, ni več žena. Nima več tistega skritega, zavarovanega, čistega življenja; ne obdajajo je več nežni, sveti utiski rodbinskega življenja; ne živi več pod možovo oblastjo...« (S–420).

»Delavski stanovi«, ki jih je razkroj družabnega organizma najbolj prizadel, morajo torej uvideti, da rešitev zanje nikakor ni v tem, da bi se sami povzpeli na oblast, razrušili vse stanovske razlike in uvedli vsesplošno enakost, marveč nasprotno v tem, da zahtevajo, naj jim družba povrne njihovo mesto v »družabnem organizmu«, naj ravna z njimi v skladu z njihovim pomenom, z njihovim prispevkom splošnemu nravnemu smotru družbene celote:

«... v državi imajo največji pomen za tistimi, ki neposredno vladajo državo, *delavski stanovi*, kateri s svojim trudom ustvarjajo vse državno premoženje. Po tem pomenu bi morala država skrbeti zanje. Stališče njihovega pomena za državo in ne stališče enakosti jim more pomagati. Če se postavijo na stališče splošne enakosti, razdirajo s tem državo in vsako družbo, in onemogočujejo napredek svojega stanu. Če pa poudarjajo svoj pomen za državo in svojo pravico, da se jim mora dati, kar jim gre po tem pomenu, stoje na trdih tleh in njihov boj ne more ostati brez uspeha.» (S–18)

Tu kajpada Krek izvede elementarno ideološko operacijo: ustvarjalno moč dela povzdiguje in nenehno poudarja, da družba »ima vse, kar ima, od dela« (ZS II, str. 379), vendar mu je ob vsem čaščenju dela socialdemokratska zahteva, naj »delo« (tj. »delavski stanovi«) prevzame tudi oblast, najbolj grozljiva nevarnost konca samega »človeškega reda«. Drugače povedano, »delavski stanovi« imajo res najvišji pomen, toda – kot Krek nikoli ne pozabi dodati – »za tistimi, ki neposredno vladajo državo«, za državno oblastjo kot »dušo« družabnega organizma; delo, to so delovne roke družabnega organizma, ki lahko zadovoljijo svoj smoter le, če so poslušne ukazom »duše«, oblasti, sicer organizem ponori, se razkosa. Ob tem je značilno, kako Krek nenehno ponavlja variante na temu »*Delu – čast!*« (S II, str. 378), npr. »*Delu slava in čast!*«, »*Vsa čast delu!*«, kot da bi hotel z vsem tem bogastvom variant zapolniti pomanjkanje tiste ene besede, ki bi, dodana delu, zrušila celotno hierarhijo »družabnega organizma«: »*Delu čast in oblast!*«

Ta praznina v temelju opredeljuje samo »diloško« ekonomijo Krekovega diskurza, tj., vnaša nek razcep v *naslovnika* tega diskurza. Na koga se namreč Krek naslavlja, koga hoče »zajeti« s svojim diskurzom? Njegov neposredni naslovnik so kajpada »delavski stanovi«, ki jim hoče Krek pokazati pot iz njihove bede, povrniti njihovemu delu čast in pomen, ki mu gre v družabnem organizmu, jih rešiti propada, kamor jih vabi socialna demokracija... vendar pa tega naslovnika nenehno podvojuje neki drugi, »pravi« naslovnik, *vladajoči* »stanovi«, ki jim Krek ponuja krščanski socializem kot zadnjo rešitev pred nevarnostjo, da bodo pobesneli delavski stanovi v revoluciji porušili same temeljne človeškega reda. Tako, denimo, poudari, da bi široko razpredene kmetijske zadruge pomenile »neprodirljivo trdnjavo proti divjim napadom socialne revolucije« (S–555): »Go-

tovo je, da nobena druga sila ne more uspešno ustavljati socialne demokracije, kakor po stanovski organizaciji npravno utrjeni in gmotno rešeni kmetiški stan.» (ibid.)

Kakšno konkretno obliko naj zadobi novo razmerje med delavcem in delodajalcem? Predvsem gre Kreku za to, da bodi pogodba med delavcem in delodajalcem »notranja«, »organizacijska«, takšna, ki zveže več oseb za dosego skupnega smotra, tako da mora biti delodajalec »z delavci vred takorekoč ena povečana oseba« (S-82), ne zgolj »hladna« zveza kupca s prodajalcem:

»Delo se ne prodaja tako kakor drugo blago. Med kupcem in prodajalcem je samo zunanja zveza. Med delavcem in delodajalcem pa mora biti notranja, to se pravi organizacijska. Delodajalec mora z delavci vred tvoriti organizem. Pri kupni pogodbi se ozirata kupec in prodajalec vsak na svoje koristi; na kak skupni namen pri tem ne mislita. Če je delavska pogodba le kupna, potem mora biti boj med delodajalcem in delavcem brez konca; vedno bo vsak gledal le na svoje koristi. Pri organizacijski pogodbi se pa zvežeta delodajalec in delavec v skupni namen; v dosego smotra, ki ga posameznik ne zmore, stvarjata organizem.« (S-81)

Konkretna pravna oblika, s katero delavci vstopijo v tak organizem, zato ne sme biti navadna kupoprodajna pogodba, marveč »organizacijska pogodba« (S-82), s katero se delodajalec in delavci združijo v skupen proizvodni organizem. Kreku je seveda povsem jasno protirevolucionarno jedro takšne rešitve: z dolgoročno »organizacijsko pogodbo« bodo delavci organsko navezani na delodajalca, njihovo delo bo dobilo značaj organske zraslosti in stanovitnosti, kakršen je sicer lasten obrti in kmetijstvu, s čimer bo preprečeno njihovo revolucioniranje: »Obrti so stalne in kmetijstvo tudi; torej morajo tudi delavci imeti neko stalnost. Ravno to, da sedaj nimajo nobene, je največja nevarnost; to jih dela internacionalne, a s tem že tudi revolucionarne.« (S-82) – Takšna »organizacijska pogodba« pa lahko zares zaživi le, če nimamo na eni strani kopice atomiziranih posameznikov, ki se brigajo le za svoje koristi, na drugi strani in nad njimi pa neposredno državo, marveč se posamezniki vsakega stanu združijo v svojo stanovsko korporacijo. V nasprotju z liberalizmom, ki je hotel uničiti stanovsko organizacijo in po katerem naj bi »posamniki bili neposredno državljani« (S-93), Krek zahteva ureditev, kjer »posamniki niso sami po sebi člani v državi, marveč le v toliko, v kolikor pripadajo neki rodbini, nekemu narodu in nekemu stanu. Pravi državljani so bile /v krščanski dobi/ torej rodbine, narodi in stanovi. S tem, da je država varovala pravice teh svojih udov, je čuvala tudi vsakega posamnika.« (S-93) Razpustitev teh partikularnih stanovskih itn. vezi, tj. to, da je posameznik »neposredno«, mimo svoje stanovske opredeljenosti, priznan za državljana, pa je natanko osnovna poteza tako imenovane »občanske družbe«; Krekova programska zahteva: »Mi stojimo na stališču stanovskih korporacij. Prepričani smo, da je brez njih gospodarski red nemogoč in da se kratijo temeljne pravice človeške narave, če se zabranjujejo organske stanovske zveze.« – ta zahteva pravzaprav meri na ukinitve »občanske družbe«, na to, da naj njeno načelo »boja vseh proti vem« zamenja organsko sodelovanje »udov«, stanov, ki se morajo vsak odpovedati »neurejeni sebičnosti« in zahtevati ne manj, pa tudi ne več kot tisto, kar jim gre za njihovi naravi; tako pravi Krek o delavskih zahtevah po višjih mezdah: »Najprej se morajo delavci zavedati, da ima tudi mezda svoje naravne meje in če bi stopila preko teh mej, bi njim samim škodovala.« (S-419) Zakaj? Zato ker bi na eni strani spodbujala njihovo »nezmernost in razuzdanost«, na drugi strani pa bi se »duševni in gmotni kapital odtegnil podjetjem, kjer bi ne imel zadostnega dobička« (S-419).

Krek hkrati poudari samostojnost stanov, ki morajo »o svojih stvareh imeti prvo besedo: država mora priznavati njihove pravice; ne smejo torej biti samo nekaj privesek uradništva, marveč samostojni (avtonomni) organizmi« (S-93). Korporativna organizacija se »mu veže na »samoupravo« (S-423) družabnih organizmov, ki ne smejo biti enostavno podrejeni državi oziroma vključeni vanjo. Proti liberalizmu, ki je družabni organizem razkrojil v vsoto posameznikov, nad katerimi stoji država, skuša torej reafirmirati vse tiste »organske« skupnosti, ki dajejo posamezniku zakoreninjenost in stanovitnost, občutek pripadnosti: ne le gospodarske korporacije, marveč tudi rodbino in predvsem občino; eden glavnih grehov liberalizma mu je, da so liberalni nauki »občino kot korporativno zvezo izpremenili v državnoupravno skupino« (S-424). Državna uprava bo po Kreku prenehala biti »liberalna mehanična ustavna oblika« (S-423), do »organske zveze družbe z državo« (S-425) po prišlo le, če bo državna uprava vzrasla kot organski vrh notranje samoupravne razčlenjenosti same družbe na stanove, občine, rodbine, ki vežejo posameznike v partikularne skupnosti: »Rodbina, občina, nekaj tudi stari stanovi, ki so si oh-

ranili še kaj vzajemnosti, kakor npr. kmetiški stan, so taki ostanki – kamni za novo družabno stavbo.« (S-425)

Ta Krekov ideološki zastavek je na prvi pogled »regresivna« kretanja vrnitve v prdmeščanska razmerja neposrednega (»medosebnega«) gospostva in hlapčevstva, kar pa je zgolj »nujni videz«, saj /ta zastavek/ svojo »praktično učinkovitost« dolguje natančno dejstvu, da se je »ujel« s takratno tendenco prehoda samega liberalnega kapitalizma v monopolni kapitalizem: kapitalizem, ki ga Krek tako divje napada, ni kapitalizem kot tak v svoji temeljni potezi (menjavi »svobodne« delovne sile za kapital), marveč tako imenovani »manchestrski liberalizem«, kapitalizem nebrzdane »svobodne konkurence«, ki je bil prav v Krekovem času v izteku; »organizacijska pogodba«, ki jo zahteva Krek, se je kasneje realizirala v »socialnem paktu«, ki ga sklenejo sindikati in velekapital (model takšnega »pakta« je danes bržkone Japonska).¹ – Težava je torej v tem, da je monopolni kapitalizem še vedno kapitalizem, da je vrnitev k neposrednim razmerjem gospostva in hlapčevstva v njem le navidezna, da imamo dejansko še vedno opraviti z vladavino »postvarelih« razmerij; drugače povedano, poznokapitalistična vrnitev k »avtoritarnim« razmerjem gospostva in hlapčevstva je v temelju nujno »fingirana«, z Marxom rečeno: kljub navidezni vrnitvi k »prevladi naravnega odnosa« v resnici še vedno prevladuje »družbeno, zgodovinsko ustvarjeni element«. Kljub vsemu oponašanju predmeščanskega rituala Hitler v resnici ni fevdalni Vodja in njegovi podaniki v resnici niso fevdalno »spremstvo«. V terminih lacanovske psihoanalize bi torej rekli, da v fašizmu – kot ekstremni obliki »fevdalnega socializma« – vrnitev k predmeščanskemu »diskurzu gospodarja« kot temeljni obliki »družbene vezi« subjektov v resnici performativno ne »zagrabi«, da imajo subjekti do te družbene vezi zgolj razmerje »zunanjega oponašanja«. Ta nepetost med ideološkim okvirom vrnitve k »prevladi naravnega odnosa«, k razmerjem neposrednega gospostva in hlapčevstva, in med dejstvom, da je ta vrnitev zgolj »fingirana«, da gospodar v resnici ni gospodar itn., se lahko znotraj tega ideološkega okvira razreši le tako, da predpostavimo oziroma konstruiramo instanco nekega *drugega*, skritega Gospodarja, ki drži izza kulise »dejansko vse niti v rokah«, da torej – bolj tradicionalno povedano – sam tisti »presežek«, ki postavlja na laž vrnitev k neposrednim razmerjem gospostva in hlapčevstva, *znova naturaliziramo oziroma personificiramo*: kolikor gospodar v resnici ni gospodar, tedaj ne zato, ker bi dejansko vladala »postvarela« kapitaliska razmerja, marveč zato, ker drži niti v rokah neki drugi skrivni gospodar – *Jud*. Drugače povedano, Jud plačuje račun za to, da je vrnitev k medosebnim patriarhalnim razmerjem zgolj »fingirana«, da novoafirmirani »diskurz gospodarja« v postliberalnem kapitalizmu subjektov dejansko performativno ne »zagrabi«.

Kot tak antisemitizem že od vsega začetka ni bil tuj socializmu – namreč tistemu socializmu, ki ga je Marx v *Komunističnem manifestu* poimenoval »fevdalni socializem« in ki se je zadnjih sto let realiziral v različnih oblikah, od krščanskega do nacionalnega socializma. Drugače povedano, antisemitizem ni tuj vsem tistim socializmom, ki so se upirali kapitalizmu v imenu vrnitve k organski enotnosti družbe, kjer naj ima vsak sloj, vsak »ud« svojo »naravno funkcijo«. Tako nas ne sme presenetiti dejstvo, da je bil med nemškimi klasičnimi filozofi najostrejši antisemit natanko tisti, ki je bil med njimi najbolj »levi«, Fichte s svojo socialistično utopijo »zaprete trgovske države«.

Nekoliko bolj pretanjen oziroma »posredovane« so zadeve v realnem socializmu, kjer prav tako občasno izbruhne antisemitizem: »zdravniška afera« v Sovjetski zvezi v letih 1952 in 1953, Poljska zadnje desetletje. Tu ima antisemitizem kajpak nekoliko drugačno funkcijo: kolikor realni socializem v imenu prevlade »meščanskih, zgolj formalnih svoboščin« civilno družbo podredi državno-partijskemu aparatu, mu sleherni poskus ponovne osamosvojitve civilne družbe deluje kot nevarnost »kontrarevolucije«; to se je do-

¹ Pri Slovencih prevladujoči družbeni proces seveda ni bil prehod liberalnega v monopolni kapitalizem, marveč šele oblikovanje samega meščanskega razreda: v Sloveniji je torej šlo »zares« za ohranjanje predmeščanskih družbenih razmerij. Lahko bi rekli, da je Slovenija »plačevala račun« za godovinsko laž, za ideološki značaj krščanskega socializma, tj. za razkorak med ideološkim »videzom« vrnitve k predmeščanski organski zraslosti in dejanskostjo prehoda liberalnega v monopolni kapitalizem, ki ga je ta ideološki »videz« legitimiral in so-omogočal v razvitih kapitalističnih deželah: v Sloveniji ta »videz« ni bil zgolj videz, marveč je bil sama dejanskost – pač splošna usoda obrobni, »nerazvitih«, da »živijo dobesedno« tisto, kar je po svoji temeljni funkciji zgolj »ideološka maska«.

gajalo na primer na Poljskem, kjer smo imeli lani opraviti natanko s postopnim osamosvajanjem aparatov civilne družbe (neodvisni sindikati, tisk in založništvo in tako naprej). V takšni situaciji se kajpak – še posebej na Poljskem, v deželi z dolgo antisemitsko tradicijo – spet ponuja Jud kot nasprotnik, s katerim zamaskiramo nasprotje med delovnimi množicami in vladajočo birokracijo. Seveda zaradi danega – marksističnega – okvira ideoloških legitimacij antisemitizem ni mogel privzeti povsem odprte oblike; zato se je izrazil na dva dopolnjujoča se načina: prvič, bolj ali manj odprto se je lahko izrazil v raznih dogmatsko-nacionalističnih združenjih – na primer proslulo »patriotsko združenje Grünwald« –, ki so formalno nastopala kot moment samostojne civilne družbe in ne kot del državo-partijskega aparata, tako da se oblastem ni bilo treba z njimi neposredno izenačiti, hkrati pa jih je oblast na vse načine zakulisno podpirala (za glasilo Grünwalda je bilo v času največje stiske vedno dovolj papirja in tako naprej); drugič, v sam uradni tisk je antisemitizem prodril v bolj »prefinjeni« obliki »šifer«: uporabljajo se nadomesni izrazi, ki so sami na sebi vsaj na neki ravni sprejemljivi, ob katerih pa »vsi vedo, da koga v resnici gre«: tam, kjer bi moralo pisati »Judje«, piše »cionisti, kozmopoliti, demogoški, izkoreninjeni intelektualci« in podobno.

Kako pa je z antisemitizmom pri nas, v samoupravni družbi? Zaradi vrste zgodovinskih okoliščin celo v krizni situaciji ni pričakovati njegovega izbruha. Vendar pa se na neki natanko določeni točki odpira polje za njegove svojevrstne ekvivalente, za uveljavitev osnovne logike antisemitizma »z drugimi sredstvi«: tam, kjer samoupravljanje v praksi dejansko ne preseže meščanske omejenosti »civilne družbe«, marveč civilno družbo odpravi v smeri vrnitve k svojevrstnemu korporativizmu: k viziji družbe kot organske celote, kjer naj tako imenovane »višje sfere« ohranijo svojo zakoreninjenost v mistificirano pojmovani »bazi«, »neposredni proizvodnji«. Denimo tam, kjer »združeno delo« v stari, dobri maniri nastopa kot »baza«, ki naj se ji od zunaj »prilagajajo« »neproduktivne sfere«, kulturna, znanstvenoraziskovalna dejavnost in podobno – kot da ni znanstvenoraziskovalna dejavnost že moment, in to ključni moment samega združenega dela. Govoriti, naj se znanstveno-raziskovalna dejavnost »bolj prilagodi potrebam združenega dela«, pomeni že s samo formo reproducirati njuno »odtujenost« tam, kjer se v besedah zahteva njuno enotnost: kot da ni *edini* način, da se združeno delo zave svojih dejanskih dolgoročnih potreb, natanko ta, da se do njih dokoplje *skozi znanstvenoraziskovalno dejavnost!* Kateri je resnični »zastavek« tovrstnega »boja proti odtujensoti«? Razkorak med normativno odločilno vlogo »neposrednih proizvajalcev« in dejansko prevladujočo vlogo tehno-birokratskega aparata, ki se lahko kaže tudi v obliki »skrbi« za interese samih »neposrednih proizvajalcev«, ta razkorak lahko dobi poteze razrednega nasprotja. Prevladujoča tehno-birokracija pa ga skuša »premestiti«, tako da »neposrednim proizvajalcem« kot nadomestni objekt njihovega upravičenega protesta ponuja tako imenovane »neproduktivne sfere«, ki »živijo na račun delavcev«, kjer »se zgolj troši in nič ne proizvaja«, in podobno. Nadalje bi lahko antisemitska logika imela določeno vlogo v sekundarnem nasprotju med državno-partijsko birokracijo in tehno-kracijo: ker tehno-kracija praviloma nastopa z ideološko legitimacijo liberalizma, svobodnih blagovno-tržnih razmerij, bi lahko državna birokracija proti tehno-kraciji z večjim ali manjšim uspehom stavila na staro dobro desno-populistično karto »zaščite delavskega razreda« pred tako imenovanim »gnilim liberalizmom«. Besedna zveza – »gnili liberalizem« – je nasploh zanimiva: zakaj »gnili liberalizem«, zakaj ne tudi »gnila birokracija«, »gnila trda roka«? Zadeva je jasna, če upoštevamo, da je vsebina pojma »gnili liberalizem« tako imenovana »objektivna povezanost« med »tehno-liberali« in »odtujenimi intelektualci«; v tem nam ni težko prepoznati dveh sestavin meščanske »civilne družbe«, ekonomskega in ideološkega »liberalizma«, ter hkrati dveh potez, s katerima je, kot smo videli, tradicionalno konotirana podoba Juda.

Ta in še nekateri drugi primeri nam povedo, da lahko tudi samoupravna družba v določenih razmerah producira »nasprotnike« v skladu z logiko antisemitizma, in da je tudi tu treba ubrati isto pot kot pri antisemitizmu: analizirati ključno imanentno, notranje protislovje, ki se v interesu odtujenih vladajočih sil izraža v obliki zunanjega, izkoreninjenega nasprotnika. In v tej smeri je tudi iskati odgovor na vprašanje, »kje krekovstvo še danes

živi»: v tistem pojmovanju (in hkrati praksi) samoupravljanja, ki »civilno družbo« ukine tako, da – kot bi rekel Krek – posameznik ni »neposredno« državljan, marveč je to le kot član posebnih stanov, korporacij itn., oziroma – kot bi rekli danes – da posameznik svojih samoupravnih interesov ne more uveljaviti neposredno, marveč le kot vključen v svojo posebno »bazo«, prek posebnih interesnih skupnosti, ki »posredujejo« med njim in družbo; živi torej v patološkem strahu pred tako imenovanimi »prostimi strelci«, pred interesi, ki bi se izrazili zunaj organizirane mreže samoupravnih skupnosti, pred interesi, ki bi se – še huje – začeli povezovati »horizontalno« mimo teh posebnih mrež... »krekovski« je ta osnovni postulat oziroma kar »refleks«, da ni individuuum zunaj te mreže posebnih skupnosti nič, da tisti, ki so v resnici člani kakšne širše skupnosti, denimo SZDL, niso posamezniki, marveč splet posebnih organizacij in društev, »kolektivnih« članov SZDL. In ko pri nas danes pogosto slišimo očitek, da tisti, ki z »liberalističnih« pozicij kritizirajo samoupravni sistem, zahtevajo dialog z državno oblastjo mimo razvejane mreže delegatskih razmerij in tako pravzaprav »objektivno« podpirajo etatizem, nam tudi v tem ni težko prepoznati krekovskega »refleksa«, ki jemlje »liberalizem« in »etatizem« kot nekaj strogo sovisnega: že pri Kreku pomeni »liberalizem«, da si z razkrojem organskih partikularnih skupnosti neposredno stojita nasproti posameznik in država, tj. že po Kreku implicira liberalistični »egoizem« kot svoje dopolnilo »tiransko«, družbi nadrejeno državo, takšno državo, ki ne izraža kot vrh iz organskih skupnosti same družbe.

Pravkar povedanega seveda ni dojeti kot nekakšno neposredno kontinuiteto; če naj se izognemo ravni vnanje analogije, iskanju površinskih podobnosti, je treba nasprotno specificirati konkretne pogoje, v katerih ideološki elementi »krekovstva« še naprej vztrajajo ne zaradi nekakšne samodejne »retence«, marveč zato, ker v novi konstelaciji zadobijo novo funkcijo. Metodološko izhodišče mora torej biti, da družbeni »pomen« ideoloških elementov ni vnaprej določen s samo naravo teh elementov, marveč lahko isti elementi v novih zgodovinskih konstelacijah zadobijo novo »vrednost«. Kateri so torej bili pogoji, ki so »reaktualizirali« nekatere elemente krekovstva? Naša hipoteza bi bila, da je te pogoje iskati v specifičnosti procesa, s katerim se je naša družba distancirala od »etatizma« oziroma »državno-partijskega monopola«, značilnega za klasično obliko »realnega socializma«. Temeljnega pomena za »aktualnost krekovstva« je, da se tako imenovana »bitka za smoupravljanje« ne bije zunaj, med »samoupravnimi silami« in njihovimi »zunanji« nasprotniki, marveč da je *notranja* samemu samoupravljanju: dejanska »protisamoupravna« tendenca in sila je takšno pojmovanje (in praksa) samoupravljanja, ki ga zvede na splet izražanja zmerom partikularnih interesov v okviru »depolitiziranih« samoupravnih skupnosti; na ta način se vzbuja vtis, da je kar najširše število ljudi nenehno »aktivnih«, da v skrajno prepleteni mreži samoupravnih skupnosti in delegatskih razmerij nenehno »odločajo« o vsem mogočem, izražajo in usklajujejo svoje interese, vtis, ki pa ga hkrati nenehno podvojuje »globlji« vtis, da se odloča »o vsem mogočem, le o tistem ne, za kar v resnici gre«. Drugače povedano, vse to nenehno »dogovarjanje« in »odločanje« ostaja na partikularni in depolitizirani ravni, splošni okvir in usmeritev sta mu nekako vnaprej določena s strani tistega, čemur v vladajoči (in deloma zavajajoči) terminologiji pravimo »državno-partijski monopol«.

Tu je kajpada na delu specifično razmerje »bistva« in »pojavnosti«, ki ga je treba dojeti v strogem dialektičnem smislu: nikakor ne gre, celo v tej »krekovski« različici samoupravljanja ne, za to, da bi bilo vse delegatsko »dogovarjanje« le »videz«, ki bi skrival isto staro »realsocialistično« bistvo, marveč ta »pojavnost« raven opredeli samo bistvo: sam tako imenovani »odtujeni center moči« deluje kvalitativno drugače kot v »realnem socializmu«, tj., deluje kot nadzirajoča, usmerjajoča itn. instanca samega delegatskega »dogovarjanja«, ne pa neposredno kot »vladajoča sila«.

»Korporativna«, »krekovska« varianta, ki samoupravljanje zvede na mrežo dopolitiziranih skupnosti, prek katerih posamezniki uveljavljajo svoje partikularne interese, je torej v tej perspektivi specifični način, kako si vladajoča državno-partijska birokracija ob vsem bogatstvu samoupravnih razmerij, ob ogromnem številu subjektov, vključenih v procese »odločanja«, ohrani svoj temeljni monopol, monopolizira zase dejansko »univerzalno-politično« razsežnost, ki določa okvir in usmeritev temu spletu partikularnega »odločanja«: saj ostaja tista, ki ob vsem bogastvu partikularnih interesov še vedno uteleša obči interes, ki ob vsem bogastvu raznoterega dogovarjanja in odločanja še vedno op-

redeluje sam okvir in temeljno usmerjenost tega dogovarjanja in odločanja.

»Krekovstvo« pa paradokсно ni aktualno le kot neka določena težnja v samem obstoječem samoupravnem sistemu, marveč lahko upravičeno predpostavimo, da bi igralo tudi vlogo temeljne ideološke platforme politične opozicije v morebitni zaostreni družbenopolitični situaciji: temeljnega »tona« tej platformi bržkone ne bi dajala tradicionalna liberalno-meščanska ideologija, marveč bi ta platforma reaktivirala pomembne elemente krščansko-socialne tradicije («nacionalna socialna solidarnost» med »sloji«, nacionalistično poudarjena zakoreninjenost »zdrave« inteligence v kmečko-narodni bazi, itn.).

Zdi se, da smo s tem prišli do nekega brezizhodnega vel: kakorkoli se obrnemo, smo v »krekovstvu«. Toda ta brezizhodnost je le učinek dejstva, da »krekovstvo« deluje kot skupna podlaga nakazanega vel; tisto, kar bi veljalo razgraditi, je sama ta podlaga. Edini ustrezeni odgovor tako imenovanemu »liberalizmu« torej ni še večja »budnost« pred »prostimi strelci« oziroma – kar je liberalnejša stran istega – še »širši«, še »odpretejši« poskus, zajeti vse »interese« z depolitizirano partikularno formo izražanja, marveč »razkrečanje« samoupravljanja.

Užitek te dvoumne spakedranke se zdi primeren, da z njim sklenemo.

KRATKI KURZ IZ ZGODOVINE LACANOVSTVA*

Naloga, ki sem si jo tukaj zastavil, je v tem, da bi v čim preglednejši obliki podal zgodovino lacanovskega gibanja v Franciji, zlasti njegovih organizacijskih oblik, njegovih burnih notranjih prelomov in teoretskih zastavkov, ki so tičali za temi prelomi: skratka, da bi podal kratki kurz zgodovine VKP(b) (I). Tov. Žižek se je v svojem zadnjem predavanju omejil le na tisti del Zgodovine VKP(b), ki nosi naslov »O dialektičnem in historičnem materializmu«, torej na konceptualno razdelavo nekaterih temeljnih postavk lacanovske misli, preostala pa je glavnina Zgodovine VKP(b), pregled in historiat organizacijskih form, vprašanja »programa in statuta« in pa seveda temeljno vprašanje, ki šele povezuje, drži skupaj vsa ostala: namreč kdo so v teh drugačnih pogojih »trockistični, buharinski itd. izmečki«, sovražniki ljudstva, ki jih je treba pometati iz Partije, da bi se ta lahko sklenila v Celoto? In tu naletimo na prvi paradoks: medtem ko se je boljševiske Partije krepila tako, da se je čistila, da je neprestano iz sebe izločala vseh vrst izmečke, izrodke, razredne sovražnike, imperialistične agente itd., razkrinkavala mračne zarote reakcionarnih sil, pa se je v zgodovini lacanovskega gibanja, nasprotno, vselej Lacan sam znašel v poziciji izmečka, nekoga, ki se ga je treba znebiti, ga izločiti, mu onemogočiti poučevanje, da bi se lahko srečno sklenila v sebi »normalna« psihoanalitska organizacija, ki jo je s svojo prisotnostjo kalil Lacan kot tujek, kot presežek. Ta zgodovina je tako vseskozi zgodovina razcepov, razkolov, prelomov, celo ekskomunikacij, katerih zastavek je bil Lacan – poteza, na katero naletimo že na prvih straneh Seminarja XI., edinega knjižnega prevoda v slovenščino. V prvem poglavju, ki nosi naslov Izobčenje, lahko preberemo:

»... – da je namreč moje poučevanje ... cenzuriral organ, imenovan *izvršni komite* mednarodne organizacije, ki se imenuje *International Psychoanalytic Association*; ta cenzura nikakor ni običajna, saj ne gre za nič manj kakor za prepoved tega poučevanja – ki ga je imeti za *ničnega* v vsem, kar lahko iz njega izvira v zvezi s habilitacijo psihoanalitika, – in gre tudi za to, da je ta prepoved pogoj za mednarodno afilijacijo psihoanalitičnega združenja, ki mu pripadam.

Tudi to še ne zadošča. Izrecno je poudarjeno, da bodo to afilijacijo sprejeli samo, če bodo dana zagotovila, da moje poučevanje s pomočjo tega združenja *nikoli več* ne bo moglo rabiti za formiranje analitikov.« (str. 10).

Skratka izobčenje brez možnosti vrnitve, kakršno pozna samo še židovska verska skupnost: žrtev takega izobčenja je bil leta 1656 Spinoza, ki ga je najprej zadel *kherem*, veliko izobčenje, »potem pa, čez nekaj časa, *chammata*, ki k prejšnjemu izobčenju dodaja še določilo, da vrnitve ni.« (ibid.).

Tako v samem Lacanovem tekstu ob vsakem koraku trčimo na to zgodovino organizacijskih form, ki je njegovim tekstom tako zelo notranja, da se jih od nje skorajda ne da odločiti in da ostajajo brez nje zelo težko razumljivi. To ne velja le za vrsto gosto posejanih faktičnih namigov, temveč tudi za izpeljave, ki so na prvi pogled močno odmaknjene od faktičnega razvoja psihoanalitskih organizacij. Če Lacan, denimo, zapiše, da je vsaka analiza didaktična, je to sicer zelo enostavna in jasna trditev, nikakor pa ni jasno, kaj je njen zastavek, kam je naperjena, v kakšnem horizontu jo je treba razumeti. Nepoznavanje tega »horizonta« je tako morda največja, a tudi najlažje odpravljava težava, na katero naleti bralec v spoprijemu z Lacanovimi teksti. Neločljivost obeh nivojev ne pomeni le, da so organizacijska vprašanja vselej, poleg vsega ostalega, tudi teoretska, temveč prej obratno, da so teoretska vprašanja vselej tudi organizacijska.

Moja pričujoča naloga – podajanje organizacijske zgodovine – je tako na prvi pogled videti veliko lažja od one druge – podajanja in razvijanja konceptualne strukture – saj se

* Razširjeni tekst predavanja z dne 15. 4. 1983 na Šoli Sigmunda Freuda v Ljubljani.

lahko drži trdne kronologije, nedvoumnih podatkov in dokumentov. Ta enostavnost pa je varljiva, ker je tukaj sama teorija prisotna na nek posreden in nepričakovan način in ker se bo treba podati na doslej pri nas zelo malo znano in malo omenjano področje. Receptcija Lacana na Slovenskem se je osredotočila le na nekatere vidike, na nekatere teoretske nastavke, ki se jih je dalo s pridom uporabiti za materialistični poseg na posamezna področja: v ospredje je bila postavljena izdelava nove teorije ideologij, teorije kulture in znanosti, analize so zadevale predvsem navezavo psihoanalize na heglovsko dialektiko in historični materializem, razčlenitev stalinizma in fašizma, posamezna literarna dela in pojave, posamezne slovenske ideologeme, vprašanja navezave na lingvistično in logično problematiko itd. Lacan, kakršen je bil v Franciji postavljen v središče ostrih kontroverz, se od te »slovenske podobe« močno razlikuje in povprečen francoski lacanovec, ki bi po naključju bral tekste v Problemih, bi se med njimi sprva le s težavo znašel. Na privrženca Lacanove misli v Sloveniji že celo desetletje letijo očitki, češ da slepo sledijo zahodnim vplivom, se podreajo modnim muham, namesto da bi uporabljali lastno pamet. Take očitke lahko izrekajo le ljudje, ki o Lacanu ne vedo mnogo – prav nasprotno je res, da je v receptiji Lacana še vse preveč prevladoval ustvarjalni duh, premalo pa je bilo ravno »sledenja zahodnim idejam«. Tukaj bi rad zagovarjal tezo, da je sicer dosedANJI razvoj prinesel zelo bogate rezultate in mnoga nova spoznanja, vendar se imamo še veliko naučiti od »francoskega Lacana« in od »uvoza« njegovih idej.

Ključna razlika med »slovensko« in »francosko« podobo Lacana je v prisotnosti imanentno analitične problematike – do razkolov v psihoanalitičnem gibanju je prišlo izključno zaradi vprašanj, ki zadevajo organizacijsko plat samega analitičnega postopka, ne pa morda zaradi razlik v splošnih tezah, doktrini itd. Seveda je bil zastavek, za katerega je šlo, vselej temeljno pojmovanje psihoanalize kot celote, njenega mesta in dometa, vendar je bil sprožilec vseh razcepov in prelomov prav v notranji organiziranosti psihoanalitskega podvzetja. Tako v vsem, kar sledi, ne bo šlo za to, kaj psihoanaliza trdi o tem in onem, kaj lahko doprinese posameznim znanostim in družbenim gibanjem, temveč za nekako samorefleksivno vprašanje, v kakšni organizacijski obliki lahko eksistira psihoanaliza, še točneje, kako se psihoanaliza lahko prenaša, kako se da psihoanalize naučiti in kdo lahko velja za usposobljenega psihoanalitika. Ključno vprašanje vseh organizacijskih pretresov je namreč bilo: kdo je kvalificiran, in po kakšnem postopku, vzgajati nove psihoanalitike?

Vsa težava izvira iz tega, da psihoanaliza ni neka nova filozofija, nov pogled na svet, nova teorija o najsplošnejši strukturi človeka, misli na sveta, svetovni nazor proti drugim svetovnim nazorom, temveč da je možna le kot neka posebna praksa, kot teorizacija neke posebne prakse, ki je rojstno mesto in oporišče vsega ostalega. Lacan je skozi celotno svoje delo vztrajno poudarjal to neprienačljivost psihoanalize z neko novo občo teorijo – vzemimo le kategorično izjavo iz enega izmed njegovih poslednjih seminarjev (z dne 18. 3. 1980):

»*Je m'insurge, si je puis dire, contre la philosophie. Ce qui est sûre, c'est que c'est une chose finie.*« (Dvigam se, če lahko tako rečem, proti filozofiji. Gotovo je, da je to zadeva, ki je končana.) (Ornicar? 20–1/1980, str. 17).

Vsa ta vprašanja pa neposredno zadevajo tudi nas, ki smo tukaj zbrani v Šoli Sig-munda Freuda, saj nismo tukaj zato, da bi razširjali neko novo filozofijo, boljšo od poprejšnjih, temveč prej zato, da bi iz filozofije izstopili, kar pa seveda nikakor ni enostavno. Vse to se neposredno prevaja v povsem odprto vprašanje naše lastne organiziranosti, ki bi nikakor ne smela podvajati in imitirati univerzitetne strukture.

Na vprašanje, kako se psihoanalitsko vedenje lahko prenaša in kdo lahko avtorizira psihoanalitika, nam je Freud zapustil dva odgovora. Za oba se je izkazalo, da vprašanja nikakor ne rešujeta, temveč prej otežkočata, če že ne onemogočata njegovo reševanje, in oba sta žalostno propadla – prvi še za Freudovega življenja, drugi pa je propadel prav skozi svoj neznanski uspeh.

Da bi si lahko ogledali Freudovo prvo rešitev, se moramo povrniti v leto 1913. Psihoanaliza je imela tedaj za seboj desetletje in pol strmega razvoja in kljub ostrim odporom naglega širjenja kot veda v prvem razcvetu in zagonu, ki pa je prestala že svojo prvo

resno notranjo travmo: razcep z Jungom, Freudovim spočetka najobetavnejšim in najboljšim učencem. Freuda, tedaj 57-letnega, je močno zaskrbelo, kakšna bo usoda njegovega nauka po njegovi smrti, zato se je otročje razveselil zamisli svojega učenca Ernesta Jonesa o ustanovitvi tajnega komiteja:

»Mojo domišljijo je takoj prevzela tvoja ideja o skrivnem svetu, sestavljenem iz najboljših in najzanesljivejših izmed mojih učencev, ki naj bi poskrbeli za nadaljnji razvoj psihoanalize in branili njeno stvar pred osebami in nezgodami, ko mene več ne bo. Vem, da je v tej zamisli tudi otroški in morda romantični element, toda morda se ga da prilagoditi tako, da bo ustrezal realnim zahtevam. Da! bom prosto pot svoji domišljiji, vlogo cenzorja pa prepustil vam.

Lahko rečem, da bi mi bila življenje in smrt lažja, če bi vedel, da obstoji takšna zveza, ki bdi nad tem, kar sem ustvaril.« (Freudovo pismo Jonesu, cit. po *The Life and Work of Sigmund Freud*, Penguin, str. 415–6)

Takšen skrivni svet, ki naj bi bdel nad naukom in poskrbel za prenašanje psihoanalitske modrosti bodočim rodovom, je bil leta 1913 dejansko ustanovljen. Sestavljalo ga je pet najboljših in najzanesljivejših učencev: Karl Abraham, Sandor Ferenczi, Ernest Jones, Otto Rank in Hanns Sachs. Vsakemu izmed teh izbrancev je Freud ob ustanovitvi komiteja podaril zlat prstan z grško gravuro – sam je celo življenje nosil prstan z gravuro Jupitra. Kasneje, leta 1919, se je komiteju kot šesti član pridružil še Max Eitington, s prstani pa je Freud v dvajsetih letih postal nekoliko bolj radodaren – najprej ga je leta 1920 podaril svoji hčerki Anni, nato pa še, denimo, Lou Andreas-Salomé in pa princesi Marie Bonaparte, o kateri bo tukaj še precej govora.

Takšen je bil torej prvi odgovor na vprašanje, kako je mogoče prenašati psihoanalizo: skrivni komite, tajna organizacija, sestavljena iz izbrancev, najzvestejših in najzanesljivejših, ki prejmejo od velikega Vodje in Učitelja prstane kot zalog svoje odlikovane pripadnosti stvari, konspirativni svet hraniteljev skrivnosti, posvečenih v najgloblje modrosti in tančine neuka, ki ga morajo skrbno varovati pred tujerodnimi navlakami in ščititi njegovo izvirno čistost.

Skrivni komite, ki ga je ustanovil Freud, je vsaj spočetka ravnal povsem v skladu s svojim poslanstvom: njegovi člani, raztreseni po Evropi, so bili v nepretrganih in obsežnih pismenih stikih tako med seboj kot s svojim učiteljem, po različnih koncih Evrope so se pogosto sestajali, bodisi v manjših skupinah ali vsi skupaj, izmenjevali so si cirkularna pisma itd. in tako sproti razreševali vse probleme, ki bi se utegnili pojaviti, pretresali posamezne finese nauka in se nasploh vedli, kakor pristoji članom tajne sekte posvečenecv.

Vendar je zamisel, kot že rečeno, žalostno propadla – pa ne le zaradi tega, ker je Freud preživel večino članov komiteja, ki bi ga moral naslediti, ostali pa so se razkropili po svetu (z izjemo avtorja zamisli Ernesta Jonesa, ki mu je stal ob strani do konca, in še dlje). Komite je de facto razpadel že po kakšnih desetih letih svojega delovanja, z objavo Rankove knjige o travmi rojstva, ki je vzbudila splošno negotovost drugih članov. Vdor tujerodnih naplavin v sicer čisti nauk je tedaj začel pretiti ne več od zunanjih sovražnikov, temveč od znotraj, od samih posvečencev, in nenadoma se je, tako kot v Lessingovem Modrem Nathanu, z vso ostrino postavilo vprašanje, kateri prstan je pravi: glede prstanov, ki podeljujejo čudodelno moč in postavljajo nosilca v direktni stik z resnico, se je prebudil sum, da so lahko tudi ponarejeni. Vsa diplomacija učitelja ni zadostovala za to, da bi se stvari spet povrnila v prejšnji red in da bi se obnovila neprelomljena skupnost v drugovanju z resnico. Prstani, ki podeljujejo modrost, so izgubili svojo moč. In tudi Lessingov recept, naj namreč nosilec pravega prstana dokaže njegovo moč z dejanji, se ob še vedno živem očetu ni mogel obnesti.

Druga pot, po kateri je Freud hotel zagotoviti preživetje svojega nauka, je bila ustanovitev organizacije po zgledu vsake druge stroke. Že na drugem psihoanalitskem kongresu v Nürnbergu se je pokazala potreba po ustanovitvi mednarodnega psihoanalitskega združenja, ki je bilo tedaj ustanovljeno na predlog Sandorja Ferenczija, da bi tako zagotovili obstoj in širjenje psihoanalize: »... kot vsi novatorji in pionirji,« je takrat rekel Ferenczi, »moramo ne samo delati, ampak se tudi bojevati za našo stvar.« Prvi predsednik Mednarodne psihoanalitične asociacije je postal Carl Gustav Jung, tedaj dekan zü-

riške univerze, predsednik dunajske skupine pa je bil Freud. To združenje (IPA), ki bo imelo letos svoj 33. kongres, šteje sedaj več tisoč članov v 36 državah. Po vsem sodeč je torej doživelo sijajen razmah, ki bi ga utemeljitelj psihoanalize bil lahko le vesel. Vendar je prav ta uspeh radikalneje kot kar koli drugega onemogočil, da bi se lahko zastavilo in reševalo vprašanje po tem, kako se psihoanaliza lahko prenaša in kdo lahko avtorizira analitika. Nekoliko grobo rečeno: organizacija je s svojo masivnostjo začela dajati jamstvo, da je neki analitik res analitik, s tem pa se je kratko malo postavila na mesto velikega Drugega, uzurpirala si je pravico subjekta-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve, nastanila se je torej natanko na mestu, za katerega je prav psihoanaliza pokazala, da ne more biti pôrok resnice – in prav spoznanje o luknjičavosti tega mesta je glavno vodilo psihoanalitskega postopka. Tako se je ta mednarodna organizacija postavila v položaj, od koder je že tako rekoč strukturno nemogoče zapopasti in vzdrževati specifičnost in subverzivno razsežnost psihoanalitskega odkritja. Zato Lacan nekeje pripominja:

»Sicer pa puščamo odprto, kaj je Freuda gnalo v to nenavadno *joke /šalo/*, ki jo udejanja tvorba obstoječih psihoanalitskih združenj, saj ni mogoče reči, da bi jih bil hotel imeti drugačna.« (Propozicija z dne 9. oktobra 1967).

Že bežnemu pogledu je očitno, da je celotna zgodovina psihoanalize zgodovina razcepov in shizm – to nikakor ne velja le za Francijo. Nad tem se, recimo, čudi neki socialog, avtor preglednega članka o francoskih psihoanalitskih združenjih:

»... značilnost mednarodnega in nacionalnega psihoanalitskega gibanja je njegova rast preko razcepov, medtem ko se druge industrijske, trgovske in znanstvene organizacije naravno razvijajo preko filijalizacije na državni in mednarodni ravni.« (B. Stora v reviji *Pouvoirs* 11/1979, str. 123)

Čemu torej psihoanaliza ni mogla nikoli ubrati enostavne naravne poti piramidnega združevanja od lokalne do mednarodne ravni? Zdi se, kot da bi v sebi skrivala nenavaden naboj, ki jo neprestano sili k novim in novim razcepom – naboj, po katerem je v sodobnih časih primerljiva edino še z marksizmom, za katerega je prav tako videti, da se še zlepa ne bo zaustavilo množenje organizacij, ki vsaka zase trdi, da je legitimna nadaljevalka nauka utemeljiteljev. Poteza, ki tako marksizem kot psihoanalizo, ki sicer oba zase zahtevata določen specifičen tip znanstvenosti, zoperstavlja normalnemu in običajnemu razvoju vseh drugih znanosti.

To potezo je takoj na lastni koži občutila komaj nastala Mednarodna psihoanalitska asociacija (v nadaljnjem IPA), od katere se je že kakšno leto po njenem nastanku odcepil njen prvi predsednik, C. G. Jung. Jung je kmalu zatem ustanovil svojo lastno organizacijo, ki naj bi varovala in širila njegove ideje, a zdi se, da je s trenutkom, ko je stopil iz psihoanalize, stopil tudi iz njenih burnih pretresov in razcepov: njegova organizacija vse do danes živi svoje mirno in idilično življenje tako kot vsa druga zdrava in normalna cehovska združenja.

IPA, ki je bila ustanovljena predvsem v podporo lokalnim organizacijam, je po razcepu z Jungom in po pretresih, ki jih je prinesla vojna, spet uspešno služila svojemu namenu. Psihoanaliza se je širila, doživljala je neznansko ekspanzijo v Ameriki, organizacije so rasle, le v Franciji ni bilo nobene. V svojem spisu o zgodovini psihoanalitskega gibanja pa je Freud zapisal, da se bo »končna odločilna bitka« za psihoanalizo bila prav »tam, kjer se je pokazal največji odpor« proti njej. Petdeset let kasneje lahko njegovi prerokbi samo pritrdimo.

V Franciji se je širjenje psihoanalize sprva omejilo le na določene umetniške, predvsem surrealistične kroge. Ti so v njej videli potrdilo nebrzdane fantazije onstran okovov družbenih konvencij, imeli so jo za metodo odkrivanja in razgaljanja primitivnega in izvirnega ter za svoj program postavili nič manj kot upesniti in naslikati nezavedno. Nekateri avtorji so že povsem razvili kasneje tako proslavljene antipsihiatrične teme zoperstavljanja paranoje in norosti kot izvirnega doživljanja sodobnemu svetu, ki je v svoji normalnosti to avtentičnost utopil – Artaud je tako nekaj desetletij kasneje brez težav postal klasič antipsihiatrije. Freud je bil do te recepcije od vsega začetka skeptičen. Kaj si je o njej mislil, je dovolj očitno iz anekdote, ko je v pogovoru z Dalijem konec dvajsetih let temu

odvrnil: »V vaši umetnosti me veliko bolj zanima njena zavestna kot njena nezavedna plat.«

Nezadovoljen s tem, da psihoanaliza v francoskih medicinskih krogih ni dobila nika-ke opore, je Freud leta 1921 poslal v Pariz svojo poslanko gospo Sokolnicko, sicer po-lyjsko emigrantko. Tej je uspelo osnovati svoj krog med psihiatri in leta 1923 je dr. René Laforgue opravjal prve psihoanalitske kure kot gost pri tedaj slovitem psihiatru Henriju Claudeu v bolnišnici Sainte-Anne. Prva poročila so vzbujala moralno zgražanje in ogor-čenost. Sam dr. Claude je skušal upravičiti Laforgueovo prisotnost s tem, da vodi zanj nekakšna statistiko, o psihoanalizi pa je, tako kot večina francoskih psihiatrov, menil, da je »šokantna za delikatnost intimnih občutkov« in »nasprotna francoski mentaliteti«.

Do leta 1926 je peščica pristašev vendarle toliko narasla, da je bila možna ustano-vitev *Société psychanalytique de Paris*, Pariškega psihoanalitskega združenja (v nadalj-njem SPP), ki je štel 11 ustanovnih članov. Med njimi je bila najbolj slikovita pojava gr-ška in danska princesa Marie Bonaparte, že omenjena posestnica Freudovega prstana, pa dr. Laforgue (ki je bil kasneje analitik Francoise Dolto), dr. Hesnard, kasnejši preva-jalec Freuda v francoščino, kasneje najpomembnejša osebnost pa je bil gotovo Rudolf Loewenstein, v 30-tih letih Lacanov analitik, po vojni, po emigraciji v ZDA pa eno najvaž-nejših imen v »uradni« psihoanalizi.

V SPP je bila že od vsega začetka prisotna težnja, da bi psihoanalizo razvedenili in jo tako naredili sprejemljivejšo, njene razburljive novotarije pa uvažali nadvse previdno. Tako, denimo, ob ustanovitvi revije združenja, *La revue française de psychanalyse*, Lafor-gue sprva ni hotel dati Freudovega imena na ovitek in ga nasploh ni maral preveč ome-njati, da bi ne prišli na slab glas. Freudovo ime se je na ovitku pojavilo šele na Freudovo lastno zahtevo.

Tako se je v nekoliko komičnih okoliščinah začela pot psihoanalize v Franciji in nihče si ni mogel misliti, da bo to skorajda amatersko združenje enajstih ljudi v dobre pol sto-letja doživelo štiri razcepe in se razvilo v eno pglavitnih intelektualnih sil v Franciji, po-stalo tako rekoč del vsakdanje kulture in obvezni del splošne izobrazbe. Tudi prvo ob-dobje SPP nikakor ni kazalo znakov obetavne prihodnosti. Do druge svetovne vojne je združenje obsegalo vsega 24 članov, v praksi je vladal vsesplošni eklekticizem in tole-ranca do najrazličnejših pristopov in tehnik, v teoriji pa dokajšnja neobveznost. Analize so trajale kvečjemu po nekaj tednov, le izjemoma dlje. V tako združbo se je leta 1934 vključil Jacques Lacan.

Jacques Lacan (roj. 13. 4. 1901 v Parizu v družini iz visoke buržoazije) je opravil svoj študij psihiatrije zlasti pri Clérambaultu, ki ga je kasneje priznal za svojega edinega učitelja. Leta 1932 je zagovarjal doktorat iz psihiatrije z naslovom *De la psychose paranoïa-que dans ses rapports avec la personnalité* /O paranoični psihozi v njenih odnosih z oseb-nostjo/, ki je še istega leta izšel tudi v knjižni obliki (ponatis v žepni izdaji je izšel leta 1975 pri založbi Seuil). V 30-tih letih je objavil še nekaj krajših čisto psihiatrično-tehnič-nih spisov, nekaj pa je objavljial tudi po surrealističnih glasilih (celo nekaj pesmi, denimo *Hiatus Irrationalis* iz leta 1933). Leta 1934 je opravil svojo osebno analizo pri Loe-wensteinu in tako vstopil v SPP. Dve leti kasneje, leta 1936, je sodeloval na XIV. kon-gresu IPA v Marienbadu s prispevkom o »zrcalnem štadiju« – prispevek je izšel v zbor-niku kongresa kot »The Looking-Glass Phase«. Takrat že zelo stari Freud je bil prisoten na kongresu, vendar ni prišel poslušat Lacanovega referata – srečanje je bilo, tako kot se v psihoanalizi spodobi, spodletelo.

Lacanov prvi nastop v psihoanalitski areni je zelo pomemben zaradi tega, ker se je že tedaj postavil po robu naraščajočemu in čedalje bolj prevladujočemu toku t. i. ego-psi-hologije. To je smer, v katero se je nagnila že Anna Freud, svoj največji vzpon pa bo do-segla v delih Heinza Hartmanna, Krisa in Loewensteina v petdesetih letih. Jaz se je v tem pojmovanju iznenada prelevil v instanco, na katero naj se opre psihoanalitik zoper raz-diralno dejavnost Onega ali Nadjaza – Jaz naj integrira dele, ki so na tej ali na oni strani začeli štrleti ven iz skladne celote, zdrava sila, ki naj odpravi anomalije in disfunkcije. La-can temu že od prvih začetkov svojega dela zoperstavlja postavko o imaginarnem izvoru in značaju instance jaza. Enotnost jaza, po teoriji o zrcalnem štadiju, ni nekaj notranjega, doživetega v globinah jaza, temveč prihaja od zunaj, iz zrcalne podobe, tako da Jaz ni na-posled nič drugega kot brkljarja imaginarnih identifikacij, ki stopajo na mesto te prve

imaginarne relacije. V tej zrcalni relaciji, ki vpostavlja instanco Jaza, pa je iskati tudi kal paranoje – prav daleč od tega, da bi se lahko nanjo opirli kot na čvrsti, zdravi del, ki naj skladno zaobjame druge, je sama vir temeljnih disfunkcij. Četudi ta prva Lacanova teorija Jaza še zdaleč ni zadovoljujoča, pa je vendar zelo pomembna kot odločen korak proti strememu padcu v ideologizacijo, ki jo je (med drugim) prineslo geslo o avtonomiji Jaza. Svoj prvi prispevek je Lacan kasneje razdelal in ga v novi verziji predstavil na XVI. psihoanalitskem kongresu v Zürichu leta 1949 pod naslovom *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du «je»* /Zrcalni štadij kot tvorec funkcije »jaza«, cf. *Ecrits*, str. 93–100/.

Iz predvojnih let je potrebno omeniti še Lacanovo znano drugovanje s surrealisti, ki so mu ga kasneje večkrat oponašali, prijateljevanje s kasneje tako znanimi ljudmi kot so Bataille, Barrault, Malraux itd. Posebej pomembna pa je Lacanova udeležba na slovitih predavanjih o Heglovi Fenomenologiji duha, ki jih je imel v letih 1933–1939 na *Ecole pratique des Hautes Etudes* ruski emigrant Alexandre Kojève (predavanja so sicer dostopna v hrvaškem prevodu). Kojève je na nekoliko alkimističen način povezal tedaj prodirajočo Heideggrovo eksistencialno misel (*Sein und Zeit* je izšel le nekaj let poprej) z zelo svojevrstno razumljenim marksizmom in oboje uporabil ob Heglu, vendar so imela njegova predavanja v Franciji, ki dotlej Hegla skorajda ni poznala, precej šokanten in v mnogih pogledih zelo inspirativen učinek. Na njegovih predavanjih se je zbirala skorajda vsa tedaj še malo znana mlada intelektualna generacija, ki bo oblikovala francosko kulturo vse do danes: poleg Lacana še imena kot Jean-Paul Sartre, Jean Hyppolite, Jean Wahl, Georges Bataille, Raymond Queneau, Maurice Merleau-Ponty itd. Lacanovega dela se je odtlej vseskozi držal določen heglovski pečat, že na prvi pogled razviden, denimo, iz imenskega registra njegovih Spisov, kjer je Hegel (poleg Freuda seveda) daleč najpogostejša referenca. Seveda pa so te reference zavajajoče, saj je Lacanov postopek najbolj heglovski prav tam, kjer o Heglu ni govora.

Po vojni, leta 1945, se je SPP ponovno znašla na svojem minimumu enajstih članov – nekaj jih je umrlo, nekateri pa so med vojno emigrirali (npr. Loewenstein v ZDA). Do začetka petdesetih let, ko se pravzaprav naša zgodba šele začne, je pod predsedstvom Sache Nachta doživela ponoven razmah, zanimanje za psihoanalizo pa se je krepko povečalo. Tako se je že leta 1949 pojavila ideja o ustanovitvi posebnega Inštituta za psihoanalizo in po nekajletnem zbiranju sredstev (glavnino je pristavila pač princesa Bonaparte) je junija 1952 Inštitut začel s poskusnim delom. Prav zapetljaji okoli ustanovitve Inštituta pa so z vso ostrino postavili vprašanje o formiranju psihoanalitikov o postopku prenašanja psihoanalitskega vedenja, in naposled privedli do prvega razcepa.

Lacan sem je v tem času postal že eden najbolj uglednih članov SPP, splošno priznana veličina, in njegova teorija o zrcalnem štadiju je začela veljati celo za nekakšno distinktivno potezo francoske psihoanalize, njen paradni primer – bržčas zato, ker niso dojeli njenih implikacij. Kot z vseh strani priznani in uveljavljeni analitik je bil Lacan tudi glavni tvorec leta 1949 nastalega statuta SPP. Prav ta statut pa si je vredno nekoliko pobližje ogledati, preden preidemo k sami zgodovini razcepov – pa ne zato, ker je spod Lacanovega peresa, temveč prav nasprotno zaradi tega, ker uteleša vse tisto, proti čemur se je Lacan kasneje boril, ker ga torej lahko vzamemo skorajda za klasičen primer običajnega statuta, kakršen je še danes v navadi pri večini psihoanalitskih organizacij in nas kot tak najboljše vpeljuje v običajno pojmovanje avtorizacije psihoanalitikov.

Začetek prvega člena, ki govori prav o formiranju psihoanalitikov, se glasi takole:

»1. Poznavanje in izvajanje psihoanalize zahtevata izkustvo njene lastne tvarine, namreč odporov in transferja, izkustvo, ki se ga da v prvi vrsti dobiti le v poziciji psihoanaliziranca (psychanalysé).

Zato je t. i. didaktična analiza vhod v pouk, kjer tehnično formiranje (formation) uravnava samo teoretskoo umevanje.

2. Didaktično izkustvo, analiza pod kontrolo in teoretski pouk so tri stopnje (tega procesa), za katere Psihoanalitsko združenje prevzema odgovornost in usklejevanje.« (Cit. po *La scission* de 1953, od tod tudi nadaljnji citati).

Ključni pojem slehernega formiranja analitikov, uveden že v prvem stavku, je torej didaktična analiza. (Francoski izraz *formation* tukaj prevajam s formiranje – pomeni pa lahko vzgojo, izobrazbo, (iz)oblikovanje itd., se pravi tako sam proces »izobraževanja«

kot njegov proizvod, določeno »izobrazbo«; lepa nemška vzporednica je izraz *Bildung*). Minimalni splošni konsenz vseh psihoanalitskih združenj, naj bodo njihova siceršnja razhajanja še tako velika, je v tem, da mora biti vsak psihoanalitik najprej sam analiziran. Da bi se nekdo lahko habilitiral za analitika, mora torej najprej na lastni koži prestat postopek, ki ga bo poslej uporabljal na drugih, na svojih pacientih. To je zahteva, ki jo je postavil že Freud (čeprav se je v praksi ni vselej držal in dopuščal analitsko prakso nekaterih analitikov, ki sami niso bili analizirani, ker se je izkazalo, da so imeli lepe terapevtske uspehe – tu pa se seveda takoj zastavi vprašanje, ali je terapevtska uspešnost sploh lahko merilo psihoanalitske prakse). Čeprav je ta zahteva vsem skupna, pa je vse odvisno od tega, kakšen smisel, težo in domet ji pripišemo v določeni interpretaciji – tukaj pa se pogledi radikalno razhajajo. Ali naj, denimo, služi temu, da je pač pošteno in prav najprej na lastni koži nesebično preizkusiti orodje, preden ga uporabiš na drugih? Ali temu, da si psihoanalitik pridobi zmoglost vživljanja v svojega pacienta, vpogled v to, kako je analitična situacija videti iz njegove perspektive? Ali temu, da bi se po tej poti analitik sam najprej ozdravil svojih morebitnih nervoz, napačnih projekcij, se otesel pristranosti? Da bi se dokopal do globljega razumevanja, višje stopnje modrosti? Ali da lahko o psihoanalizi kompetentno govori le tisti, ki se je sam spustil, ki je sam sestopil v najtemnejše globine človeške duševnosti in si s tem neposrednim izkustom pridobil pravico do legitimiranja lastne prakse in lastne teoretske pozicije? Ali da je analitik tako prišel do razsvetljanja in razodetja, do katerega se nikoli ne bi mogel dokopati po poti še tako vestnega študija knjig in teorije, da je torej tako okusil Goethejevo zlato drevo življenja in segel preko teoretske sivine?

Vse to so v večji ali manjši meri, v tej ali oni obliki skrite, bolj ali manj zamolčane podmene, na katerih običajno temelji razlaga zahteve po psihoanalizi samega psihoanalitika. Lacan, ki tedaj še ni imel izdelane teorije didaktične analize, si v statusu ne prizadeva posebej utemeljiti izhodiščne zahteve. Kot posebno stvarno psihoanalizo navaja le transfer in odpore kot izkustvi (dve plati istega izkustava?), ki se ju ne da dobiti drugače kot v samem analitskem postopku. Trditev, ki obvisi v zraku in pušča celo vrsto odprtih vprašanj.

Zahteva po nujnosti didaktične analize, skupna vsem psihoanalitskim združenjem, pogojuje tudi osnovno hierarhijo, ki vlada v vseh združenjih: namreč delitev na navadne analitike, ki lahko analizirajo le paciente, in na analitike-didaktike, ki so vrh tega usposobljeni še za to, da analizirajo bodoče analitike, da torej vodijo didaktične analize, katerih proizvod, ko so prignane do kraja, naj bodo usposobljeni novi analitiki. Razlika med navadnimi analitiki in didaktiki je tako temeljna, povsod prisotna hierarhična stopnica. Didaktična analiza se na prvi pogled močno razlikuje od navadne analize: če pride v navadni analizi pacient k analitiku z vrsto simptomov, ki jih želi v analizi odpraviti, se jih znebiti, pa je v didaktični analizi izhodiščni simptom kaj nenavaden – namreč želja, da bi nekdo rad postal analitik, osnovni smoter analize pa nikakor ni odprava tega simptoma, temveč njegova uveljavitev, njegovo udejanjenje; analiza naj torej služi temu, da bi ta simptom lahko prišel v celoti do besede. Če pa je situacija v didaktični analizi tako v temelju različna od navadne analize, če je njen smoter povsem drugačen, ali lahko potem sploh še trdimo, da je didaktična analiza zvrst analize? Ali tako sploh še velja, da je analitik sam analiziran, ali ne gre zgolj za neko fingirano, ponarejeno psihoanalizo, prirejeno za poseben namen? Kako torej misliti razmerje med didaktično in običajno, denimo terapevtsko psihoanalizo? Ali ni didaktična analiza samo ponaredek prave?

Vsa ta ključna vprašanja, ki se začnejo takoj kopičiti ob zahtevi po didaktični analizi, pušča Lacan leta 1949 docela odprta, tako kot nanje zaman iščemo odgovora v veliki večini obstoječih psihoanalitskih združenj. Odsotnost teorije, ki bi razjasnila status didaktične analize, pa zapolnjuje cela množica predpisov, ki urejajo tehnično, tako rekoč administrativno plat poteka didaktične analize: kakšna naj bosta namreč pogostost in trajanje didaktičnih seans. Splošno pravilo, na katerega je takrat načeloma pristajal tudi Lacan, je bilo v grobem in z majhnimi variacijami v tem, da naj bo ritem teh seans po možnosti štiri- do petkrat, a najmanj trikrat na teden, dolžina posamezne seanse najmanj 45 min, trajanje celotne didaktične analize pa okvirno dve leti. Prav te mednarodno priznane norme, ki niso bile sicer nič drugega kot prikrivanje zagate glede statusa didaktične analize, bodo kasneje pripeljale do neslutelih zapetljajev.

Iz navedenega začetka statuta je treba poudariti še sklop treh temeljnih elementov, na katerih naj sloni formiranje vsakega analitika. Poleg didaktične analize kot nosilnega stebra tega formiranja nastopa na drugem mestu analiza pod kontrolo. Bodoči analitik naj bi proti koncu svoje didaktične analize začel analizirati nekaj pacientov, o poteku teh prvih, še začetniških in tipajočih analiz, pa naj bi sproti poročal enemu ali po možnosti vsaj dvema analitikoma-kontrolorjema (praviloma to ne bi smel biti njegov didaktik), ki bi mu svetovala glede pravih korakov, ga varovala pred zablodami in bdela nad njegovo izurjenostjo. Tudi tu spet množica predpisov odreja, koliko naj bo takšnih analiz pod kontrolo, koliko časa naj trajajo, koliko naj bo kontrolorjev, kdo je lahko kontrolor itd. In kot tretji element, kot po naključju najmanj obremenjen z natančnimi predpisi, nastopa še teoretski pouk, zlasti študij Freudovih tekstov. Ta trojnost didaktike, kontrole in teorije je v splošnem še danes veljavna baza analitskega izobraževanja.

V Lacanovem statutu iz leta 1949 si je nadalje zanimivo ogledati še IV. člen, ki nosi naslov »o osebnih kulturnih in strokovnih kvalifikacijah, ki naj jih ima kandidat za psihoanalitsko izobrazbo in o družbeni odgovornosti njegovega poslanstva«. V prvi točki naletimo na zahtevo po psihofizični »normalnosti« analitikove osebe, ki naj omogoči »imaginarno oporo, ki jo psihoanalitikova oseba daje transfernim identifikacijam«, kamor spada, denimo, »generični homeomorfizem telesnega *imaga*« – izključene so »šokantne deformacije, vidne pohabljenosti ali očitne disfunkcije«. V psihičnem pogledu pa se je predvsem bati »prikrite psihoze«, pa »mentalne debilnosti«, »intelektualne oslabelosti« itd. Teorija transferja, ki se skriva za tem, je seveda očitna: analitik naj bo uspešna podlaga, na katero naj se obešajo pacienti imaginarne identifikacije, tako da analiza lahko dobro steče. Vlogo te podlage pa bo lahko igral veliko učinkoviteje, če bo, recimo, lep in pameten – kriplu se je pač težko zaupati. – Dobrih deset let kasneje bo Lacan vprašanje o transferju zastavil v natanko obratni smeri. Že članek Thomasa Szasza, ki ga bo kasneje analiziral Lacan, se zadeve loteva z nasprotnega konca in se sprašuje, kako da lahko tranfer tako uspešno deluje kljub temu, da je Thomas Szasz, kot sam pravi, grd kot uš – vprašanje, ki nas vodi naravnost k ugotovitvi, da je v transferju na delu neka realnost, ki nima nobenega opravka s telesnim *imago*m, namreč neka simbolna realnost, ki se poživlja na imaginarno identifikacijsko oporo. Po tej poti bo Lacan prišel do teorije o subjektu, ki se zanj predpostavlja, da ve, kot stožerju, okoli katerega se sučejo vsi raznoliki pojavi transferja.

V istem členu nadalje beremo še:

»Globoka dobrohotnost (*bienveillance*) in čaščenje resnice se morata pri analitiku dopolnjevati z naravno zadržanostjo vedanja in z občutkom za imanentne meje vsakega delovanja na svojga bližnjika.

Te vrline modrosti imajo svoje korenine v značaju, ki pa se jih ne da razbrati le kot danost pod nevrotskimi zaprekami, ki jih lahko prikrivajo: treba jih je izluščiti onstran včasih kočljivih razmer, ki določajo ravnovesje subjektovega biografskega trenutka.

Zakaj od tega moralnega razvoja je odvisno, da se znanost, s katero bo oborožen praktik ..., ne oddalji od potrpežljivosti, takta, previdnosti, poštenja, ki jih zahteva njeno izvajanje. ... darova simpatične komunikacije na eni strani in ustvarjalne domišljije na drugi, ki sta najbolj dragocena za analitsko invencijo.« itd.

Skratka, poleg tega, da naj bo analitik lep in pameten, mora biti še pošten – poseovati mora še vrsto vrlin in kreposti, kot so zadržanost, dobrohotnost, previdnost, takt, potrpežljivost, simpatičnost in ustvarjalnost. Vprašanje analitikovih kvalifikacij je postavljeno kot moralno vprašanje, morala pa hkrati nastopa kot nekaj sami znanosti vnane, kot zunanje zagotovilo, da znanstvene vednosti in veščine ne bodo zlorabljene, temveč da bodo pošteno uporabljene v pacientov prid. Sama znanost je tako nekaj glede morale nevtralnega, psihoanalitika pa naj primerne lastnosti njegovega značaja usmerjajo k temu, da dela dobra dela, pomaga soljudem itd.

Ironija je vsekakor v tem, da bo kršitev vseh tukaj navedenih pogojev za habilitacijo analitika v naslednjih desetletjih prav eden pglavitnih očitkov Lacanu in njegovim učencem. Vendar ne zaradi tega, ker bi Lacan kratko malo odstopil od etične problematike v psihoanalizi, temveč zato, ker jo je postavil v samo srce analitskega izkustva, a seveda tako, da jo je radikalno od znotraj subvertiral, pretrgal vse njene vezi s kakršno koli do-

brodelnostjo. Znan je Lacanova kasnejša trditev, da je status nezavednega etičen – a vprašanje, za kakšen pojem etičnega tukaj gre, bi daleč preseгло okvir tega spisa.

Poslednja točka, ki jo je še potrebno poudariti v tem Lacanovem statutu, je opredelitev psihoanalize kot v prvi vrsti »medicinske tehnike«, od koder sledi priporočilo, da je za bodočega psihoanalitika najprimernejša medicinska izobrazba s psihiatrično specializacijo, vendar statut prav tako eksplicitno postavlja psihoanalizo v osrčje humanističnih ved in omogoča dostop do psihoanalitske izobrazbe tudi vsem nemedicincem, laikom, ki se lahko načeloma povzpnejo tudi do najvišjih hierarhičnih stopenj. V tem pogledu je torej statut povsem liberalen.

Vprašanje, ali lahko psihoanalizo izvajajo tudi ljudje, ki nimajo medicinske izobrazbe, je dolgo burilo duhove. Če je namreč psihoanaliza na prvi pogled pač posebna oblika zdravljenja določenih duševnih motenj, nova terapijska tehnika, bi se zdela povsem upravičena zahteva, naj imajo ljudje, ki jo izvajajo, tudi ustrezno medicinsko, tj. psihiatrično izobrazbo, sicer lahko zapade v šarlatanstvo, izgubi znanstveni nivo in se sprevrže v padorstvo. In res se je zgodilo, da je bil spomaldi 1926 na podlagi ovadbe nekega pacienta na Dunaju sprožen sodni postopek proti Freudovemu učencu Theodorju Reiku, prominentnemu ne-medicinskemu analitiku, ki naj bi prekršil stari avstrijski zakon zoper mazaštvo, s tem da se je lotil zdravljenja pacientov brez potrdila o ustrezni usposobljenosti. Reik ni bil prvi medicinski analitik, nemedicinec je bil že Otto Rank, član Freudovega skrivnega komiteja, torej najozje skupine, prav tako, denimo, Freudova hči Anna in še mnogi drugi. Reik je bil sicer kmalu oproščen, deloma zaradi pomanjkanja dokazov, deloma pa tudi zaradi Freudovega posredovanja – Freuda je namreč dogodek spodbudil k pisanju pamfleta z naslovom *Die Frage der Laienanalyse* /Vprašanje laične analize/, v katerem se je goreče in prepričljivo zavzel za odprtost psihoanalize nemedicincem. Spis je napisan v obliki dialoga z nepristranskim sogovornikom, ki ga skuša Freud prepričati s tem, da še enkrat razgrne vse vzgibe psihoanalitske tehnike in vire njene terapijske moči. Tip vednosti, ki jo zahtevajo ti vzgibi, se močno razlikuje od medicinskega vedenja.

»Zdi se mi,« pravi npr. Freud, »da je tako imenovana zdravniška izobrazba naporen ovinek na poti k analitskemu poklicu, analitiku sicer daje mnogo neobhodnega, vendar mu nalaga vrh tega preveč stvari, ki jih ne more nikoli uporabiti, in s seboj prinaša nevarnost, da se bosta njegov interes in njegov način mišljenja odvrnila od dojemanja psihičnih fenomenov.« (Studienausgabe Ergb., str. 343).

Freud tukaj najboljše razvije stališče, ki ga je zastopal vse življenje, vsaj od leta 1913 naprej. Vendar to Freudovo stališče, ki je veljalo za ekstremistično, nikakor ni bilo splošno sprejeto med analitiki, ki so se večinoma zavzemali za prevlado medicincev in le izjemoma pripuščali nemedicinece, v Ameriki pa so se celo zelo ostro zoperstavili vsakršni laični analizi in konec dvajsetih let v imenu tega izključevali analitike iz svojega združenja. Spor o laični analizi, ki je občasno izbruhnil v precej drastičnih oblikah, se še skorajda do današnjih dni ni pomiril, čeprav je zdaj že skoraj povsod prevladalo Freudovo stališče. V Franciji iz začetka 50-tih let pa to še nikakor ni obveljalo. Lacanova kljub pridržkom dokaj liberalna pozicija je zašla v konflikt z nasprotno opredelitvijo Sache Nachta, tedanjega predsednika SPP in vodje ustanavljajočega se Inštituta.

Spor s Sacho Nachtom, ki je naposled pripeljal do razcepa v SPP in do izključitve oporečnikov iz IPA, se je sukal v grobem okoli štirih točk. Prve tri so bile razvidne iz »statuta in programa« bodočega Inštituta, ki ga je novembra 1952 podal Nacht. Že v mottu tega dokumenta je podan ves duh:

»Še posebej ne smemo pozabiti, da delitev na embriologijo, anatomijo, fiziologijo, psihologijo, sociologijo, kliniko v naravi ne obstaja, da je ena sama disciplina: *nevrobiologija*, in opazovanje nas sili, da ji pritaknemo epitet *človeška*.

Skratka, psihoanaliza lahko doseže svojo znanstvenost in nespodbitno veljavo le kot človeška nevrobiologija. Citat, ki ga mimogrede rečeno Lacan navaja na začetku svojega slovitega rimskega govora (cf. Ecrits str. 237).

Druge točka, ki le logično podaljšuje prvo, je nevrobiološki status psihoanalize dopolnila še z njeno omejitvijo na izključno medicinski poklic. Po tej poti si je Nacht priza-

deval pridobiti medicinsko priznanje psihoanalize in doseči njen uraden status. Takega statusa psihoanaliza v Franciji še danes nima in njeno izvajanje ni bilo nikoli podvrženo nobenemu posebnemu zakonu. Tako lahko z legalnega vidika psihoanalitsko prakso odpre vsakdo, ne glede na izobrazbo, če mu seveda uspe najti kekega pacienta.

Tretja točka je zadevala Nachtovo osebno avtoritarnost. Že pred ustanovitvijo Inštituta si je prizadeval na vsa ključna mesta postaviti svoje podanike (tudi če niso imeli za to ustrezne izobrazbe), z različnimi statutarnimi členi pa zagotoviti svojo skorajda avtomatično prevlado v vseh odločilnih zadevah.

Takšen statut je sprožil precejšnje negodovanje mnogih analitikov, zlasti pa besprincese Bonaparte, ki sama ni bila medicinka in ki je zadevna določila razumela kot osebni napad nase, konec koncev nosilko prstana in poglavitni finančni vir. Skupina nasprotnikov se je poleg princesa začela tvoriti okoli Lacana, Daniela Lagachea, Francoise Dolto in Juliette Favez-Boutonnier. To opozicijsko jedro je spočetka prevladalo in dobila večino, tako da je bil Sacha Nacht primoran odstopiti kot predsednik Inštituta (ostal pa je predsednik SPP), to mesto pa je prevzel Lacan, ki je v zelo konciliatornem in kompromisnem duhu napisal svoj predlog programa in statuta, v bistvu alternativo Nachtovemu, ki pa jo je predstavil le kot dopolnitev, razširitev. Osnovni ton je spet podan že z mottom, vzetim iz Freuda:

«... Sicer naj bi analitska izobrazba vsebovala tudi veje, ki so zdravniku zelo tuje, saj ob izvajanju svojega poklica ne naleti niti na njihovo senco: zgodovino civilizacij, mitologijo, psihologijo religij, literarno kritiko in zgodovino...»

Naštete discipline so sicer lahko sumljive, bistveno pa je, da Freud postavlja psihoanalizo v stičišče, v srčiko humanističnih ved. Lacan v svojem spisu našteje popolneje:

«... psihoanalize se ne da zreducirati niti na nevrobiologijo, niti na medicino, niti na pedagogiko, niti na psihologijo, niti na sociologijo, niti na vedo o institucijah, niti na etnologijo, niti na mitologijo, niti na vedo o komunikacijah, niti na lingvistiko: in njene disidentske oblike se same opredeljujejo tako, da jo delajo za vse tisto, kar ni.

Vsem /tem vedam/ pa je dala odločilni obrat /une inflexion décisive/ in iz vseh mora črpati svojo informacijo.

Zato se bo Inštitut, daleč od tega, da bi psihoanalizo zapiral v doktrinarno zaprtost, imel za izrecnega gostitelja sleherne konfrontacije s sorodnimi disciplinami.»

Podobno je bilo tudi z ostalima dvema točkama, z omejitvijo na medicince in z avtoritarnimi določili, ki ju je Lacanov predlog odpravil.

Lacan je bil torej nekaj mesecev direktor nastajajočega Inštituta, v tem času pa se je uspel zameriti princesi Bonaparte, za katero ni predvidel posebnega častnega mesta, ki ga je pričakovala. Treba je tudi vedeti, da je bila princesa v zelo tesni zvezi z Anno Freud, s katero je bila v nenehni, tudi večurni telefonski stiki, v katerih se je najbrž odločalo marsikaj o usodi psihoanalize v Franciji. Posledica zamere je bila, da se je princesa Bonaparte spravila s Sacho Nachtom in z njim dosegla dogovor, na podlagi katerega je januarja 1953 Nacht dobil Inštitut, Lacan pa je postal predsednik SPP, kar pa je postala manj pomembna funkcija, saj naj bi Inštitut v bodoče postal edina institucija zadolžena za formiranje analitikov. Večina se je tako nagnila na stran Nachta, za to pa ni zadostovala le Marie Bonaparte s svojimi spletkami in financami, temveč je odločala še četrta točka spora, ki se je sukala okoli dolžine Lacanovih seans. Že tedaj so se namreč začele širiti govorice o Lacanovih »séances courtes«, izjemno kratkih seansah, govorice, ki niso pojenjale vse do Lacanove smrti in ki so njegovim nasprotnikom ponudile poglavitno oporno točko. Očitek se je v glavnem nanašal le na dolžino didaktičnih seans – Lacan je bil takrat zelo cenjen didaktik in je imel zelo veliko študentov, splošno pa je bilo znano, da se ni držal sprejetih norm glede dolžine in pogostosti. Lacan se je branil, da so bile kratke didaktične seanse njegov vsem znan eksperiment, ki je imel javen status – o tem je poročal svojim kolegom in z njimi pretresal prednosti in pomanjkljivosti. Didaktične analize so drugačne od navadnih, v njih delujejo drugačni odpori, zato naj bi bile možne in nemara celo koristne krajše seanse od standardnih. Šele ko je prišlo do spora zaradi načelnih zadev, so mu to začeli oponašati. Dejstvo je vsekakor, da sam Nacht za-

radi svoje avtoritarnosti ni bil posebno popularen, osredotočenje na Lacanove kratke seanse pa je bil predvsem manever, ki naj odvrne splošno mnenje od Lacana, tedaj tako rekoč vodje opozicije, in pridobi glasove za sicer malo priljubljeno stvar. Očitek kratkih seans je z videzom objektivnosti in nepristranosti opozarjal na neko tehnično iregularnost, očitno kršenje napisanih pravil in s tem odvrčal od veliko pomembnejših spornih točk.

Lacan je bil tako januarja 1953 pod pritiskom primoran dati izjavo, da bo odtlej spoštoval pravico najmanj treh tedenskih seans v trajanju najmanj 45 min, na to pa je pristal predvsem zato, da ne bi ogrozil svojih študentov v analizi. Kasneje so mu pogosto očitali, da se tega ni držal, kar je še dodatno odvrnilo od njega veliko analitikov.

Spor znotraj SPP je imel dve fazi: prva, ki je trajala do marca 1953, se je omejila na spore znotraj samih analitikov, v drugi, ki se je začela z začetkom delovanja Inštituta, pa so se v spor vključili študentje. Že takoj je med študenti izbruhnilo nezadovoljstvo, ker sploh niso bili seznanjeni s statutom in programom in so se torej morali na slepo vpisovati na študij, za katerega sploh niso poznali pogojev. K temu je treba dodati še precej visoke šolnine in pa redukcijo vseh študentov na začetnike, čeprav so mnogi imeli že diplome raznih strok in so že analizirali. Pobudnica študentskega nezadovoljstva je bila predvsem Jenny Roudinesco (kasneje bolj znana kot Jenny Aubry). Na študentske zahteve je novo vodstvo odgovarjalo v avtoritarnem stilu, kar je nezadovoljstvo še povečalo. Lacan sprva s študentskim revoltom ni imel nobene zveze, vendar so ga študentje po tistem ves čas imeli za alternativo Nachtu. Že takrat je Lacan vodil teoretske seminarje iz branja Freudovih tekstov, ki so bili med študenti zelo cenjeni.

Za takratno samorazumevanje opozicije ob naraščajoči ostrini konflikta lahko navedemo odlomek iz pisma Francoise Doltojeve Lacanu:

«... Moramo se strniti, mi, ki smo v službi duha psihoanalize, v službi boljšega medčloveškega razumevanja preko iskanja sublimacij tesnobe. Rotim te, da me ne razočaráš tako, da bi se zlomil v svojem samozaupanju. Imaš prav. Edino tvoji učenci imajo spoštovanje človeške osebnosti v njeni ekspresivni totalnosti in v njeni globoki originalnosti – v njeni svobodi od genetičnih pripadnosti. Svojo senco svobodnega človeka si vrgeš na nekega živalsko preplašenega tovariša – misliš si, da bo lahko skupaj s tabo prispeval h kulturnemu cilju, da bo tvoja kultura pomagala njegovi moči ...» itd.

Danes se te vrstice berejo domala neverjetno, saj je v njih na kupu vsa ideološka navlaka: od boljšega medčloveškega razumevanja, ki ga dosežemo s sublimacijo tesnobe, preko ekspresivne totalnosti človeške osebnosti, ki jo je iskati v osvobojenosti od genetike, pa do opozicije Nacht-natura vs. Lacan-kultura.

Spor se je približal vrhuncu, ko so nasprotniki študentski revolt naprtili Lacanu, češ da je že s svojim obstojem vsaj posredno zanj odgovoren, in zahtevali njegov odstop z mesta predsednika SPP. V poteku celotnega konflikta je večinska frakcija zagrešila celo vrsto skorajda grotesknih iregularnosti: tako so se v zahtevi po Lacanovem odstopu sklicevali na 35. člen statuta, statut (ki ga je konec koncev napisal Lacan) pa je imel le 33 členov in je bil tačas skrivanj spremenjen. Ali pa: v zapisniku je stalo, da je bil statut Inštituta izglasovan soglasno, čeprav je 7 ljudi glasovalo proti (ko so Nachta na to opozorili, je odvrnil samo: »Kaj so važne številke, samo da je bil izglasovan«). Ali še: po nekem (tajnem) glasovanju je 7 ljudi ugotovilo, da so glasovali proti, uradno priznanih pa je bilo manj. Ali: Nacht je predlagal sebe za edinega kandidata za predsednika Inštituta, ne da bi bilo to sploh na dnevnem redu, in zahteval javno glasovanje itd.

Čeprav je manjšina nenehno poudarjala, da je bil ta avtoritarni stil vodenja ključni element spora, pa je večina skušala ves problem predstaviti kot vprašanje Lacanovih kratkih seans.

16. junija 1953 je Lacan dobil nezaupnico kot predsednik SPP z 12 glasovi za, 5 proti in 1 (očitno Lacanovim) vzdržanim. Lagache kot podpredsednik ni hotel prevzeti predsedstva in je skupaj s Francoise Dolto in Juliette Favez-Boutonnier takoj izstopil iz društva. Ti trije so tudi na istem sestanku oznanili ustanovitev novega združenja, *Société française de psychanalyse* /Francosko psihoanalitsko združenje, v nadaljnjem SFP/ z uradnim podnaslovom *Groupe d'Etude et de Recherches freudiennes* /Skupina za freudovski študij in raziskave/. Tako sta iz SPP izstopila še Lacan in pa Balnche Reverchon-

Jouve in se na licu mesta pridružila novemu društvu. V skrajno mučni atmosferi so za novega predsednika SPP predlagali najstarejšega, dr. Parchemineya (ki je nekaj mesecev zatem umrl).

Predsednik novega združenja SFP je postal Daniel Lagache (Lacan je bil blagajnik), zelo ugleden analitik, ki je bil hkrati profesor psihologije na Sorbonni. Lagache je bil tudi avtor ustanovnega dokumenta, iz katerega lahko navedemo začetek in konec:

«... v odnosu do SPP, ki smo jo pravkar zapustili, nimamo nobene razlike v doktrini, kar zadeva teorijo in tehniko psihoanalize. Po našem mnenju je večinska frakcija v SPP in v Inštitutu 'frakcija brez principov', ki si zlasti prizadeva osvojiti in ohraniti oblast. Variante v tehniki enega člana tega društva, in enega samega, so služile za zagrinjalo in za opravičilo osebnih ambicij nekaterih ljudi. Ta član je bil grešni kozel za te ljudi, ki so nezmožni priznati lastne napake in prilagoditi svoje vedenje.» In zaključek: »Borimo se za svobodo znanosti in za humanizem. Humanizem je brez moči, če ni militanten.»

Prva teoretska manifestacija novega društva pa je bilo predavanje, ki ga je 8. julija 1953 imel Lacan v amfiteatru bolnišnice Sainte-Anne pod naslovom Realno, Simbolno, Imaginarno, z naslovom torej, ki se bo 21 let pozneje ponovil na čelu Lacanovega seminarja za leto 1974/75 in ki je tako že tedaj začrtal Lacanovo temeljno življenjsko preokupacijo.

Celoten razcep se je zgodil dober mesec pred XVIII. kongresom IPA, ki je bil konec julija v Londonu. Obe združenji, SPP in SFP, sta se pripravljali na kongres. Pri izstopu iz SPP dejansko nihče ni računal na to, da bi tak izstop utegnil imeti kakršne koli posledice glede članstva v IPA. Še v času, ko je bil Nacht v manjšini, princesa Bonaparte pa je podpirala večinsko opozicijo, je Anna Freud (sicer podpredsednica IPA) dala izrecno ustno zagotovilo, da v primeru razcepa nihče ne bi izgubil članstva v IPA. Zdaj so se pa stvari spremenile in oporečniki, ki so se že pripravljali na odhod v London, so v začetku julija dobili formalno sporočilo, da so z izstopom iz SPP izgubili tudi članstvo v IPA in da torej kongresu ne morejo prisostvovati kot člani, tudi ne na sestanku, kjer so bo odločalo o njihovi nadaljnji usodi. Koliko so k temu prispevali spet dolgi telefonski pogovori z Anno Freud v Londonu, je z dokumenti nemogoče dokazati. Lagache je nato poslal dolg memorandum, kjer je detajlno pojasnil potek dogodkov, ki so privedli do razcepa, in pozicijo novega združenja. Tudi Lacan je skušal razjasniti razcep in zagotoviti podporo novemu združenju v pismih Heinzu Hartmannu, predsedniku IPA, Michaelu Balintu in Rudolphu Loewensteinu, ki sta bili tedaj morda najbolj sloviti osebnosti v analitskih krogih. Pismo Loewensteinu, ki je bil tudi Lacanov analitik, obsega, denimo, 54 strani, iz pisma Balintu, Lacanovemu staremu prijatelju, pa lahko morda navedemo le tale stavek:

«... V sedanjem položaju imam seveda veliko motivov za grenkobo glede preteklosti, vendar so izbrisani z razlogi za gotovost glede sedanjosti in z največjim upanjem glede prihodnosti.»

Navesti je treba še podatek, da je od 83 študentov, kolikor jih je bilo na SPP oz. na Inštitutu, tam ostalo le 25 študentov, ostali pa so sledili SFP in s tem tvegali svojo študijsko kariero in raje vezali svojo usodo na negotovo prihodnost novoustanovljenega združenja, kot da bi se sprijaznili s samovoljo okostenele avtoritete in z zagotavljenim ugledom.

Na londonskem kongresu je prišlo do dokaj burne diskusije o razcepu v SPP, kjer so si Balint, Zilboorg in Loewenstein prizadevali podpreti oporečnike z vrsto vsebinskih in legalističnih argumentov (sklicujoč se, recimo, na precedense, kjer razcepi niso po-tegnili za sabo izključitve itd.), vendar so naleteli na trdno linijo, ki je segala od princese Bonaparte in Anne Freud (obeh podpredsednic IPA) preko Ernesta Jonesa (Freudovega biografa in častnega predsednika IPA) do Sache Nachta in Heinza Hartmanna. Naposled je bilo sklenjeno, naj se ustanovi posebna komisija, ki naj prouči vprašanje (njen član je bil tudi sloviti angleški otroški psihiater Winnicott) in poroča na naslednjem kongresu. Zahtevo Loewensteina in drugih, naj do poročila komisije oporečniki ohranijo članstvo, je Anna Freud gladko zavrnila: »Njihov status je tak, kot so si ga sami ustvarili z izstopom.« Ironija je, da so Nacht in njegovi seveda lahko prisostvovali odločilnemu sestanku

in bili tako v svoji stvari hkrati stranka in razsodnik, oporečnike pa so zaradi razcepa oropali slehernega uradnega statusa in seveda niso smeli biti prisotni, niti da bi razložili svoje stališče.

Peščica, ki je izstopila iz SPP, se je tako znašla na svojem, izključena iz uradne mednarodne psihoanalitske organizacije. V teh zelo dramatičnih okoliščinah je Lacan septembra 1953 odšel v Rim na kongres psihoanalitikov romanskih jezikov, kongres, na katerega je bil povabjen že pred razcepom, in v dveh dneh, 26.–27. 9., podal svoj referat, svoj sloviti rimski govor za naslovom *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* /Funkcija in polje besede in govorice v psihoanalizi/, ki je tudi prvi prevod Lacana, ki ga imam v slovenščini (cf. Problemi št. 136-7, 141-4, 147-9). To je bil temeljni programski spis novega združenja, hkrati pa prelomnica v Lacanovem teoretskem delu, saj je v tem obsežnem referatu prvič strnil svoje dotedanje izkustvo, hkrati pa postavil trdne temelje za nadaljnji bogati razvoj svoje teorije. Šele s tem spisom zares stopamo v Lacanovo teorijo v strogem pomenu besede. Hkrati je jeseni 1953 po vrsti zaprtih teoretskih seminarjev imel prvi javni seminar v bolnišnici Sainte-Anne, seminar, ki je dobrih dvajset let kasneje (Seuil 1975) izšel pod naslovom *Freudovi tehnični spisi* in ki je prvi izmed slovityh seminarjev, ki bodo potekali nepretrgamo 27 let.

Inštitut, ki ga je ustanovil SPP, je bil po dveh letih poskusnega delovanja slovesno inavguriran junija 1954 v prisotnosti ministra za vzgojo in izobraževanje, ministra za zdravstvo, grškega prestolonaslednika in Ernesta Jonesa, ki v svojem govoru ni pozabil še enkrat opozoriti, da »vzgoja bodočih analitikov po celem svetu sledi pravilom, ki jih je določila IPA« in da je Inštitut edina francoska institucija, ki ima pravico do take vzgoje. Odvišno je pripomniti, da je do naslednjega kongresa IPA 1955 posebna komisija ugotovila nezadostne zmožnosti za formiranje analitikov v novi SFP in zato ta organizacija ni bila priznana, prav tako pa niso bili priznani tudi analitiki, ki so se tam izšolali.

Vendar je bilo obdobje 50-tih let prava zlata doba SFP. Do leta 1959 je dobila 32 rednih članov in pravo množico učencev, organizirala je vrsto seminarjev in povezav z različnimi univerzami. V seriji predavanj so se vabilu SFP odzvali sloviti ljudje kot Georges Bataille, Jean Hyppolite, Alexandre Koyré, Claude Lévi-Strauss, Maurice Merleau-Ponty, Jean Rostand in še mnogi drugi. Člani združenja so sodelovali na številnih kongresih in predavanjih v tujini (Lacan 1955 na Dunaju in 1958 v Münchnu), organizirali so slavni koločviji v Royaumontu 1958, kjer sta Lacan in Lagache nastopila s pomembnimi programskimi spisi, začeli so izdajati svojo revijo *Psychanalyse* (izšlo je sedem zvezkov) in svojo knjižno zbirko pri založbi PUF (izšlo je 42 knjig, med njimi številni prevodi Freuda itd.). Nasploj je SFP veliko bolj stala v središču francoskega intelektualnega življenja kot SPP in Inštitut, ki sta ostala omejena na bolj ali manj zdravniške kroge.

V vsem tem razdobju razcveta pa se je SFP držala travma, da niso priznani od IPA, da so pretrgane njihove zveze s stanovskimi kolegi in da njihovi učenci ne morejo dobiti uradnega statusa. Leta 1959 je na XXI. kongresu IPA SFP vložila nov formalni zahtevek za priznanje, potem ko so nekateri po neformalni poti dobili zagotovilo, da bo zadeva obravnavana nepristransko in ne glede na preteklost. Spet je bila ustanovljena nova posebna komisija, ki jo je vodil dr. Turquet in ki je podala svoje poročilo na naslednjem kongresu 1961 v Edinburghu. SFP je dobila začasen status študijske grupe pri IPA, tako da so trem članom (Leclaireu, Lagacheu in Favez-Boutonnierovi) podelili individualno članstvo v IPA. V Edinburghu so tudi sprejeli 19 zahtev, ki jih mora upoštevati SFP, če naj bo priznana. Jedro zahtev je zadevalo dolžino in trajanje didaktičnih seans, zdaj določenih na najmanj štirikrat tedensko po 45 min, nadaljevati pa se morajo še najmanj eno leto po prvem kontrolnem primeru. Trije pogajalci, ki so skušali na kongresu doseči priznanje SFP (to so bili Serge Leclaire, Francois Perrier in Wladimir Granoff), pa so šele na letališču v Londonu, ko so se že vračali v Francijo, zvedeli za obstoj dvajsete zahteve (naknadno vstavljene kot točke 13), ki je terjala nič manj kot odstranitev Lacana in Doltojeve s pozicije didaktikov in zagotovilo, da tudi v bodoče ne bosta več vodila didaktičnih analiz. Tudi nekatere druge zahteve so bile postavljene skorajda ponižujoče in so mejile na to, da so SFP odrekale polnoletnost.

Odgovor tedanje predsednice SFP Favez-Boutonnierove je bil, da SFP v glavnem pristaja na vse načelne zahteve, ne pa na črtanje posameznih imen – razpravljati je mogoče o principih, po katerih naj so ravna SFP, ne pa o posameznih osebah. Pri tem je tudi ostalo. Turquet je še naprej posredoval v razdobju do naslednjega kongresa, vendar je izvršni odbor SFP še naprej stal za Lacanom in zahteval »znanstveno objektivnost in duha pravičnosti«.

Maja 1963 bi moral Turquet pripraviti poročilo za naslednji kongres, za XXII. kongres IPA v Stockholmu. Članom Izvršnega odbora SFP je ustno povedal jedro svojih zahtev, ki so se v vsej neposrednosti ohranile v stenografskem zapisu:

»Zdi se, da Odbor SFP ni dobro dojel dejstva, da je Lacan nesprejemljiv za IPA. Vedeti morate, da mora biti izključen iz vse dejavnosti, ki zadeva 'training', in to za vedno.

Problem so tudi njegovi učenci. Ima jih zelo veliko. Cela SFP je identificirana z njim – od tod problem razmerja moči. Prihodnost bo odvisna od sil, ki bodo prevladale ...

Lacan kot didaktik je grožnja: treba je rešiti njegove kandidate in predvideti plan za njihovo premostitev k drugim analitikom.« (cit. po l'Excommunication, od tod tudi nadaljnji citati.)

In vse to domnevno zaradi tega, ker Lacan ne izpolnjuje časovnih norm, ker so njegove didaktične seanse prekratke: to naj bi bil vir, ki ogroža celotno mednarodno psihoanalitsko organizacijo, leglo vseh mogočih kontaminacij. Masivnost izjavljanja tu tako rekoč sama spodbija izjavo: očitno je, da se za tem trdovratnim kazanjem na tehnično irregularnost skriva neko veliko globlje nesoglasje, ki ostaja zamolčano in ki bržčas zadeva Lacanovo čedalje bolj razvejano teoretsko razdelavo, ki ji predstavniki IPA nimajo česa zoperstaviti, kar lahko zaslutimo iz nekaterih Turquetovih ustnih pripomb:

»Odnos do Freuda: zelo natančno ga študirajo, vendar predvsem njegova prva dela ... obsesionalni študij ... delo srednjeveških pisarjev ...

Teorija ima prednost pred življenjem /Le théorique prime sur le vécu/ ...»

Kakorkoli že, do leta 1963, štiri leta po prvi formalni vlogi SFP za članstvo v IPA, so se zahteve IPA skrčile na eno samo, na odstranitev Lacana kot didaktika, kot edinim pogojem za članstvo. Takšna je bila tudi direktiva stockholmskega kongresa – ena sama. Postavljen je bil tudi rok: 31. oktober 1963.

Vzdušje v sami SFP pa je postajalo čedalje bolj mučno. Če so sprva vsi načeloma podprli Lacana in ga niso hoteli kratko malo črtati, pa so si postopoma mnogi zaželeli, da bi se ga lahko kako znebili, ker je postal s svojim omalovaževanjem norm edina prepreka do mednarodnega priznanja. Tiha želja mnogih je postala, da bi Lacan odstopil, da bi kako izginil, da bi končno imeli mir pred njim. Na skrajno mučni skupščini julija 1963 je Maud Mannoni postavila kasneje velikokrat citirano vprašanje:

»Edino vprašanje, ki ga postavljam ... če bi Doltojeva in Lacan lahko zdajle kar takoj umrla, kaj bi storili z dediščino, ki bi jo zapustila in ali bi bila ta dediščina tudi tako moteča kot njuni osebi?«

Vsa težavnost položaja je izvirala iz tega, da je SFP v vseh svojih izjavah sprejemala temeljne principe IPA glede dolžine in pogostosti didaktičnih seans, vsi pa so dobro vedeli, da se jih Lacan ne drži in se jih očitno ne namerava držati. Po drugi strani pa je bil Lacan srce SFP, njegovo delo je bil poglavitni dosežek, ki ga je SFP lahko pokazala javnosti, vzgojil je večino članov SFP in užival ogromen prestiž. Pred to zagato je celotna SFP, z Lacanom in njegovimi učenci vred, zatiskala oči, se zanašala, da bodo zadostovale načelne izjave in sicer brezhibno delo in da bo IPA Lacana že nekako požrla. V vsem tem času pa ni nihče postavil pod vprašaj samih zahtev po dolžini seans in njihove fundiranosti, sprejemali so mednarodne norme kot pač nekaj splošno uveljavljenega, trdno postavljenega, ob čemer jasno izstopa Lacanova neustreznost. Mnogi Lacanovi učenci in privrženci so se od njega privatno na pol distancirali, češ njegove prakse se pač ne da zagovarjati, kljub temu pa se ga ne moremo kratko malo odreči zaradi velikih zaslug za psihoanalizo itd. itd. Ko pa je tako blokiran položaj trajal že precej let, je bilo treba na posled po nujnosti stvari same zastaviti ključno vprašanje: če zadostuje le spoštovanje

določenega rituala, določene dolžine in pogostosti, čemu je potem sploh potrebna didaktična analiza? Kaj sploh lahko od nje pričakujemo – razen pač kaj bornega zagotovila, da se je odvijala v skladu s točno določenimi predpisi? Ali ti predpisi sploh lahko zadevajo realnost, na katero naj bi merila didaktična analiza?

Pod pritiskom stockholmske direktive je študijska komisija SFP (sestavljali so jo Favez-Boutonnierova, Lagache, Granoff in G. Favez) 13. oktobra 1963, malo pred iztekom roka, sklenila, naj se Lacana odstrani z liste didaktivov; nadaljuje pa lahko s svojim teoretskim delom, ki da ga vsi cenijo. Ob tem sklepu je bil Izvršni odbor SFP razcepljen na dva enaka dela, Serge Leclaire, tedanji predsednik in sicer Lacanov privrženec, pa ni hotel arbitrirati in je vso zadevo prenesel na skupščino. Splošno mnenje se je začelo oblikovati po paroli: Lacan teoretik – da, Lacan didaktik – ne; v teoriji smo vsi njegovi učenci, njegova praksa pa ne ustreza kriterijem. Nekateri analitiki, ki so tako podpirali sklep študijske komisije (Laplanche, Pontalis itd.), so medtem za hrbtom direkcije navezali stike s Turquetom in z IPA. Na skuščini se je po burni diskusiji kljub temu oblikovalo mnenje, da se je stvari končno treba lotiti teoretsko in Jenny Aubry, pobudnica študentskega upora proti Nachtu pred desetimi leti, je recimo predlagala posebno diskusijo na temo: Vloga trajanja seans na izraz agresivnih pulzij, na pasivnost ali negativni transfer. To mnenje je formuliral nato tudi Izvršni odbor, ki je predlagal, naj se sklep študijske komisije do nadaljnjega ne aplicira, hkrati pa je treba »zagotoviti v najboljših možnih pogojih nadaljevanje debate o specifičnih problemih psihoanalitskega formiranja, predvsem didaktične analize, in to zlasti zato, da bi določili definicije deontoloških, teoretskih, kliničnih itd. kriterijev vrednotenja«. Postavljen je bil tudi rok, konec aprila 1964, ko naj bi ta diskusija obrodila določene rezultate, na podlagi katerih bi bilo mogoče naprej ukrepati o Lacanu.

Ta predlog Izvršnega odbora je bil dan na glasovanje in 19. novembra je izmed 44 rednih članov SFP 27 glasovalo proti, 16 za in 1 glas (najbrž spet Lacanov) je bil vzdržan. Zavrnitev predloga je praktično pomenila, naj se Lacan črta z liste didaktikov in naj se SFP tako ukloni zahtevam IPA. Ob izidu glasovanja je Leclaire kot predsednik združenja odstopil, prav tako Doltojeva kot podpredsednica, ki ni marala prevzeti predsedstva, in Perrier kot znanstveni sekretar.

Naslednjega dne je Lacan začel s svojim rednim seminarjem za tisto leto – celoletni seminar bi moral nositi naslov *Les noms-du-père*, Imena-očeta. Začel ga je z globoko grenkobo in z oznanilom, da odslej ne bo več imel seminarjev:

»Nimam namena, da bi se prepuščal kaki igri, ki bi bila podobna teaterskemu učinku. Ne bom čakal konca tega seminarja, da vam povem, da bo to poslednji, ki ga bom imel.«

Po končanem predavanju se je še obrnil proti tistim, ki so skušali njegovo teorijo predstaviti kot nekakšen vsesplošen relativizem, kjer da je resnica nedosegljiva:

»Tukaj ne delam svojega zagovora. Povedati pa moram – dve leti sem popolnoma zaupal drugim upravljanje politike znotraj grupe, da bi temu, kar sem vam imel povedati, pustil prostor in čistost – da vam nisem nikoli, v nobenem trenutku, dal povoda za mišljenje, da zame ni razlike med da in ne.«

Glasovanje je tako privedlo do ostrega rakola znotraj SFP. Večina je na skupščini decembra 1963 za novo predsednico spet izbrala Juliette Favez-Boutonier, za podpredsednika pa Daniela Lagachea. Lacanovi zavezniki izpred desetih let so se sprevrgli v njegove nasprotnike. Manjšina pa tokrat ni ponovila stare napake in ni izstopila iz SFP, temveč je osnovala znotraj nje lastno študijsko skupino Groupe d'Etude de la Psychanalyse /Študijska skupina za psihoanalizo/. Sklicevala se je na tradicijo, ki je dolga leta vladala znotraj SFP, da so ob različnih težavnih problemih ustanavljali študijske skupine, kjer so se zbrali zadevni strokovnjaki. Seveda je takoj padlo v oči in vzbudilo splošno razburjenje, da se ta nova študijska skupina ne ukvarja s kakšnim posebnim problemom, temveč s psihoanalizo nasploh, da je torej po svoji dejavnosti koekstenzivna s celoto SFP, meri na isti obseg in jo podvaja. Ta študijska skupina tudi nadaljuje s kurzi, ki so se prej odvijali v okvirju SFP. Nobena od obeh skupin noče opustiti okvira SFP.

V teh dramatičnih okoliščinah je Lacan držal svoj XI. seminar z naslovom Štirje te-

meljni koncepti psihoanalize, torej drugi temeljni tekst v slovenskem prevodu. Potem ko se je SFP odvrnila od njega, je dobil vabilo (po posredovanju Althusserja), naj s svojimi seminarji nadaljuje na École normale supérieure, torej na francoski najbolj elitni šoli. Tako se je odločil, da bo prelomil svojo v prvem besu dano besedo, da bo prenehal s seminarji, in 15. januarja 1964 je imel pred močno pomnoženo publiko (prisoten je bil, recimo, tudi Lévi-Strauss) prvo predavanje z naslovom Izobčenje, iz katerega sem na začetku citiral. Napeti položaj je trajal pol leta, torej celotno trajanje XI. seminarja, in spet gre za zelo pomemben prelomni tekst, kjer se prvič pojavljajo nove teme poznega Lacana. Razprtije znotraj SFP in nenavadno izobčenje enega njenih članov je vzbudilo splošno pozornost in Lacanov nauk, dotlej omejen na razmeroma ozek krog, se je zdaj prvič zares znašel v središču zanimanja intelektualne javnosti.

Pogajanja za članstvo SFP v IPA so medtem tekla naprej, seveda mimo Lacanove študijske skupine. Ker pa se ta skupina ni hotela odpovedati SFP, tudi ni bilo nobenega upanja, da bi lahko združenje kot celota dobila članstvo. Zato je večinska frakcija uporabila novo zvijačo: posamezni člani so se individualno včlanili v novo formacijo, imenovano French Study Group, ta pa je lahko končno dobila članstvo v IPA. Na večkratna vprašanja manjšine, po kakšnih kriterijih lahko nekdo postane član te nove organizacije, ni bilo nikoli odgovora. Zagata je bila namreč v tem, da je večina analitikov v večinski frakciji bila prav tako formirana pri Lacanu, kamen spotike in vir razkola pa je bila prav Lacanova didaktična zmožnost. Če je bil v očeh IPA Lacan kot didaktik nesposoben in nevaren, potem pač njegovih učencev ne bi smeli včlaniti. Vendar so to kljub temu storili: zadostovalo je le, da so na volitvah novembra 1963 glasovali proti Lacanu. Tako je IPA post festum še enkrat pokazala, da nikoli ni šlo zgolj za Lacanovo didaktično usposobljenost, ki so jo toliko let tako napihovali. Pomanjkljive analitske izobrazbe se lahko otreseš že v volilnim listkom. Takšen potek dogodkov – ustanovitev French Study Group – pa je pomenil tudi dejansko razpustitev SFP, in to pod pokroviteljstvom njene predsednice Favez-Boutonierove.

V študijski skupini znotraj SFP so se lacanovci prvič znašli sami na svojem, prvič so zavestno proklamirali lacanovstvo, prav tisto, kar se je prej skušalo prikriti, da bi lahko dosegli članstvo IPA. Tako Jean Clavreul, sekretar skupine, na zasedanju junija 1964:

»Kaj tvori našo izvirnost? Glede tega ni nobenega dvoma – to, da smo lacanovci ... To je dejstvo in dobro veste, da nismo nič manj lacanovci, če ne odobravamo vsega Lacana, niti vsega, kar pravi Lacan ... Če pa je Lacan med nami vzvel to eminentno mesto, to ni zato, ker bi zavzel mesto kakega mitičnega Očeta, ki bi nam narekoval svoj zakon, kot so nas hoteli prepričati. Prav nasprotno, zato ker ga ni zavzel, nam je lahko v svoji raziskavi pokazal proti, ki vodijo ... k viru vsakega zakona, se pravi k temu viru vsega vedenja.«

Tisto, kar je bilo na Lacanu neznosnega in kar je vzbujalo nelagodnost in splošno zmedo pri njegovih nasprotnikih, je bilo prav dejstvo, da Lacan ni hotel postati modrec, stara veličina psihoanalize, veliki učitelj, temveč da je ves čas neomejno kazal prav na manjkavost take pozicije, njeno nevdržnost v psihoanalitskem izkustvu. Kazal je, kako prav obstoječe psihoanalitske organizacije temeljijo na potihoma predpostavljeni avtoriteti modrecev in veličin, da si v njih analitik podaja roko z gospodarjem. Od tod zmeda in negotovost njegovih nasprotnikov, ki so bili postavljeni na teren, kjer se nikakor niso znašli – Lacanovim teoretskim prizadevanjem niso znali ali mogli ničesar zoperstaviti (razen brezobveznih impresij o dobri meri, češ da Lacan pretirava, da je pri njem preveč tega in premalo onega itd.), zato so se tako vztrajno držali na videz varnejšega terena evidenca tehnične iregularnosti. Tako je bilo tudi mogoče, da so sta nanj ves čas (tudi kasneje) letela hkrati dva povsem nasprotna očitka: po eni strani, da je brezprizivna avtoriteta, ki se ji morajo učenci slepo pokoravati, da njegovi privrženci slepo sledijo vsaki besedi, ki jo izreče, da so nekakšna sekta njegovih častilcev, da on sam ne prenese ugovaranja in kljubovanja (vse to začínjeno z nekaj anekdotami) itd., po drugi strani pa, da pri njem vsakdo počne, kar se mu zljubi, da ni več nobenih fiksnih kriterijev, ki določajo potek in naravo analize, da vlada popolna poljubnost, da pri njem o psihoanalizi lahko govorijo celo ljudje, ki sami niso analizirani, da se krši osnovne strokovne kriterije itd. Skratka, po eni strani očitek avtoritete in terorja, po drugi pa zadrega, kako opredeliti vsebino

tega terorja – če je Lacan tiran, kaj pravzaprav zahteva od svojih privrženecv? Ne v teoriji ne v analitski praksi ni mogoče prav izluščiti zahtev, ki naj bi se jim drugi slepo podrejali. Ali pa je morda prav to najvišja stopnja tiranije, njena najbolj prefinjena oblika? Ali pa za metek radikalno drugačne oblike združevanja analitikov? Kakšen je sploh možen izstop iz polja, kjer analitik velja za avtoriteto, vzor, veličino?

Kar se pa tiče Lacanovih slovitih kratkih seans, lahko citiramo še enega izmed njegovih nasprotnikov iz tistega časa:

»Če seanse različne dolžine pomenijo samo vse krajše in krajše seanse – in tako je bilo pri Lacanu – tri minute, štiri minute, pet minut, potem celotna zamisel, da bi analizo punktualni čas prav tako kot govor, dejansko dopušča, da je analitik tako sadističen, kot se mu zljubi.« (cit. po Turkle, str. 114).

Edino vprašanje, ki ga je treba zastaviti, je pač: zakaj potem pacient sploh še prihaja v analizo? Kaj ga ovira, da ne bi obrnil hrbta tako očitnim malverzacijam? Vsi ti očitki samo v čisti obliki zastavljajo vprašanje, kaj je osnovna dimenzija analitskega izkustva, kako vnesti realnost, ki jo zadeva?

Nevzdržni položaj dvovladja v SFP ni mogel trajati v nedogled. Ko je večina z ustanovitvijo nove organizacije našla stranski vhod v IPA, je naposled tudi Lacan ustanovil svojo lastno organizacijo za vse tiste, ki so se raje odrekli mednarodnemu priznanju in sledili njegovi zastavitvi. Tako je ustanovil EFP, sprva *Ecole française de psychanalyse* /Francosko psihoanalitsko šolo/, ki se je malo kasneje preimenovala v *Ecole freudienne de Paris* /Pariško freudovsko šolo/, ime, pod katerim bo zaslovela po vsem svetu. Ustanovni akt nosi datum 21. junij 1964, torej tri dni pred zadnjim predavanjem iz Seminarja XI.

»Ustanavljam – tako sam, kot sem zmeraj bil v svojem razmerju do psihoanalitska stvari – Francosko psihoanalitsko šolo, ki ji bom sam zagotavljal vodenje v naslednjih štirih letih, za katera sedaj lahko prevzamem odgovornost.

Moj namen je, da naj ta naslov predstavlja organizem, kjer se mora opravljati delo – ki naj polju, ki ga je odprl Freud, povrne ostro rezilo resnice –, ki naj izvirno prakso, ki jo je uvedel pod imenom psihoanaliza, privede do dolžnosti, ki ji pripada v našem svetu –, ki naj z vztrajno kritiko razkrije stranpoti in kompromise, ki mrtvičijo njen razvoj in degradirajo njeno rabo ...«

Dobrih petnajst let kasneje, ko bo Lacan razpustil svojo šolo, bo spet z grenkobo citiral ta slavni začetek ustanovitvenega akta in ugotovil, da šola svojega namena ni izpolnila.

Organizacijska oblika, ki jo predvideva akt, je nova:

»Za izvedbo tega dela bomo sledili načelu dosledne elaboracije v majhni skupini. Vsaka izmed njih ... bo sestavljena iz najmanj treh oseb, največ petih, štiri pa so zlata sredina. Plus ene, zadolžene za selekcijo, za diskusijo in za izhod, ki ga je treba zagotoviti delu vsakogar.

Po določenem času delovanja bodo elementi ene skupine permutirali v drugo.«

Organizacijski princip dela v majhnih skupinah, ki med seboj permutirajo (kasneje bodo dobile ime karteli), se je tako obnesel, da ga bo Lacan nekoliko modificiranega ohranil tudi petnajst let zatem, ko bo ustanavljal svojo novo organizacijo.

Šola je bila sicer razdeljena na tri sekcije:

»1. *Sekcija za čisto psihoanalizo*, namreč za prakso in doktrino psihoanalize v pravem pomenu besede, ki ni nič drugega ... kot didaktična psihoanaliza.«

Razdeljena je na tri podsekcije:

- Doktrina čiste psihoanalize
- Notranja kritika njene prakse kot formiranja
- Kontrola psihoanalitikov, ki se formirajo.

»Naposed postavljam za princip doktrine, da se ta sekcija ... pri svojem rekrutiranju ne bo ustavila pri medicinski kvalifikaciji, saj čista psihoanaliza sama na sebi ni terapevtska tehnika.

2. *Sekcija za aplicirano psihoanalizo*, se pravi za terapijo in za medicinsko kliniko.

Sem bodo pripuščene medicinske skupine, pa naj jih sestavljajo ali ne psihoanalizirani subjekti, če le lahko prispevajo k psihoanalitskemu izkustvu . . .

Spet tri podsekcije:

- Doktrina zdravljenja in njene variacije
- Kazuistika
- Psihiatrična informacija in medicinsko raziskovanje.«

3. *Sekcija za pretres freudovskega polja*, ki naj služi teoretski razdelavi, med drugim zvezi s strukturalizmom, ki se je tedaj vzpostavil v drugih znanostih, razdeljena pa je na podsekcije:

- Nenehni komentar psihoanalitskega gibanja
- Navezava na sorodne znanosti
- Etika psihoanalize, ki je praksa njene teorije.

Že iz teh nekaj skopih citatov je jasno, da prinaša ustanovitveni akt velike vsebinske novosti in vsaj nastavek za odgovor na vprašanje po didaktični analizi, ki je kot težka hi-poteka viselo nad novo organizacijo. Treba se je bilo teoretsko lotiti problema, ki so se ga vse druge organizacije lotevale zgolj s formalne plati, preko določb o dolžini in frek-venci seans. Prva oporna točka, na kateri sloni lacanovska teorija didaktike, je postavka, *da je vsaka analiza didaktična* – psihoanaliza v pravem, emfatičnem pomenu besede je didaktična analiza. Didaktična analiza ni nekaj ločenega od siceršnje analize, ne vsebuje kake posebne tehnike ali postopkov, tudi ni kakšna fingirana, ponarejena, v posebne na-mene prirejana analiza; nasprotno, vsaka analiza, če je le prignana dovolj daleč, je de iure didaktična. Njen sklep je moment, ko analizant sam postane analitik. V dolgi kontroverzi o problemu, ali je psihoanaliza neskončen proces, ki se ga ne da v nobeni točki presekati, kjer vsak element metonimično napotuje k novim in novim, ali pa je končna in se mora po strukturalni nujnosti v določeni točki skleniti (problem, ki je mučil Freuda v enem nje-govih zadnjih spisov, *Die endliche und die unendliche Analyse* /Končna in neskončna analiza/, 1937), je Lacanovo stališče nedvoumno: analiza ima svoj konec, ki je prav pre-hod analizanta v psihoanalitika.

Ta izhodiščna postavka temelji na nekem nezaslišanem obratu v pojmovanju ana-lize: če je dotlej skorajda brez izjeme psihoanaliza veljala za terapevtsko tehniko, za po-seben način zdravljenja določenih tipov bolezni, didaktična analiza pa je bila le njen po-možni rokav, namenjen vzgoji novih analitikov, neke vrste poligon za urjenje, je zdaj raz-merje obrnjeno. Analiza sama na sebi, kot eksplicitno pravi Lacan v ustanovitvenem aktu, ni terapevtska tehnika, njeni terapevtski učinki, kolikor jih ima, so le stranski rokav, tako rekoč pomožni proizvod, prava analiza v strogem pomenu besede je le didaktična. Ta ni omejena na kakšno medicinsko kvalifikacijo, temveč lahko vsak analizant, ki doseže sklepni moment analize, postane analitik - kar ga kvalificira, je le določena točka, dolo-čen položaj v notranji strukturi analitskega procesa. Če je v terapevtskem pojmovanju psihoanalize veljalo, da mora analiza pač odpraviti pacientove simptome, ga ozdraviti, mu torej pomagati, se zdaj analiza na ravni osnovne opredelitve ne ozira več na pacientovo dobrobit, dogaja se le *ad maiorem Dei gloriam*. Sekcija za aplicirano, terapevtsko analizo nastopa tako na drugem mestu in zanjo sploh ni poglavitno, ali so bili subjekti, ki jo ses-tavljajo, analizirani ali ne. Šele tukaj nastopa analiza kot element v klinični praksi in se ukvarja s svojim morebitnim medicinskim poslanstvom.

Druga temeljna postavka, iz katere se je začel oblikovati Lacanov odgovor na pro-bleme kvalifikacije analitika, sicer ne nastopa eksplicitno v ustanovitvenem aktu, pojavila pa se je v najbolj kratki, apodiktični in škandalozni obliki v preambuli k letnemu seznamu članov Šole: »Le psychanalyste ne s'autorise que de lui-même«, psihoanalitik se avto-rizira le sam. Sloviti stavek, ki zahteva, da je treba problem avtorizacije analitika misliti drugače kot v razmerju do organizacije – ne zadoščajo ne šole, ne diplome, ne komisije, ne neko posebno znanje ne izkušnje. Nasprotno so ravno organizacije, diplome itd. sto-rile največ, da se je psihoanalitsko izkustvo izničilo. Psihoanaliza tako ni neka posebna tehnika, veščina, za katero bi zadoščalo vztrajno urjenje. Po samoavtorizaciji je psihoa-nalitik primerljiv kvečjemu z umetnikom. Iz principa samoavtorizacije analitika izhaja splošni liberalizem, ki je vladal v Šoli – analizira lahko vsakdo, seveda če je za to priprav-ljen prevzeti polno odgovornost in če mu uspe najti paciente.

»EFP niti ne dovoljuje niti ne prepoveduje izvajanje psihoanalize. Psihoanalitiko prepušča njegovo odgovornost – ki je lahko le celovita – glede psihoanalitske kure pod njegovim vodstvom: psihoanalitik se avtorizira le sam.«

Letni spisek, abecedni seznam analitikov, je samo spisek ljudi, ki so vzeli nase določeno odločitev, ničesar pa ne pove o njihovi formalni usposobljenosti. V odločitve nekega posameznika, da bo izvajal psihoanalizo, se Šola ne more vtikati. Lahko si je predstavljati, kakšen škandal je povzročilo takšno izhodišče.

Samovtorizacija analitika seveda ne pomeni, da se o psihoanalizi ne da ničesar drugega povedati, niti tega, da se je ne da učiti, čeprav je učni postopek močno različen od tega, kar si običajno predstavljamo pod učenjem. Šola se po eni strani sicer ne vmešava v osebne odločitve in njihove motivacije, po drugi strani pa je njen interes – tisto, kar jo druži, drži skupaj – ravno struktura psihoanalitskega izkustva, kolikr se jo da prenesti, posredovati, teoretizirati, celo formalizirati. Liberalizem ne pomeni poljubnosti, svobode, samovolje, spontanosti, ne daje nobene odveze, temveč pomeni ravno zahtevo po največji strogosti.

...

Lacan je na začetku ustanovitvenega akta prevzel vodenje Šole za naslednja štiri leta, za nekakšno prehodno obdobje, v katerem bi bilo potrebno izdelati nadrobnejšo teorijo didaktike in avtorizacije analitika. Postavki o didaktični naravi sleherne analize in o samovtorizaciji analitika sta bili le obči še abstraktni izhodišči, grobi obrisi, v katerem pa je bilo šele treba izdelati teorijo in tako podati »pozitivno alternativo« splošno uveljavljenim normam, v imenu katerih je bil izobčen Lacan. Če za formiranje analitikov ne zadošča spoštovanje peščice formalnih predpisov, kakšni pa so tedaj mehanizmi, ki naj uravnavajo to formiranje? Ali je mogoče postaviti drugačne, bolj zavezujoče kriterije?

Pred iztekom štiriletnega roka je Lacan 9. oktobra 1967 podal Propozicijo, v kateri je strnil svojo teoretizacijo didaktične analize – in ker teorija didaktike pač ni neka posebna teorija, temveč samo strogo nadaljevanje konceptualizacije samega analitskega procesa kot takega, je Lacanova Propozicija, sicer eden njegovih najslavnejših in najbolj kontroverznih tekstov, tudi strnitev in nova osvetlitev psihoanalize v celoti – o psihoanalitskih splošnih teoretskih stališčih se preprosto ne da več govoriti brez teoretizacije problema didaktike. (Mimogrede naj povem bibliografski napotek, da je Propozicija pred nami v dveh dokaj različnih inačicah: v dokončni verziji, ki je izšla v prvi številki revije *Scilicet* leta 1968 str. 14–30, in pa v prvotni verziji, kakršna je bila dejansko prebrana oktobra 1967 pred zborom vseh članov Šole in ki je izšla šele leta 1978 kot 8. zvezek revije *Analytica*).

Propozicija se začne z ločitvijo hierarhije od *gradusa*: hiereahija, ki je vladala v dotedanjih združenjih in ki je temeljila na razliki med navadnimi analitiki in didaktiki (ali titularnimi člani), je bila dodobra spodkopana že v dodatku k ustanovitvenemu aktu, kjer je lastnost didaktika opisana kot »dejstvena habilitacija«, ki jo nekdo dobi »na podlagi ene ali večih psihoanaliz, ki so se izkazale za didaktične. Privilegij didaktikov se s tem dejansko izgubi, namesto tega pa sta uvedeni dve stopnji, dva gradusa, ki ustrezata precej drugačnim funkcijam:

– A. M. E. –. *Analyste membre de l'Ecole* – analitik član šole, naslov ki služi »zunanjim namenom« kot garancija, ki jo daje Šola za »profesionalno zmožnost psihoanalitikov, ki hočejo pripadati Šoli«. Šola torej ne izdaja ne dovoljenj ne prepovedi za izvajanje psihoanalize, navaden analitik-praktik, A. P., *analyste praticien*, je lahko vsakdo, ki se avtorizira sam in ki za to prevzame odgovornost, vendar to šole nikakor ne angažira. A. M. E. pa je nasprotno analitik, za katerega je Šola pripravljena sprejeti jamstvo pred družbenimi zahtevami, in to na podlagi poročil o praksi, na podlagi kontrolnih analiz, pa mnenja analitika-didaktika, teoretskega dela, dejavnosti v seminarjih in kartelih itd. Ta naslov podeljuje *juryl d'accueil*, sprejemna žirija, ki presodi vse dejavnike, iniciativo za tako podelitev pa daje Šola. Na tej ravni se torej Šola drži običajnega postopka vzajemne garancije pred družbo, kakršna je veljavi v vseh profesionalnih združenjih. Od te garancije navzven pa je ločen naslov

– A. E. – *analyste de l'Ecole* – analitik Šole, naslov, ki je le notranja razmejitev v sami šoli. Njegova funkcija je (po tekstu, ki je bil naposled izglasovan januarja 1969):

»1. Zavzemati se znotraj Šole za pogoje, ki naj omogočijo razvoj didaktične analize, ki je ključna za teorijo.

2. Tvoriti skupnost analitikov, ki so pripravljeni argumentirati in zagovarjati koherentno tez, ki uravnava njihovo delo... Vsaka kandidatura za naslov analitika Šole predstavlja osebno zavezo zainteresiranega pred Šolo in pred skupnostjo A. E., ki ji hoče pripadati...»

Analitik Šole se mora torej odlikovati s tem, da lahko svoje analitsko izkustvo teorizira, privede do teorije in ga s tem spravi na raven, kjer se ga da posredovati. Postopek, po katerem lahko nekdo pridobi ta naslov – in to vselej po lastni pobudi, ne na pobudo Šole kot pri A. M. E. – se imenuje *passee*. Beseda »la passe« ima sicer po najboljšežnejšem francoskem slovarju Litttréju 22 pomenov, ki segajo od ptic selivk preko sabljanja in ženskih klobukov do rulete in denarnih transakcij itd., v najbolj običajnem pomenu, ki ga bom uporabljal tudi tukaj, pa pomeni prehod, namreč prehod iz pozicije analizanta v pozicijo analitika. (Edini tekst o tej problematiki v slovenščini doslej je prevod anonimnega članka iz Sciliceta 4 z naslovom »O prehodu v psihoanalizo« (*Autour de la passe*), izšel pa je v skupini številki Problemov-Razprav in Časopisa za kritiko znanosti (Problemi 136–7, ČKZ 2–3) leta 1974.)

Osrednji problem, okoli katerega se suče *passee*, prehod, je stičišče med znotraj in zunaj, prehajanje notranjosti v zunanost: sam analitski postopek mora po imanentni logiki pripeljati do nekega konca, katerega rezultat je določen naslov, gradus, na katerem lahko temelji psihoanalitska organizacija. Prehod je moment, ki spenja proces analize v njegovi notranjosti z organiziranjem psihoanalitikov kot zunanjo strukturo in nasploh z vsemi oblikami širjenja psihoanalize, moment prehoda med znotraj in zunaj:

»Izhajamo iz tega, da je *Koren* izkustva psihoanalitskega polja, postavljenega v njegovi *ekstenziji* – edina možna osnova, ki lahko motivira Šolo – najti v samem psihoanalitskem izkustvu, namreč vzetem v *intenziji*: edini pravi razlog za formuliranje nujnosti uvajajoče analize (kot pogoja), da bi lahko v tem polju delovali. V tem se torej dejansko strinjamo s povsod sprejetim pogojem tako imenovane didaktične psihoanalize.«

Prehod pa je hkrati dvoje: namreč določen moment v logiki analize, njen sklep, in pa določen postopek, procedura, v kateri naj se ta sklepni moment izkaže, objektivira, avtentificira. Razlikovanje je pomembno, ker je kasneje zavladal med analitiki v glavnem splošni konsenz glede prehoda kot momenta analize – nihče ni ponudil kake druge, boljše ali alternativne teorizacije tega momenta, po drugi strani pa je izredno ostre kontroverze sprožil postopek, ki naj ta moment preveri.

Subjekt psihoanalize je za Lacana vseskozi analizant – termin, ki ga zdaj uporablja, ni več pacient ali psihoanaliziranec (le *psychanalysé*) kot v statutu izpred osemnajstih let, temveč strogo psihoanalizant (le *psychanalysant*), dobesedno psihoanalizirajoči. Ni več nekdo, s katerim je treba nekaj storiti, ga analizirati, temveč nekdo, ki sem nekaj počne in od kogar je odvisna vsa resnica psihoanalitskega podvzetja. Problem didaktike se tako lahko ustrezno postavi samo z vidika analizanta, »edinega subjekta, za katerega v psihoanalizi gre.« Zato lahko velja, da so bile histeričarke prve teoretičarke psihoanalize, od katerih se je Freud naučil svoje teorije. Analitik dobi svoje mesto samo od analizanta, je le označevalec kot podpora tega procesa. Analitikovo vedenje ne odloča o resnici analize, je le celovito brez funkcije z ozirom na vednost, ki mu je pripisuje analizant – prav to dialektiko je zakoličil Lacan s pojmom subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve, kot stožerjem procesa transferja.

Najboljši primer je tu morda kar Freud sam. Če mora biti vsak analitik sam analiziran, se postavi vprašanje, kdo je ustvaril boga, namreč kdo je analiziral prvega analitika. Ali se je ta sam dvignil za lase kot baron Münchhausen? Znana teoretska teza psihoanalize je namreč, da samoanaliza ni možna. In tudi Freud se nikakor ni analiziral sam, temveč je imel, kot nam kaže med drugim obilna korespondenca, svojega lastnega subjekta, ki je zanj predpostavljala, da ve, in to v osebi Wilhelma Fliessa, svojega dolgoletnega prijatelja. Dejstvo je, da je Freud lahko opravil svojo samoanalizo le, kolikor se je nanašal na Fliessa in ga delegiral na neko odlikovano mesto, mu pripisal odlikovano vednost. Oh-

ranili so se nam mnogi Fliessovi spisi, na podlagi katerih lahko točno vemo, kakšna je ta vednost dejansko bila – spisi, ki govorijo, denimo, o razmerju med nosom in ženskimi spolnimi organi in ki za današnje (in bržčas tudi takratne) pojme delujejo kot nekaj povsem zmedenega in fantastičnega. Danes se nam zdi nedoumljivo, kako je Freud kot strogi, natančni in brezkompromisni znanstveni um lahko Fliessovi vednosti pripisal sploh kakšno konsistenco, kako mu je lahko služila za kakršno koli oporo. In vendar se je Freud ravno kot Fliessov analizant lahko dokopal do psihoanalize, le v poziciji analizanta je lahko proizvedel resnico analitskega izkustva. Ta resnica, ki jo je proizvedel Freud, pa ni v nikakršnem razmerju s Fliessovimi fantastičnimi idejami, z njegovim obskurantizmom, čeprav bi se brez te fantastične vednosti Freudova teorija ne mogla proizvesti. Učinek resnice je potreboval to optično prevaro, da bi se lahko vzpostavil. Resnica vznikne iz zmote, kot se glasi naslov enega zadnjih poglavij iz prvega leta seminarja. In tako tudi v vsaki nalizi analitikovo dejansko vedenje nima nobene neposredne zveze z vedenjem, ki ga pri analitiku predpostavlja analizant. Analitik je tako postavljen v neko udobno pozicijo, kjer mu vednost pritiče že kar po funkciji, ne glede na njegovo dejansko usposobljenost in zelo malo je treba, da v tej poziciji popusti lastnemu narcizmu. Če je njegovo vedenje disfunkcionalno, si lahko zlahka domišlja, da mu tako ni treba vedeti nič določenega, saj se analiza lahko odvija ne glede na to.

Prav tu pa je jedro težave: če namreč analitika ne odlikuje neka posebna vednost, s katero bi lahko uspešno vodil in usmerjal analizo, če se lahko analiza odvija tudi, če je ta vednost popolni obskurantizem, kot v Fliessovem primeru, kaj tedaj analitika avtorizira za njegov položaj? Kako preveriti njegovo zmožnost in usposobljenost za mesto analitika, če je preskus njegovega faktičnega znanja za opravljanje te funkcije tako rekoč nepotreben? Že iz zgoraj povedanega pa je najbrž razvidno, da mora analitika prej kot neka posebna vednost odlikovati določen način ravnanja: ne sme popustiti svojemu narcizmu, čeprav se zavestno postavi v položaj, ki je temu prav najbolj izpostavljen. Kakšna naj bo tedaj analitikova želja, ki lahko kljubuje narcističnim pastem, kaj si lahko od svojega položaja obeta? Avtorizacija analitika je tako zvezana z nastopom neke posebne želje, analitikove želje, ki naj bo radikalno antinarcistična. Položaj analitika je skrajno kočljiv, postavljen je na mesto, ki ga je tako lahko uzurpirati in ki je bilo po tradiciji tako pogosto uzurpirano – na mesto subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve, kamor se postavlja, denimo, tudi duhovnik, spovednik ali pa zdravnik, mesto, ki ga tako s pridom uporablja vojska in cerkev, ki ju kot modela analizira Freud, in mesto, od koder črpa svoje moči vzgojitelj. Prav v vzgojenem pojmovanju analitskega procesa pa preži tudi največja analitikova skušnjava: ali ni najboljša zagotovilo za terapevtsko učinkovitost prav v tem, da analitik svojemu pacientu predstavlja ideal, s katerim naj se ta identificira, njegovi seksualni patologiji in »vedenjskim motnjam« postavi nasproti svojo osebo kot vzor vsestransko integrirane osebnosti? Ali v levičarski varianti, s svojo kritičnostjo in družbeno angažiranostjo privede pacienta do tega, da poišče vzrok za svoje težave ne več v sebi, ampak v bolni družbi, ki jo je treba spremeniti? Analitik se v tem različnih variantah zelo razširjenem razumevanju psihoanalize postavlja v vlogo vzgojitelja in razsvetljevalca, Ideala jaza in tako pacientu s pomočjo transferja pomaga iz njegovih zagat. To je lahko sicer zelo hvalevredno in družbeno koristno početje, nikakor pa ne zadeva specifične tiste prakse, ki jo je pod imenom psihoanaliza inavguriral Freud. V svoji specifični psihoanalitiki ne more biti ne spovednik, ne zdravnik, ne učitelj in tudi ne modrec ali filozof, čeprav ga le zelo tenka črta loči od tega, da v kakšni zastrti obliki ne zdrkne v katero od teh vlog. V vlogo modreca, ki se je otesel vseh pozemskih strasti, ga sili že običajna teorija didaktike, ki je implicitno stoiška: bodoči analitik naj se v didaktični analizi očisti pristranosti, svojih drobnih nevrozic in strasti, da bo lahko pravično in preudarno razsojal – pozicija, ki je tudi implicitno moralizatorska. Če mora psihoanalitikov položaj podpirati določena etika, ki ga sili, da ne uzurpira položaja, ki ga tako rekoč umetno, laboratorijsko proizvede, pa je zasnovanost te etike v analitikovi želji treba misliti povsem drugače kot nekakšno nadaljevanje tradicionalne etike – zasnovana je ravno na sklepnem momentu analize, prehodu.

(Mimogrede, kako malo vedenja je potrebno subjektu, ki se zanj predpostavlja, da ve, je pred časom sijajno pokazal znani film o Mr. Chanceu, sicer zadnji film Petra Selsersa. To funkcijo lahko mirne duše opravlja popolni bebec, zadostuje že tisto, kar pravi

težko prevedljivi angleški naslov filma, namreč *Being there*, dovolj je, da si tam, da se nahajaš na pravem koncu v strukturi. Mr. Chancea seveda ne prešinja kakšna naravna modrost in skromna dobrota, kot so hoteli videti nekateri kritiki, temveč je samo prazen ekran, od katerega vsak oddajnik dobi nazaj svoje lastno sporočilo v sprevrnjeni obliki, kot se glasi slovita Lacanova formula.)

Analiza je proces, kjer se da strukturirati, celo formalizirati, začetni in zaključni moment – tako kot v šahovski partiji, primera, ki jo pogosto daje Lacan, kjer vsa teža teorije pade na otvoritve in na končnice, srednji del pa ponuja preveliko bogastvo oblik, da bi ga bilo mogoče zajeti trdo formulo. Če začetni moment vzpostavlja subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve, torej vstop v transfer, je končni moment prav izstop iz transferja, zlom subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve, analitikova izguba *agalma*, zaklada, ki ga v Platonovem Simpoziju Alkibijades pripisuje Sokratu in ki je v slovitem Lacanovem seminarju o transferju tvoril rdečo nit analize tega fenomena. Konec transferja, ki je hkrati konec analize, v katerem napoči analitikova želja in se vzpostavi prehod analize na analitika, je možen le kot izkustvo manka v Drugem. Zaradi omejenega prostora se lahko tukaj je oprem na zadnje predavanje tov. Žižka in podam zgolj nekaj namigov o tem zaključnem momentu – temi, ki bi sicer zahtevala cel letnik predavanj.

Na ravni t. im. sheme L, ki jo je Lacan razvil v seminarju o Poejevem Ukradenem pisemu (slovenski prevod je najti v Problemih-Razpravah št. 177–180, str. 38), se sekata dve diagonalni, simbolna in imaginarna. Imaginarna teče od jaza do drugega, seveda malega drugega, jazovega podobnika, v katerem se lahko prepozna, simbolna relacija pa poteka med Drugim, velikim Drugim, A, ki ga lahko tukaj razumemo kot strukturo v strukturalističnem pomenu besede, recimo Lévi Strausssovo strukturo, diferencialno matrico, in na drugi strani nekim mestom, ki je tu še hkrati freudovski Es in S kot subjekt, subjekt simbolnega, kolikor je povsem ekscentričen glede na Jaz, S, ki ga je treba misliti v njegovi zvezi z A kot njegovim lastnim mestom. Imaginarna diagonala Jazovega zrcalnega prepoznavanja trči ob »zid govornice«, kot pravi Lacan, ob simbolno realnost, ki je njena skrita resnica. Bistveno je, da na tej ravni še nimamo opravlja z mankom v Drugem, s prečrtanim, zaprečenim Drugim: proces analize zato lahko še nastopi kot proces postopne simbolizacije še nesimboliziranega, kot proces simbolne integracije travm in simptomov, ki v subjektovi zgodovini ostajajo kot otočki nesmisla. Konec analize bi bil v popolni simbolizaciji, ki pa se odmika – zaradi naše empirične omejenosti? Ni povsem jasno, zakaj. Temeljno izkustvo, ki loči kasnejšega Lacana od tega zgodnjega, pa je prav manko v samem Drugem, ki se izkaže za lastno mesto subjekta. Totalna simbolizacija ni možna ne zaradi empirične omejenosti, temveč zato, ker je sam Drugi v sebi manjkav. Proces analize bi tedaj na še dokaj abstraktni ravni lahko opisali takole: na začetku stoji \$, prečrtani S, razcepljeni, zaprečeni subjekt nasproti velikemu Drugemu, A, iztek analize, prehod, pa je moment ko izkusi subjekt svoj lastni manko kot manko v samem Drugem, svoj lastni razcep kot razcep Drugega:

$$\$(A \rightarrow S(A))$$

Prečka se je premestila s subjekta na Drugega, s tem pa se je proizvedel neki označevalec, $S(A)$, označevalec manka v Drugem. Moment, ki ga Lacan opiše tudi kot destitucijo subjekta. Če nekoliko abruptno citiram Propozicijo:

»Povejmo tukaj, ne da bi razvijali, da takšen pristop implicira prečko postavljeno čez Drugega, da je *agalma* njen označevalec, da iz Drugega izpade (a), ko se v Drugem odpre zev (–), in zato tistemu, ki lahko artikulira ta $S(A)$, ni treba opraviti nobenega staza, ne med Nujno-Potrebneži ne med Samozadostneži, da bi bil vreden Blaženosti Velikih Bebal vladajoče tehnike.

Zato se ta kot $S(A)$ zakorenini v nečem, kar se najradikalneje zoperstavlja vsemu, kar je nujno in zadostno za pripoznanje, da si: na primer častitljivosti.«

V enem odstavku se povezuje vrsta Lacanovih tem: *agalma* kot zaklad, ki ga analizant pripisuje analitiku, in ki se na koncu procesa razbline; (–) kot znamenje, ki v lacanovski algebri zaznamuje kastracijo, vez, preko katere se subjekt, ne glede na spol, vmesti v svoji spolnosti; (privzetje) simbolne kastracije je ena od Lacanovih formul konca analize); (a) kot objekt, s katerim ima opravka psihoanaliza, objekt, ki izpade iz velikega Drugega in s tem v njem odpre razpoko, manko, prav to pa je moment destitucije sub-

jekta, kjer v izpadu objekta (a) napoči bit subjekta, bit želje, ki se je v označevalcih neprestano odlagala, drsela med njimi v procesu, kjer en označevalec neprestano zastopa subjekt pred drugim označevalcem – to je moment separacije v nasprotju z momentom označevalne alienacije; in naposled S(A), označevalec manka v Drugem, ki je lahko edino, kar avtorizira analitika in omogoči prehod. Prav ta označevalec vselejšnje manjkavosti Drugega pa je tisto, kar uhaja »strukturalističnemu« pojmu strukture kot diferencialne matrice in vsakemu še semiotičnemu pristopu. Če je na t.i.m. strukturalizem lahko ves čas letel zlizani očitek, da struktura kot nekaj objektivni mehanizem tlači ubogega subjekta, ga povsem določa in ga oropa vsake kreativnosti, mu jemlje iz rok sleherno iniciativo in ga spravlja v slepo odvisnost od objektivnih sil in mehanizmov, pa se ravno tu, v sklepnem momentu analize, najjasneje izkaže, da je ta struktura nekaj v sebi luknjičavega in spodletelega – podoba, ki je prav nasprotna kakšnemu objektivnemu mehanizmu. Izkaže se, še več, da je subjekt lahko v nekem razmerju s »strukturo« natanko v tisti meri, kolikor ta ni objektivni mehanizem, kolikor je nekaj spodletelega – subjekt se lahko pojavi le v spodrsrlaju, prelomu »strukture«, prav tam, kjer se njena domnevna objektivnost poruši. Točka S(A), je bila sicer vsebovana, vsaj kot možna implikacija, v mnogih »strukturalističnih« in semiotičnih postopkih, vendar jo je šele psihoanaliza jasno artikulirala in jo postavila v središče vsega teoretskega prizadevanja. Prav zato smo po notranji teoretski nujnosti morali preiti od prejšnje organizacijske oblike, Semiotične sekcije, k novi, k Društvu za teoretsko psihoanalizo in v njegovem okrilju k Šoli Sigmunda Freuda.

Postaviti je treba še vprašanje, kaj je subjektu ob vstopu v analizo zastiralo ta manko v Drugem, kaj mu je onemogočalo, da ga ugleda. Sem se vmešča logika fantazma: logiko analitskega procesa lahko po drugi strani dojemamo kot postopni sestop v temeljni fantazem, v katerega je vpet subjekt – in Lacanova tretja formula konca analize se glasi prav »la traversée du fantasme fondamental«, prehajanje temeljnega fantazma. Če analiza sprva poteka kot interpretacija simptomov, torej označevalna interpretacija preko procesov premestitve in zgostitve, ki skuša izluščiti določeno označevalno artikulacijo, se v svojem sklepnem delu prevesi v analizo fantazma, na katerem temelji subjektova želja – fantazem pa je nek segment, nek stavek, nek scenarij, ki se ga ne da več dalje interpretirati, ki ne napotuje več k novim in novim označevalcem, temveč analizo ustavi v nekem povsem intertnem momentu. Fantazma se ne interpretira, je še ena od slavnih Lacanovih formul. Fantazem pač ni nič drugega kot maskirana luknje v Drugem, izza fantazma se ne skriva nobena druga resnica, do katere bi se bilo treba z analitsko interpretacijo dokopati, za njim je zgolj manko. Zato je to sklepno prehajanje temeljnega fantazma ravno izkustvo tega manka. – Po drugi strani subjektu zastira ta manko ravno sam analitik – s predpostavljeno vednostjo o subjektovi želji skriva v sebi objekt – razlog, želje in na mestu tega dozdevka žene naprej analitski proces. To seveda ni v nasprotju s prej orisano logiko fantazma, saj je, kot prvi Lacan, »logika analitika ... *agalma*, ki se vključuje v radikalni fantazem, ki ga skonstruira psihoanalizant.« Analitik vselej tvori del temeljnega fantazma, do katerega se mora dokopati analiza. A kolikor dlje traja analiza, toliko bolj je v poziciji preostanka, izmečka – »... v očeh psihoanalizanta, kolikor bolj se približuje konec partije, (je) v poziciji preostanka, tako da bi se v tem ostremu prav njemu prilegalo tisto, kar bi s slovnično oznako ... poimenovali pretekli deležnik«. Analitik je sam preostanek analitske operacije, kot objekt (a), ki naposled izpade iz Drugega – kar je treba razumeti: po eni strani v navezavi na formulo iz zadnjih poglavij Seminarja XI., da je

»osnovno gonilo analitične operacije v tem, da ohranimo distanco med I (Idealom jaza) in a (ki v hipnozi in v tvorbi množič sovpadeta).

... Analitikova želja po tej poti osami a, postavi ga v največjo možno distanco od I, tistega I, glede katerega subjekt v transferju ... od analitika zahteva, da naj ga uteleša. Analitik se mora iztrgati prav tej idealizaciji, če naj bo ... opora ločevalnega a.« (slov. prevod str. 362).

S to distanco med I in (a) je analitik prav v največji možni oddaljenosti od tega, da bi analizantu predstavljal ideal, vzor, ki naj se mu približa in ga postavi na mesto svojega Idealna jezga. Po drugi strani je treba to navezati na kasnejšo teorizacijo analitikovega diskurza v shemi štirih diskurzov, kjer nastopa ravno (a) v poziciji agenta, dejavnika tega diskurza.

Skratka: moment prehoda je izkustvo manka v Drugem, ki ga odpre izpad objekta (a) kot moment separacije in sovpače po drugi strani s prehajanjem temeljnega fantazma in destitucijo subjekta, ki se artikulira v nekem označevalcu, označevalcu manka v Drugem, ta pa legitimira prehod analizanta v analitika. Te še dokaj abstraktni formule pa lahko služijo le kot uvod v branje Lacanove propozicije.

Lacanova teorizacija prehoda kot sklepnega momenta analize je globoko heglowska – če bi iskali neposredno vzporednico v Heglovi filozofiji, bi lahko rekli, da je prehod Heglovo absolutno vedenje. Tako kot je analiza proces, ki je videti neskončen – na prvi pogled ni nobenega razloga, zakaj bi se lahko končala prej kot s koncem subjektovnega fizičnega življenja, vsak rezultat bi moral biti le zasilen, bogastvo notranjih vsebin je neizčrpno itd. – tako je tudi dialektično gibanje spoznanja proces, ki bi se moral odvijati v neskončnost, saj nikoli ne more v celoti zajeti vsega pestrega vsebinskega bogastva, mnogoterosti vseh povezav in protislovij, poleg tega pa bi bil konec spoznavnega procesa možen kvečjemu s koncem zgodovine, ki pa za zdaj še ni na dnevnem redu; dotlej je pač vsako spoznanje zasilno, le približevanje itd. Kljub temu pa Hegel – tako kot Lacan – naredi za zdravi razum nerazumljivi in nesprejemljivi korak, ko neskončni dialektični proces ustavi v absolutnem vedenju – dialektično spoznanje ima svoj konec, je absolutno, in tako na videz oporeka svojemu izhodišču, ki je zahtevalo odpravo vsega fiksnega in dokončnega ter kazalo na njegovo vpetost v dialektični proces. Toda proces, ki ga je sprožil nesklad med vednostjo in resnico, njuno neujemanje, njun razcep, se naposled vendarle izteče v odpravi tega neskladja, v njunem sovpadanju v krogu krogov absolutnega vedenja, kjer je videti, da je subjektu končno le uspelo stopiti sebi za hrbet in ukiniti razcep, ki ga je nosil. Vendar je ključni moment prav v tem, da ne gre za to, da bi se ta nesklad preprosto izbrisal, da bi se neujemanje, ki se je perpetuiralo skozi vse figure duha, naposled le srečno ujelo, da bi se zev zapolnila, temveč je, nasprotno, sklepni moment v tem, da se ta neskladnost, ta razcep izkaže ravno za stvar samo, da se manko, ki je zeval med vednostjo in resnico, izkusi ravno kot lastno mesto subjekta, da torej absolutno vedenje ni ničesar drugega kot to neujemanje reflektirano vase. Zev med vednostjo in resnico je zev sredi same resnice, izmikanje, odtegotvanje stvari same ravno je stvar sama. V tem pogledu je Heglovo absolutno vedenje daleč od polne pozitivnosti, ki se mu jo običajno pripisuje, je prej konceptualizacija destitucije subjekta. Tudi tukaj mora zadoščati teh nekaj kratkih namigov v polju, ki bi ga bilo treba obširno razdelati – in seveda opozorilo, da je vsaka analogija omejena in zahteva ravno izpostavitve razlik. A tako kot ni mogoče narediti nobenega, še tako skopega povzetka ali predstavitve Heglove filozofije brez njenega sklepnega momenta, absolutnega vedenja, tako tudi ni možna nobena predstavitev Lacanove teorije brez momenta prehoda, ki ji daje odločilni zasuk.

Doslej sem se gibal na ravni še dokaj grobega, abstraktnega opisa prehoda kot ključnega momenta v logiki analitskega procesa, prehod pa je hkrati, kot sem že omenil, tudi določena procedura, v kateri naj se ta moment izkaže: o momentu analize sploh ne moremo govoriti brez te procedure, ki ga podvaja in v kateri šele pride na dan. Sam postopek prehoda je kaj nenavaden in je vzbudil veliko hude krvi. Vse dotlej je v običajnih združenjih vsaka habilitacija analitika potekala tako, da sta se pred določeno komisijo pojavila dva glavna akterja: sam analizant, ki je kandidat za analitika, in pa eventualno še njegov didaktik, pri katerem je bil v analizi (pa še, denimo, analitiki-kontrolorji, ki igrajo v lacanovskem dispozitivu določeno vlogo le pri podelitvi naslova A. M. E). Komisija je po Propoziciji sicer ostala – in sicer kot *jury d'agrément*, odobritvena žirija (v nasprotju s prejemno žirijo pri A. M. E.), katere člani so izbrani z žrebom iz liste A. E.-jev in se po prvotnem predlogu z žrebanjem izmenjujejo vsakih šest mesecev. Odpadata pa oba druga akterja, analizant in didaktik – didaktik, kolikor je pač vsa resnica prehoda na strani analizanta; analizanta, ki pa je zdaj postal *le passant*, nekdo, ki opravlja prehod, denimo prehajalec (v francoščini izraz pomeni tudi mimoidočega) pa pred odobritveno žirijo zastopata dva posrednika, *les passeurs*, denimo prehodnika, ki pa sta sama analizanta, analizanta v prehodu, torej tudi kandidata za analitika. To je bistvena novost Propozicije: prehajalec lahko priča o svojem izkustvu konca analize le preko predhodnikov, ki sta sama analizanta.

»... In kako nemogoče je, da tisti, ki je šel čez ta prehod, poda ustrezno pričevanje

o onem, ki ga konstituira – recimo, da je on sam ta prehod, saj ta moment ostaja prav njegovo bistvo, pa četudi ga bo potem minilo (ça lui passera).

Zato se mi zdi, da tisti, ki jih je to minilo tja do blaženosti, glede tega eventualnega pričakovanja združujejo neustreznost z nemožnostjo – in moj predlog bi, da se nastop psihoanalitike želje prej izkaže pred nekom, ki je še v izvirnem momentu.

Kdo bi lahko bolje kot psihoanalizant v prehodu avtenticiral lastnost določene depresivne pozicije? Tukaj si ničesar ne izmišljamo. Tega se ne da hliniti, če nisi v tem.

Lacanov prvi korak je torej v tem, da lahko le analizant, ki je sam v prehodu, najbolje dojame, avtenticira in posreduje izkustvo subjektivne destitucije in nastopa analitike želje – tega ne more več adekvatno razumeti analitik, ki ga je to že minilo in lahko zdaj mirne duše igra modreca, staro veličino itd. Dva prehodnika sta prav tako izbrana z žrebom, in to iz liste analizantov v didaktični analizi. Tema dvema mora prehajalec povedati vse glede svoje želje, da bi postal analitik in o momentu, v katerem se nahaja, o izkustvu konca analize. Ta pripoved lahko traja precej časa – s prehodnikoma se mora veliko pogovarjati, da bi jima lahko razjasnil svoje izkustvo. Naposled ta prehodnika poročata o prehajalčevem izkustvu pred žirijo. Lacanova teza je, da se mora izkustvo konca analize dati posredovati, prenesti, strukturirati, objektivirati, prav zato je potreben ta vmesni posredniški člen. Prehajalčevo analitsko izkustvo je relevantno le, kolikor ga je zmožen teorizirati do te mere, da se lahko transmitira. Analitik Šole lahko postane le tisti, ki lahko prispeva k teoriji, torej teoretsko posreduje svoje izkustvo in tako doseže točko, kjer teorija in analitska praksa neposredno sovpadata. Prehod je moment, kjer znotraj neposredno prehaja v zunaj, najbolj notranja intimnost, ki mora priti na dan v analizi, v teoretsko, logično strukturo, notranje izkustvo v strukturirani moment, ki lahko postane osnova za združevanje analitikov. Po tej plati je lacanovska teorija globoko antidogmatska: njena izvirnost ni v neki posebni teoriji, ki bi jo morali vsi pripadniki privzeti in zagovarjati, temveč prav v zahtevi po teorizaciji, kjer seveda ne zadošča ponavljanje Lacanovih ali Freudovih formul – potrebna je ravno teorizacija lastnega mesta, torej nek teoretski novum, nov teoretski prispevek. Dispozitiv prehoda služi ravno temu, da tako rekoč strukturno prepreči dogmatsko ponavljanje utečenih in uveljavljenih resnic. Hkrati je postopek prehoda globoko anti-iniciacijski: ves smisel te procedure je ravno v tem, da bi preprečila običajno iniciacijsko strukturo, ki je v navadi ne le pri različnih sektah posvečenec, temveč v svoji razsvetljeni obliki tudi v celotni univerzitetni, akademski strukturi. Lacanovski prehod pa ne zahteva niti posvečenosti v posebne skrivnostne globine nauka niti konformnosti z vnaprej pripoznanimi tezami, temveč prav novo proizvajanje teoretske strukture. Subjektivna destitucija, ki obeleža zaključek analize, dobi svoj pendant v posredovanju prehodnikov, ki izniči sleherni narcizem prehajalca, ga zvede na neko strukturo, ki se jo da prenašati, posredovati. Prehajalec lahko postane analitik Šole, prav kolikor pretrga s svojo iniciiranostjo v neko še nedoumljivo skrivnost, kolikor lahko to skrivnost razklene v teorijo, ki se jo da prenesti drugim, neposvečenim. Zato je prehod prav obratni postopek od iniciacije. Lacan pa se s tem dispozitivom tudi radikalno zoperstavlja vsem, ki skušajo analitsko izkustvo prikazati kot nekaj neizčrpnega, nikoli do kraja dojemljivega, nekaj, kar kot bogastvo življenja sega preko teoretskih shem, uhaja pustim formulam – stališče, ki ga najbolje povzame stavek: tega se ne da bo kraja opisati z besedami, to je treba preživeti na lastni koži. Prehod je mehanizem, ki onemogoča sleherno zatekanje k neposrednemu izkustvu kot alibiju teorije, h kakršni koli neizrekljivosti ali neizčrpnosti doživljanja onstran sive teorije, temveč zahteva, da je resnica analitskega izkustva na strani teoretske elaboracije in je prenosljiva tudi vsakemu laiku. Ostro se zoperstavlja, denimo, pojmovanju, po katerem bi bilo neposredno izkustvo analize trdno zagotovilo za teoretsko fundiranost. Po tem pojmovanju, ki ga zagovarjajo še vedno mnogi analitiki, je pač teoriji potrebno neko izventeoretsko jamstvo – ne zadoščajo njeni argumenti in njena teoretska mreža, potrebna je še dodatna garancija, da je bil teoretik sam analiziran. Prehod pa ravno zahteva, da ni nobenega izventeoretskega jamstva, temveč da se mora analiziranost samega analitika izkazati ravno v teoriji, ne pa v sklicevanju na neposredno izkustvo. Nasploh je tako sklicevanje na lastno izkustvo («jaz sem to prestal na sebi, zato vem, o čem govorim, zato imam pravico teoretizirati o psihoanalizi, drugi pa te pravice nimajo» itd.) vselej ideološko, saj se skuša nelegitimno opreti na neko samonanašajočo se raven, ki je neizpodbitna (izjava »analiziran govorim o analizi« je pač vselej resnična

za vsakogar, ki je bil kdaj v analizi, zato se ji ne da oporekati), to zlahka pridobljeno neizpodbitnost pa skuša razširiti še na svoje teoretske trditve, pretihotapiti jo skuša v teorijo, ki pa mora ustrezati vse drugačnim kriterijem. Izjava: »to, o čemer govorim, sem sam izkusil«, je pač vselej resnična, kolikor govorec v njej zagotavlja, da izjavljanje njegovih izjav implicira njega samega, povsem neutemeljeno pa je, če skuša iz tega potegniti kakršne koli konsekvence za teorijo. (Tukaj se v obliki, prirejeni za naše potrebe, opiram na nekatera izvajanja, ki jih je v drugačnem kontekstu razvil tov. Močnik). Izvencelo-
rejska garancija onemogoča teorizacijo.

Implikacija teorije prehoda je torej v tem, da psihoanalize ne odlikuje neka posebna teorija, na katero bi bilo treba prisegati, temveč prej nek poseben odnos do teorije, zahteva po teorizaciji lastnega mesta. Psihoanalitsko vedenje potemtakem ni kumulativno – ni nek skupek znanj, tehnik, prijemov, ki bi se z dolгими leti razvoja čedalje bolj kopičil, ni nek konstituiran in zaključen korpus trditev, temeljnih resnic, ki bi se sčasoma poglobljaj, izpopolnjeval, širil itd. Teorija prehoda je naperjena prav proti miselnosti, da sta že Freud in za njim Lacan tako rekoč vse rekla, dognala vse bazične resnice, nam pa preostane, da v njuni teoriji najdemo svoj prostor, se vmemstimo v njuna izvajanja in vedno znova ugotavljamo, kako zelo sta imela prav. Prehod je mehanizem, ki naj takšno rezoniranje strukturno onemogoči: do kraja resno je treba vzeti trditev, da je resnica psihoanalize na strani diskurza analizanta, ta pa ne potrjuje nobene vnaprej dane resnice. Naloga psihoanalize je, da tega diskurza ne zvede na nobeno vnaprej znano shemo, da mu prisluhne v njegovi posebnosti in od njega zahteva, da to svojo resnico artikulira, prenese. Zato Lacan tolikokrat ponavlja zano Freudovo navodilo psihoanalitikom, da je treba vsak primer začeti tako rekoč znova, iz ničle, da je v pristopu k vsakemu novemu primeru treba pozabiti na vse konstituirano znanje. Zato tudi pravi, da se v psihoanalizi lahko veliko naučimo že od popolnih začetnikov, ki jim je treba prisluhniti enako ali bolj pozorno kot častitljivim in izkušnim veličinam.

V zgoraj navedenem citatu iz Propozicije je treba opozoriti še na trditev, da je konec analize depresiven, da torej izkustvo manka v Drugem, subjektivna destitucija, v kateri nastopi analitikova želja, ne prinaša olajšanja, temveč depresijo. Analiza nima happy-enda. To globoko nasprotuje običajni terapevtski predstavi, po kateri se analiza lahko zaključuje pač tedaj, ko se odpravijo simptomi, tesnobe in vse disfunkcije, zaradi katerih je pacient prišel v analizo – ko torej pacient na podlagi analitikove pomoči lahko končno zaživi polno življenje brez inhibicij, simptomov in tesnobe. Konec analize, kot lahko preberemo v nekaterih enkratnih ameriških psihoanalitskih spisih, je skratka *genital love*. Psihoanaliza je most k užitku in sreči. Lacanovski pojem procesa analize pa je prej obraten: na začetku vstopi analizant v analizo v vrsto simptomov, fobij, prisilnih dejanj, inhibicij, s tesnobo, ki se je želi otresti. V analizi pa je tako kot s pascalovskim Bogom ali z Lacanovo razčlenitvijo uvodnega prizora v Racineovo tragedijo *Athalie* (zadevni prevod Lacanovega seminarja najdete v Problemih-Razpravah št. 218–220, str. 106), kjer pravi Joad:

»Je crains Dieu, cher Abner, et n'ai point d'autre crainte«

/Bojim se Boga, moj dragi Abner, in v meni ni druge bojazni/. V nasprotju z običajno razlago religije, po kateri je religiozno onstranstvo pač kompenzacija tostranske bede in tostranih tegob, imaginarno dopolnilo pozemskih pomanjkljivosti (mimogrede, Marxova teorija daje drugačne teoretske nastavke), je pri Racineu Bog, na katerega naletimo v onstranstvu, veliko strašnejši od vseh tostranih strahot, ni Bog, ki tolaži, ampak strah pred tem Bogom odtehta vse ostale pozemske strahove – v tistem, kar bi moralo biti imaginarno dopolnilo, trčimo ob nekaj vleiko hujšega od tegob, pred katerimi smo se hoteli tja zateči (tukaj še mimogrede vidimo, kako port-royalske koncepcije religije nikakor ne moremo kar tako stlačiti v utečeno podobo krščanske religije). Ob tej bojazni pred Bogom, ki odtehta vse ostale bojazni, razvije Lacan svoj koncept točke prešitja (kjer moramo spet za nadrobnejšo razlago napotiti na tekste tov. Žižka). V analizi se zgodi nekaj povsem podobnega: na začetku pride analizant z vrsto težav in z upanjem, da se jih bo z analizo odkrižal, analiza pa mu da neko izkustvo, ki je še veliko hujše od vseh težav, zaradi katerih je prišel v analizo – groza manka v Drugem odtehta vse poprejšnje groze. Izkustvo groze, ki so ga eksistencialisti slavili kot najbolj pristno človeško izkustvo, pa si mora tukaj podati roko z logično formalizacijo, z znanstveno elaboracijo, ki so jo ti pre-

ganjali kot zastiranje pristnega izkustva. In ko pride ubogi analizant do te poslednje točke, kjer je depresija, ki jo proizvede analiza, še veliko hujša od depresije, zaradi katere je sprva sploh prišel v analizo, kaj mu tedaj še preostane drugega, kot da pač sam postane analitik. (In glede na to, da dandanes analize trajajo večje število let, ena seansa pa je leta 1976, ko je S. Turkle delala svojo raziskavo, stala v povprečju 80–140 F, danes pa okoli 200 F in več mu po vseh teh letih tudi v finančnem pogledu ne preostane nič drugega.) Moment prehoda bi lahko dojeli kot neke vrste točko prešitja, ki na novo struktura celotno polje, v katerem se je gibal analizant, in omogoči nastop želje analitika. Lacanovska analiza torej poteka prav obratno od običajnih predstav in tudi na samem začetku analizantu eksplicitno ne obeta nič dobrega, ne obljublja mu nobene pomoči, ne ponuja novega življenja, prerojenja in užitka. Njeno vodilo je prej, da spoznanje resnice ljudi ne bo osrečilo in da so veliko srečnejši brez nje. Vsekakor bi se bilo treba vprašati, kako da potem še vedno tako množično derejo v analizo k lacanovcem.

Propozicija je naletela na celo vrsto precej žolčnih nasprotovanj. Najprej je treba poudariti, da med vsemi različnimi nasprotniki ni bilo praktično nobene teoretske alternative v konceptualizaciji konca analize – moment prehoda je bil sprejet kot splošni teoretski okvir, saj je pred tem tako glede nujnosti didaktične analize kot v vprašanju konca analize vladala popolna zmeda, kjer sta se šopirila bodisi obskurantizem neposrednega izkustva ali pa analitik kot ideal jaza, ki naj se mu prilíči pacient. Odklonilna stališča so veljala prej samemu postopku prehoda. Prvi očitni očitek se je glasil, da ta dispozitiv ne ponuja zadostnih jamstev za rehabilitacijo analitika. Očitek je bil seveda najpogostejši v obeh preostalih analitskih organizacijah, iz katerih je bil Lacan izločen prav zaradi svoje didaktične neustreznosti. Opozicija pa se je dvignila tudi znotraj same Šole in ko je bil januarja 1969 naposled Lacanov predlog v nekoliko modificirani obliki izglasovan, so izstopili trije prominentni analitiki in Lacanovi dolgoletni sodelavci in prijatelji, Piéra Castoriadis-Aulagnier, François Perrier in Jean-Pierre Valabrega. V odstopnem pismu so med drugim zapisali:

»Obrat na zadnjem zasedanju Šole in organizacija, ki iz tega izhaja, preko poti, ki jih obsojamo, sta vzpostavila aparate in načine določanja in promocije analitikov, ki so po našem nezdružljivi z jamstvi, potrebnimi za strogo psihoanalitsko dejavnost... Ni treba dolgih stavkov, da bi vam izrazili globoko žalost, ki jo občutimo ob sprejemu take odločitve.

Prejmite, dragi gospod, naše spotšvanje predvsem v spomin na sodelovanje z vami, za katerega smo si dolgo vrsto let prizadevali.»

Trije oporečniki, ki so za seboj potegnili še nekaj drugih, so ustanovili svojo lastno organizacijo, ki je poleg dotedanjih treh psihoanalitskih združenj postala znana predvsem pod imenom *Quatrième groupe*. Četrta skupina, njen uradni naziv pa je bil sicer *Organisation psychanalytique de langue française (OPLF)*, Psihoanalitska organizacija francoskega jezika. Začeli so izdajati tudi svojo revijo, *Topique*, in Četrta skupina je še danes dokaj vplivno združenje, pedvsem v določenih univerzitetnih krogih.

Ta tretji razcep v francoskem psihoanalitskem gibanju, ki je proizvedel še četrto organizacijo, se je po stilu precej razlikoval od prejšnjih dveh. Šlo je za ljudi, ki so se vseskozi, tudi po razcepu, priznavali za Lacanove učence in z njim tudi kasneje ohranili sicer hladne, torja korektne odnose (česar nikakor ne bi mogli reči za ostali dve organizaciji). Poleg tega si je Lacan, kot je kasneje priznal v nekem govoru, močno prizadeval, da bi jih prepričal, vendar mu ni uspelo. Prvič se je tudi zgodilo, da se je oporečniški poziciji ustanoviteljev nove organizacije znašla neka manjšina, v kateri ni bil sam Lacan. Ali je to že pomenilo, da je Lacanova lastna organizacija, brž ko se je lahko vzpostavila v svoji avtonomiji, začela reproducirati paradokse ostalih analitskih združenj? Da analitska oblast ni bila prav nič drugačna zato, ker je zdaj bila lacanovska? Da je Lacan, ki je bil dvakrat izločen zaradi svoje neortodoksne tehnike, zdaj bil naposled primoran v imenu svoje neortodoksni izločati druge, ki so se skušali še držati priznana ortodoksije? Treba pa je reči, da so tokrat oporečniki izstopili ne zato, ker bi Lacan skušal fiksirati analitsko oblast, onemogočiti drugače misleče in postaviti trdne garancije za rehabilitacijo analitikov, temveč nasprotno, ker tega ni maral storiti, ker je skušal pustiti kar največji prostor za odprtost analitskega izkustva – od tod, denimo, pogostost izmenjavanja vseh teles, toliko

imenovanj z žrebanjem, ki skušajo z naključnostjo oseb prav vzpostaviti strukture, ki morajo delovati ne glede na osebe in s samim mehanizmom zagotoviti pretok analitskega izkustva.

S to težnjo pa je že na prvi pogled v protislovju Lacanov položaj direktorja Šole, ki je že po funkciji član obeh žirij, sprejemne in odobritvene. Poleg tega je prav tedaj, leta 1968, začela izhajati uradna revija Šole, *Scilicet*, ki je uvedla zelo nenavadno prakso: vsi članki so bili nepodpisani, anonimni, na koncu vsakega letnika je samo izšel spisek članov Šole, ki so k temu letniku prispevali, le spisi izpod Lacanove roke so bili podpisani z inicialkami in tako že na prvi pogled izstopali od ostalih. Princip anonimnosti je skušal poudariti, da je lahko elaboracija psihoanalitskega polja samo kolektivno delo in zahteval, naj se prispevki presojujejo po stvari sami, ne po narcistični obeležnosti z imenom, le Lacan je zavestno nastopil kot tisti, ki »daje na to formalizacijo svoj pečat« s svojim imenom, kot heglovski monarh, ki s svojim imenom postavlja piko na i, dodaja svoj zgolj performativni »hočem« neki sicer objektivni strukturi odločanja. Pogoste so bile torej kritike v stilu Lacan – tiran, zase zahteva privilegirani položaj itd. Vendar ne smemo pozabiti, da je bila Šola ustanovljena kot lacanovska, da je bila ustanovljena v opredelitvi za Lacana, ko so njeni člani raje izbrali Lacanovo teorizacijo kot pa mednarodno priznanje – zato bi bilo prej sprenevedanje, če bi imel Lacan status člana med drugimi člani. Njegov formalno privilegirani status je odkrito legaliziral neko stanje, ki bi sicer po bolj skrivnih in težko nadzorljivih poteh uravnavalo obnašanje članov Šole. Nemogoče je bilo pač Lacanovo teorijo postaviti za fundament neke organizacije, hkrati pa se delati, naj ima Lacan tak status kot vsi ostali.

Nadaljnji veliki argument proti uvajanju postopka prehoda je bil v tem, da Propozicija sicer proklamira odpravo hierarhije, kakršna vlada v drugih združenjih, in razglša razliko med hierarhijo in gradusom, dejansko pa potihoma uvede neko vrsto hierarhije, ki ni veliko različna od poprejšnjih. Če izglasovani sklep iz januarja 1969 še tako poudarja, da se razlike med A. E. in A. M. E. ne sme razumeti kot hierarhijo, temveč kot dve stopnji, ki služita povsem različnim namenom – ena zunanji garanciji, druga pa notranji razmejitvi v teoretski elaboraciji analitskega izkustva – pa je dejansko začela delovati povsem hierarhično – A. E. – ji so v očeh navadnih članov dobili auro posvečencev, modrecev, varuhov nauka, »ta pravih«, praktično so jim torej začeli pripisovati prav tisti status, ki ga je Propozicija hotela odpraviti in onemogočiti. Ali se tu zarisuje aporija, ki je na delu v vsakem psihoanalitičnem združenju kot nekakšen neodpravljen dedni greh in ki skrivoma udari nazaj s še toliko večjo silo, kolikor bolj se ga skušamo znebiti? Je na subjektivni destituciji, ki avtorizira analitika, sploh mogoče graditi kakršno koli združenje? Ali se sploh da izogniti mehanizmu, po katerem se destitucija sprevrne v posvečenost? Lacan je v naslednjih desetih letih večkrat poskušal potegniti bilanco izkušenj, ki jih je prinesel prehod. Vsakič je bil zadržan, negotov, nezadovoljen. Konec Propozicije predvideva, da se bo odobritvena žirija z žrebom obnavljala vsakih šest mesecev, »vse dokler ne bodo rezultati, zadostni za objavo, omogočili njeno eventualno prenetenje ali ohranitev.« Teh pričakovanih rezultatov – očitno pričakovanih kar kmalu – pa ni in ni bilo in še po desetih letih ni bilo kakšne določilne nove teorizacije, ki bi premaknila naprej ali modificirala začetno zastavitev. Rezultati so očitno razočarali, nezadovoljstvo s postopkom prehoda v Šoli pa je raslo. K temu so nekaj prispevale tudi zgodbe o samovoljnosti ali nezadostni fundiranosti določenih odločitev odboritvene žirije, pa tudi nekaj primerov, ko so kandidati v prehodu naredili samomor (največ publicitete je dobil članek Jeanne Favret-Sada, ki je izšel leta 1977 v *Les temps modernes*, ki z veliko osebne prizadetosti govori o samomoru svoje prijateljice, ki naj bi ga pogojila nečloveška procedura prehoda, od tod pa se spušča z Lacanom v teoretski obračun, ki stoji na zelo šibkih nogah.) Najostrejšo kritiko postopka prehoda pa je naposled izrekel Lacan sam, ob razpustu svoje Šole.

Pogosta je še ena teoretska kritika prehoda, ki skuša v Lacanovih trditvah pokazati na protislovje: po eni strani naj bi se analitik avtoriziral sam, kar ostaja še naprej temeljna postavka Šole, po drugi strani pa Propozicija nenadoma zahteva ustanovitev odboritvene žirije, ki šele lahko potrdi »usposobljenost« bodočega A. E. – ja, ustoliči torej novo komisijo, ki de facto onemogoča samoavtorizacijo. Paradoks pa se razreši, brž ko pomislimo, da tisti »on sam«, s katerim se avtorizira analitik, ni svobodni subjekt, ki bi lahko samovoljno odločal o svoji avtorizaciji, temveč tisto, kar je »on sam« v nezavednem, ki

uhaja najegovemu razpolaganju – postopek prehoda mora ravno izluščiti, kaj je »on sam« v nezavednem, saj se lahko le na to opre analitikova želja. Samoavtorizacija, če naj se razlikuje od samovolje, mora vsebovati ravno ta »objektivirani«, posredljivi moment, ki ga skuša zagotoviti prehod. (K temu gl. J.-A. Miller: *Introduction aux paradoxes de la passe*, v *Ornicar?* 12–13/1977).

Predpisi, ki so urejali postopek prehoda in pridobitev naslova A. E., so bili, kot že rečeno, izglasovani januarja 1969 in so po dolгих dogovorih nekoliko modificirali prvotno obliko. Treba je še povedati, da je vladala med člani Šole precejšnja negotovost in sklep-sa glede prehoda, o čemer govori že dejstvo, da sta bili hkrati z Lacanovim predlogom dana na glasovanje še dva alternativna predloga, ki sta skušala omiliti Lacanov radikalizem. Lacanov predlog je dobil 198 glasov, drugi 107 in tretji 46 glasov. Šole je bila torej skorajda razpolovljena in Lacanov predlog je dobil le 35 glasov večine pred ostalima dvema – kar še enkrat kaže, kako malo je bil Lacan v Šoli tiran, ki bi se mu morali vsi klanjati in trobiti z njim v isti rog.

Zdaj se vračam k splošnemu razvoju psihoanalize v Franciji. V vsem času, o katerem sem govoril, je Lacan sicer prebil omejenost psihoanalize na psihiatrične kroge in poka-zal njen ključni pomen za vrsto drugih znanosti in splošni teoretski domet, vendar je širjenje njegove teorije le ostalo omejeno na določene intelektualne kroge. To širjenje sicer nikakor ni bilo zanemarljivo: na *Ecole normale supérieure*, kjer je predaval, se je utrdil krog zvestih poslušalcev, med njimi se je izoblikovala skupina študentov, ki so osnovali svoj Epistemološki krožek in začeli izdajati *Cahiers pour l'Analyse*, Zvezke za analizo, re-vijo, ki je sčasoma dobila izredno velik odmev in vseh deset števil, kolikor jih je izšlo v šestdesetih letih, se še danes redno ponatiskuje. Med ustanoviteli te revije so bili ljudje, ki so kasneje odločilno vplivali na razvoj lacanovske teorije: v prvi vrsti Jacques-Alain Miller (sicer kasnejši Lacanov zet), pa Alain Grosrichard, François Regnault, Jean-Claude Milner in nekateri drugi. Precejšnjo odmevnost je doživela tudi uradna revija Šole *Scilicet*, kjer je do srede sedemdesetih let izšlo v celoti sedem števil (nato je nehala iz-hajati), pa knjižna zbirka *Le Champ freudien*, Freudovsko polje, pri založbi Seuil, kjer so leta 1966 v zajetni knjigi izšli Lacanovi *Ecrits*, Spisi, ki so bili dotlej raztreseni po številnih revijah in zbornikih (opozorimo na dejstvo, da je Lacan izdal svojo prvo knjigo, šele ko je bil star 65 let), kasneje pa so tu začeli izhajati tudi njegovi seminarji in druga dela. Po-leg Lacana je zbirka prinesla prevode iz antipsihiatrije (Cooper), pa številna dela cele »stare garde« Lacanovih učencev: Serge Leclaira, Françoise Dolto, Octave Mannoni, Maud Mannoni, Moustapha Safouan, Jean Clavreul in drugi. Kljub vsemu temu je bila psi-hoanaliza v šestdesetih letih še daleč od tega, da bi stopila iz intelektualnega geta in po-stala del splošne kulture. Leta 1967 je, denimo, neka ameriška sociologinja, Carol Ryse, na Harvardu zagovarjala doktorsko disertacijo o položaju psihoanalize v Franciji in psi-hoanalizi napovedala, na podlagi empiričnih raziskav, zelo mršavo prihodnost – psihoa-naliza je omejena le na ozke kroge, v psihiatričnih krogih prevladuje odpor proti njej, poleg tega pa naj bi bila v nasprotju s tradicionalnimi francoskimi vrednotami in nima možnosti širjenja. Te napovedi so bile že v nekaj letih popolnoma demantirane, nenadni psihoa-nalitični val pa je presegel vsa pričakovanja. Ključna zarezja je tukaj maj 1968 – neznan-sko širjenje psihoanalize je fenomen, ki je nepričakovano izbruhnil po maju 1968.

Znane so simpatije analitikov do študentskih demonstracij in njihova neposredna udeležba v njih. V *Mondeu* je, recimo, 23. maja 68 izšlo pismo sedemdesetih analitikov v podporo nemiro. Znana je tudi Lacanova osebna podpora – najbolj mitološka je go-tovo zgodba, kako je v trenutku, ko je bil proti študentskemu vodji Danielu Cohn-Benditu sprožen policijski pregon, Lacan tega na zadnjem sedežu svojega Jaguarja pretihotapil v Nemčijo. Zaradi politične zloglasnosti je tudi direktor *Ecole normale supérieure* junija 1968 naprosil Lacana, naj zapusti to šolo in si najde mesto drugje – res je Lacan tako preselil svoj seminar nekaj sto metrov proti severu, na pravno fakulteto v neposredni bli-žini Panthéona, kjer se je odvijal vse do konca.

Zveza med političnimi dogodki, med spremembo politične zavesti po maju 68 in zelo širokim uvajanjem psihoanalize v vse dele francoske kulture tja do vsakdanjega življenja,

je neizpodbitna. Neizpodbitno je tudi, da je psihoanaliza doživela svoj nezaslišani razmah prav v svoji lacanovski podobi, medtem ko so ostala združenja ostala bolj ali manj v obskurnosti ali pa previdno prevzela lacanizem. To zvezo ugotavlja, recimo, druga ameriška sociologija, Sherry Turkle, ki jo je sredi sedemdesetih let podkrepila tudi s serijo empirinih raziskav (njeni izsledki so na voljo v precej popularni in zelo berljivi knjižici *Psychoanalytic Politics – Jacques Lacan and Freud's French Revolution* – Psihoanalitiška politika – Jacques Lacan in Freudova francoska revolucija, kjer je najti vrsto zanimivih in zabavnih podatkov). Vprašanje pa je seveda, kako naj to zvezo interpretiramo, kakšno vlogo naj ji pripišemo. Kmalu po maju 68 je, recimo, izšel anonimni strip s sledečo vsebino: v neki deželi se začno množično upirati študentje, za njimi pa še delavci; pride do demonstracij, nemirov, barikad, naposled do splošne stavke. Oblastniki so obupani in panično iščejo rešitve; opazijo, da policijska represija samo krepi voljo upornikov in množi njihove vrste. V obupu se obrnejo na Laboratorij za psihoanalitično toksikologijo – ta jim ponudi psihoanalitsko teorijo kot najboljšo sredstvo za zastrupljanje množic in pomiritev konfliktov. Prednost psihoanalize je v tem, da uporniki sami ne vedo in ne opazijo, da so jih »okoli prinesli« in jih brez sile odvrnili od politične akcije. In res: na koncu stripa zavlada mir, na ulicah normalno življenje, študentje so na univerzah, delavci pridno delajo, samo na vseh ustih je radikalna ideologija, ki na videz zelo subverzivno razglablja o teoriji diskurzov, o falosu, kastraciji, označevalcih in podobnih rečeh. Laboratorij za psihoanalitično toksikologijo in oblast si maneta roke in si delita mastne denarce. – Tak je bil pogled nekega dela leveice, ki pa je ostal zelo majhen – velika večina leveice je namreč tej toksikologiji očitno nasledla in psihoanaliza je bila vseskozi najširši fenomen leveice. Njena razširjenost je dosegla tolikšno stopnjo, da je morala celo francoska partija, sicer znana po svoji rigidnosti, korenito spremeniti svoj odnos do nje. Znano je, da je bil ta odnos že pred vojno ostro odklonilen, kmalu po vojni pa je, recimo, v *Nouvelle critique* (letnik 1949) izšel znani pamflet skupine komunističnih psihiatrov »Psihoanaliza – reakcionar na ideologija«. Tu najdemo vse znane teze o psihoanalizi kot odvrčanju od razrednega boja, iskanju vzrokov nevroze zgolj v človeku samem, ne pa v družbenih okoliščinah, omejitvi na duševnost buržoaznega individua itd. (Zanimivo je, da je med podpisniki tudi Serge Lebovici, kasneje v petdesetih letih oprčnik *Sache Nacht* v SPP, v sedemdesetih letih pa celo predsednik IPA). Po maju 68 pa iščejo vse leve politične grupacije, tudi partija, v psihoanalizi zaveznika in skušajo integrirati njene elemente v svojo politično teorijo – psihoanaliza postane stična točka leveice od maoistov in trockistov preko partijskih intelektualcev do naposled Jacka Langa, sedanjega kulturnega ministra. Tudi uradna partijska knjiga *Kritika psihoanalize*, ki je tudi v srbohrvaškem prevodu, je prej priznanje Lacanu kot pa kritika.

Da psihoanaliza proizvaja določene »leve« politične učinke, ki so precejšnji, o tem ne more biti nobenega dvoma. Na kakšni ravni pa je treba misliti to sprego psihoanalize in politike, pa je zelo zapleteno in obširno vprašanje, o katerem tukaj ne morem govoriti.

Če govorim o zgodovini francoskih psihoanalitskih institucij, moram vsaj na kratko omeniti prodor psihoanalize na univerzo. Po letu 1968 se je na novoustanovljeni univerzi v Vincennesu osnoval tudi prvi lacanovski oddelek za psihoanalizo (mimogrede, sam Lacan je do konca življenja vodil svoj seminar kot *chargé de cours*, dobessedno »zadolženec za predavanje«, na *Ecole pratique des hautes études*, kar pa je najnižja stopnja v francoski akademski hierarhiji), poleg tega pa je v okviru klinične psihologije začel na Censieru predavati tudi Laplanche, ena vodilnih osebnosti bivše SFP in bivši Lacanov učencec. Uvajanje psihoanalize na univerzo je spet obudilo vprašanje, ali se sploh da psihoanalizo univerzitetno poučevati. Vincenski oddelek vsekakor ni izdajal nikakršnih diplom, še manj pa je omogočal ali poučeval dejansko izvajanje psihoanalize. Ponujal je samo vrsto zelo raznolikih predavanj vsem zainteresiranim študentom drugih strok. V prvem razdobju je oddelek vodil Serge Leclaire, a zdi se, da je vsesplošni liberalizem kmalu privedel oddelek v precejšnjo zmedo in kaos, tako da je vodstvo leta 1974 prevzel Jacques-Alain Miller, ki je uvedel veliko strožje znanstvene kriterije. S tem si je nakopal nekaj kritike netolerance, zlasti pa očitek, da skuša psihoanalizo etablirati kot akademsko disciplino in jo odtrgati od analitske prakse, ki ji edina lahko daje življenje. Kontroverze so se še zaostriale leta 1976, ko je oddelek ustanovil svojo Klinično sekcijo – ali ni to v očitnem protislovju z (tudi Lacanovo) zahtevo, da je za praktično izvajanje psihoanalize po-

trebna didaktična analiza? Miller se je branil, da je Klinična sekcija odgovorila na zelo široko potrebo, ko je organizirala vrsto specializacij za praktike iz različnih področij – za klinike, psihiatre, vzgojitelje, socialne delavce, defektologe, psihologe itd. – za ljudi skratka, ki na svojih delovnih mestih ne izvajajo psihoanalize v strogem pomenu besede, ki se pa lahko veliko naučijo iz analitskih izkustev – dejavnost, ki odgovarja drugi sekciji v Lacanovem ustanovitvenem aktu EEP. Celotni oddelek in njegova klinična sekcija sta doživela v naslednjih letih neznanski uspeh, njihova predavanja so bila vselej med najbolj obiskanimi. Miller vodi ta oddelek še danes, ko se je sicer vincenška univerza zaradi administrativnega šikaniranja morala preseliti na veliko manj privlačno lokacijo v Saint-Denis. Oddelek je leta 1975 začel izdajati svoj interni bilten *Ornicar?*, sprva skromno ciklostirano glasilo v neznatni nakladi, kjer so se objavljali povzetki predavanj ipd., v nekaj letih pa je doživelo spektakularni vzpon, nadomestilo tedaj propadlo uradno revijo EFP *Scilicet* in se do danes, ko je izšlo 27 števil, povzpelo v najbrž najbolj brano in najplivnejšo francosko teoretsko revijo. Vse začetne ciklostirane številke doživljajo našteté ponatisé. Kot dodatek *Ornicar?* je začela izhajati še zbirka *Analytica*. Uspeh je vzbudil k temu, da so kasneje, leta 1981, začeli izdajati še dvomesečnik *Ane, Osel*, ki je zasnovan po zgledu množičnih revij, z barvnimi slikami in aktualnimi krajšimi članki, in skuša odgovoriti na izziv, ali mora biti res ves množični tisk bebav.

Preden se lotim še dogodkov, ki so v zadnjih treh letih znova tako globoko pretresli lacanovsko gibanje in sploh usodo psihoanalize, lahko najprej podam še kratek statističen prerez o stanju francoske psihoanalize koncem sedemdesetih let. Uradna SPP, ustanovljena leta 1926 je skupaj s svojim 1953 leta ustanovljenim Inštitutom zdaj štela 268 članov (od tega 57 titularnih članov, se pravi didaktikov, 56 »navadnih« članov in 155 pridruženih članov). APF, to je naslednica 1953 ustanovljene SFP, ki se je preimenovala ob razcepu 1964, je zdaj štela 41 članov: (od tega 21 titularnih in 20 »navadnih«). EFP, ki jo je leta 1964 ustaočil Lacan, je štela 465 članov, od tega 34 A. E., 120 A. M. E. in 311 A.P. Četrta skupina OPLF, ki so jo Lacanovi oporečniki ustanovili 1969, je zdaj štela približno 100 članov (od tega 21 titularnih). Številke sicer niso zanesljive, ker so kriteriji štetja in kriteriji podeljevanja naslovov v vsakem združenju različni, očitno pa je vsekakor, da je imela Lacanova EFP več članov kot vse ostale tri organizacije skupaj (čeprav sta bili mednarodno priznani le SPP in APF). K temu je treba dodati še lacanovsko neizmerljivo zasidranost v vsem francoskem teoretskem, političnem in kulturnem snovanju. Lacanu je uspelo tako zelo zakoličiti teren, da so morale tudi ostale psihoanalitske organizacije sprejeti njegovo teorijo kot obči okvir svojega dela – celo konzervativna SPP je pod predsedstvom Andréja Greena zaplula v lacanovske vode. Lacan je postal francoska nacionalna institucija.

Samo še kratka informacija o najvažnejših analitskih revijah, ki jih izhaja cela množica in med katerimi se je precej težko znajti. Najstarejša je *Revue française de psychanalyse*, ustanovljena 1927 in še vedno uradno glasilo SPP in Inštituta. V isto okrožje spadajo tudi *Etudes freudiennes*. APF izdaja *Nouvelle revue de psychanalyse*, njihov oddelek na univerzi Paris VII. pa še *Psychanalyse à l'université*. Četrta grupa izdaja revijo *Topique*. Lacanovske revije pa so, če jih še enkrat naštejemo: *Lettres de l'Ecole freudienne de Paris* kot interno glasilo Šole, *Scilicet*, ki ga je v letih 1968–1976 izšlo 7 števil, od leta 1975 naprej pa *Ornicar?* kot sprva glasilo oddelka na Vincennesu (Paris VIII.), z dodatki *Analytica* in *Málanges*. K temu je treba dodati še nepregledno morje knjižnih zbirk, saj premore tako rekoč vsaka francoska založniška hiša vredna tega imena svojo psihoanalitsko zbirko (ali kar po več). Lacan in njegovi učenci so vseskozi izdajali pri založbi Seuil. Pogled nazaj na zgodovino treh razcepov terja še nekaj splošnih pripomb. Najprej dejstvo, da lacanovstvo v vsem svojem tridesetletnem razvoju ni poznalo nihanj te ali one mode. Kot koherentna teorija se je vzpostavilo v začetku petdesetih let, torej proti toku takrat vladajoče mode eksistencializma, po zatonu tega se je nekaj časa zdelo, da deli svoj vzpon z razmahom mode strukturalizma, vendar je tudi ta minila, prišla in minila je še moda t. im. postrukturalizma (Derrida, Kristeva, Tel Quel, po svoje tudi Deluze etc.), prišla in minila moda »Nouvelle philosophie«, lacanovstvo pa se je ves čas samo zlagoma vzpenjalo, skorajda premočrtno naraščalo in se krepilo, preraslo in preživelo mnogotere kritike, ki naj bi ga že pred desetimi in več leti domnevno presegle in odpravile – pojav tridesetletne zložne rasti in vztrajne teoretske elaboracije in širjenja, ki je v sodobni misli

skorajda brez primere. In tako kot se zdi, da so različne teoretske mode, ki so prihajale in minevale, vsakič pustile lacanovstvo le še trdnjše, tako so tudi razcepi, kot kaže, Lacanu in njegovim učencem samo koristili, iz vsakega razcepa so izšli še močnejši, njihovi nasprotniki pa so z razcepi vselej izgubljali.

Druga poteza se kaže v dejstvu, na katerega lahko tukaj samo bežno opozorim, da so razcepi sicer nastajali zaradi sporov okoli didaktike in habilitacije analitikov, vendar so hkrati pomenili tudi prelome v celotnem Lacanovim teoretskem polju in zaznamovali oporne točke za najbolj grobo periodizacijo njegove misli. Prvi razcep iz začetka petdesetih let je sovpadel s koncem prvega obdobja, kjer je Lacanova osnovna preokupacija veljala imaginarnemu – vprašanju zrcalnega štadija, paranoije itd., in z začetkom drugega, kjer se je teža njegovega dela prinesla na simbolno – to so velike teme petdesetih let: Označevalna artikulacija kot druga scena izza imaginarnih tvorb itd. Iz tega časa je tudi glavna razprav, ki so zbrane v *Ecrits*. Drugi razcep je leta 1963 zabeležil začetek novega obdobja, ki je v središče postavilo »logiko realnega«, kjer se pojavijo osrednje »poznalacanovske« teme: topologija, vozli, matemati itd. Če je bilo v drugem obdobju temeljno vprašanje, močno poenostavljeno rečeno, kako se dokopati do označevalne mreže kot »skrite resnice« imaginarnih relacij, se zdaj to prevesi v problem, kako je sama označevalna mreža artikulirana okoli realnega, kje označevalni mreži spodrsne. Analizi gre ravno za to, da pusti odprt prostor realnemu (seveda ne imaginarni realnosti), s tem pa hoče ravno nasprotno od plehke parole »vse je označevalec«, ki se ji včasih podtika. Tretji razcep leta 1969 sicer ni pomenil prehoda v novo fazo, sovpadel pa je z Lacanovo prvo elaboracijo teorije štirih diskurzov (v seminarju *L'envers de la psychanalyse*, Hrbtna stran psihoanalize iz leta 1969), ki je pomenila zgostitev nekaterih bistvenih motivov njegove teorije in postala morda njegov najslavnejši teoretski proizvod. Ta periodizacija je seveda izredno groba in čim se stvari lotimo nekoliko podrobneje, se nam takoj pokaže cela vrsta drugih prelomov, stranskih rokavov in digresij, ki v hipu pokvarijo preglednost glavnih faz razvoja in skalijo akademski užitek periodizacije. Nasploh je glavna težava v tem, da Lacan ves čas dela na določenem številu tem, ki pa sčasoma dobivajo nove in nove pomene in se čedalje bolj izostrujejo – stvari, ki jih je povedal prej, kot pravi nekje sam, dobivajo vnazaj novo luč od stvari, ki jih je izdelal kasneje. Zato lahko periodizacija z organizacijskimi razcepi služi z mnogimi pridržki le kot najbolj groba orientacija.

Zdi se, da je Lacan, ko se je približal svojemu osemdesetemu letu, dosegel vso posvetno slavo, ki jo je mogel doseči: od nekronanega Maitre vsega teoretskega snovanja preko idola mlade generacije do aureole enfant terrible, ki ga niti uradna analitska združenja niti akademske institucije niso mogle požreti. Tudi organizacija, ki jo je čisto sam ustanovil vsem navkljub, je prekosila vse svoje tekmice. Zato je bil toliko večji šok, ko je Lacan januarja 1980 svojo organizacijo razpustil in tako še enkrat opustil priložnost, da bi postal »veliki mož«, nacionalni ponos, ki ga vsi toliko bolj slavijo, kolikor pozabljajo na jedro njegovega nauka. V pismu, razposlanem vsem članom 5. januarja 1980 in prebranem na seminarju 8. januarja, stoji med drugim:

»Govorim brez najmanjšega upanja – namreč da bi me razumeli. Vem, da to počnem – k čemur je treba dodati, kar to vsebuje nezavednega. To je moja prednost pred človekom, ki misli in ne opazi, da najprej govori. Prednost, ki jo dolgujem le svojemu izkustvu. Zakaj v presledku besede, ki ga spregleda v tem, ko se mu zdi, da misli, človek izgubi nit (*s'embrouille*), kar ni prav nič vzpodbudno. Tako da človek misli debilno, toliko bolj debilno, kolikor pobesni ... prav zato, ker je izgubil nit. Obstoji problem Šole. Ta ni uganka. Zato se po tem ravnam, prav nič prezgodaj. Ta problem se je izkazal za takega, da ima rešitev (*solution*): namreč raz – razrešitev (*la dissolution*). Kar je treba razumeti kot razpust Združenja, ki tej Šoli daje pravni status. Naj zadostuje, da odide eden, da so vsi ostali prosti; v mojem boromejskem vozlu to velja za vsak (člen), v moji Šoli pa je treba, da sem to jaz. Za to se odločam, ker bi delovala, če se ne bi postavil poprek, v nasprotju s tistim, zaradi česar sem jo ustanovil. Namreč zaradi dela, kot sem rekel – ki naj polju, ki ga je odprl

Freud, povrne ostro rezilo resnice – ki naj izvirno prakso, ki jo je uvedel pod imenom psihoanaliza, privede do dolžnosti, ki ji pripada v našem svetu – ki naj z vztrajno kritiko razkrije stranpoti in kompromise, ki mrtvičijo njen razvoj in degradirajo njeno rabo. Cilj, pri katerem ostajam.

Zato razpuščam. In se ne pritožujem nad »člani Feudovske šole« – prej se jim zahvaljujem, da so me poučili, kje mi je spodletelo – se pravi, kje sem sam izgubil nit. Ta pouk mi je dragocen. S pridom ga uporabljam.

Z drugimi besedami, vztrajam.

In znova pozivam k združitvi vse tiste, ki v tem januarju 1980 hočejo nadaljevati z Lacanom.«

Po petnajstih letih strmega vzpona je Lacan priznal neuspeh svoje Šole, ki se je seveda kazal skozi neznanski uspeh. Prvo, kar je Lacana gnalo k razpustu, je bilo gotovo dejstvo, da je njegova teorija za svoje splošno širjenje plačala z razvojenitvijo osnovnih konceptov in z otopitvijo temeljnih teoretskih postavk – z otopitvijo ostrega rezila resnice, ki ga je Lacan zahteval v zdaj znova citiranem ustanovnem aktu iz leta 1964. Kolikor bolj je lacanovstvo postalo splošna referenca, obči eter najrazličnejših teoretskih snovanj, toliko bolj je izgubljalo svojo zavezujočnost, se žarogoniziralo in se spremenilo v zbirko nevtralnih žetonov. Med Lacanovimi učenci so se mnogi pustili fascinirati s širokim kulturniškim uspehom in popularnostjo in začeli psihoanalizo združevati z vsemi mogočimi ponavadi prav pogrošnimi smermi, ki so z njo v strogem mišljenju nezdružljive. Lacan se je razšel tudi s staro gardo svojih učencev, ki so večinoma ostali in se fiksirali v določeni – recimo drugi, simbolni – fazi razvoja njegove misli in niso hoteli sprejeti njene radikalizacije v tretji fazi, ki so skratka sprejemali določeno plast Lacana, zavračali pa njene radikalnejše konsekvence. Prelomi v Lacanovem razvoju se namreč niso dogodili kot nenadni preobrati, temveč zmeraj kot izostritev in radikalizacija osnovnih problemov, ki so opredeljevali že prejšnjo fazo. Tako še danes izhaja cela vrsta knjig, ki operirajo z lacanovskim aparatom iz obdobja *Écrits* in kratko malo zamlčijo, niti z besedo ne omenijo vsega kasnejšega razvoja. Med največjimi starimi stebri lacanovstva pa je recimo Françoise Dolto kratko malo povezala Lacanovo teorijo s krščanstvom in začela izdajati knjige o evangeliju in psihoanalizi. Nasploh ni Lacanovi teoriji nič bolj škodilo kot cela vrsta malih Lacanov, ki so začeli oponašati Lacanov neposnemljivi stil in iz njegovega pojmovnika zvarili povsem brezobvezne in nerazumljive kolobocije.

Zdi se, da je v lacanovski Šoli, kjer so se vsi nenehno sklicevali na Lacana, postal odveč prav sam Lacan, kolikor je še imel kaj povedati. Kar naprej je kalil udobno razpravljanje o tem, »kaj je Lacan zares rekel« (ali hotel reči, pa ni), veljal je za starega nergača in spet so se čedalje bolj pojavljale želje po njegovem skorajšnjem dokončnem odhodu in intrige okoli njegovega nasledstva. Spet se je znašel v poziciji preostanka, ki bi se ga bilo lepo odkrižati,

Drugi problem, seveda tesno povezan s prvim, je v dejstvu, da je Lacanova Šola, EFP, začela delovati kot vsaka druga institucija – pojavili so se hierarhični odnosi, kaste, zafiksirani načini obnašanja in predsodki itd. V nadaljevanju razpusitvenega pisma pravi Lacan, da je prevladal »učinek utrjene (konsolidirane) skupine na škodo učinka diskurza, ki ga pričakujemo od izkustva, če je to freudovsko.« Učinek skupine proti učinku diskurza: analitski diskurz bi moral delovati ravno kot razpršitev sleherne grupne fiksacije, deloval pa je namesto tega kot lepilo (colle – besedna igra z école, šola). Brž ko psihoanaliza krene po poti smisla, lahko začne delovati tako kot cerkev, kot IPA, zato je treba, kot pravi Lacan, vztrajati na poti matemov in tako ohraniti psihoanalitsko izkustvo na sledi realnemu.

Tukaj je odločilen zdaj jasno priznani in večkrat poudarjeni neuspeh postopka prehoda. V naslednjem seminarju teden dni kasneje pravi recimo Lacan:

»Nič ne pričakujem od oseb, nekaj pa od funkcioniranja. Torej je treba, da prenovim, saj se mi je ta Šola ponesrečila, ker ni uspela proizvesti analitikov Šole (A.E.), ki bi bilo na višini.

Kateremu izmed izvoljencev odobritvene žirije bi svetoval, da glasuje zase, če bi po naključju danes tu nastopil kot prehajalec? Zato se mi prav nič ne mudi, da bi znova napravil šolo.«

Besede so zelo ostre. Prehod ni imel učinka, zaradi katerega je bil uveden – namreč razbitja slehernega hierarhičnega privilegija in onemogočanja fiksacije. Pojavila se je kasta veličin, ki jih je minilo – in prav nič ni presenetljivo, če so se prav te veličine najbolj uprle razpustu, ki je pomenil ravno razblinjenje njihovega privilegiranega položaja. Manjkavi drugi, katerega označevalec je S (~~X~~), ki edini lahko avtorizira analitika, je začel delovati kratko malo kot veliki Drugi brez razpoke, kot jamstvo vednosti. Zato mora Lacan v istem seminarju še opomniti:

»Drugi manjka. Tudi meni to ni po godu. Vendar ne klonem, ker vas fascinira, a tega ne počnem zaradi tega. /L'Autre manque. Ça me fait drôle a moi aussi. Je tiens le coup pourtant, ce qui vous épate, mais je ne le fais pas pour cela./«

Razvoj Šole je pokazal, kako lahko je kloniti pred mankom v Drugem – celo v organizaciji, ki je bila ustanovljena zato, da bi ohranjala to izkustvo.

Lacanov poziv k združitvi vseh, ki še želijo z njim nadaljevati, se otresti lepila Šole in se izpostaviti ostremu rezilu resnice, je imel velik odmev: v enem tednu je prejel čez tisoč prijav. Poziv je bil sicer selektiven:

»Ne potrebujem veliko ljudi. In so ljudje, ki jih ne potrebujem. Puščam jim, naj mi покаžejo, kaj znajo napraviti, razen da me morijo in da razvodenijo nauk, kjer je vse pretehtano.«

Skušal se je otresti vseh tistih, ki niso živeli od lastne teorije, ampak od obrobja lacanovstva – sem je spadala tudi večina kritikov Lacana znotraj Šole (Roustang itd.) – teorija, ki je črpala vso energijo iz tega, da si postavlja nasproti Lacana kot Maitre.

Po tisoču prijav je Lacan februarja ustanovil novo organizacijo – *la Cause freudienne*, Freudovska stvar, z nenaključno asociacijo na znano maistično Cause du peuple. Nova organizacija je, tako kot EFP, spet zasnovana na kartelih, le z drobnimi premiki:

»Prvič – Štirje se izberejo, da opravljajo določeno delo, ki mora imeti svoj proizvod. Preciziram: proizvod lasten vsakomur, ne kolektiven.

Drugič – Povezava štirih se postavi okoli Plus-Enega . . . Ta skrbi za notranje učinke podvzeta in sproža njegovo elaboracijo.

Tretjič – Da bi se izognili lepilnemu učinku, se mora izvajati permutacija v roku enega leta, največ dveh.

Četrthi – Nobenega napredka ni pričakovati, če se tako rezultati kot delovne krize periodično ne obelodanijo.

Petič – Zreb bo zagotovil redno prenavljanje oporišč ustvarjenih zaradi vektorializacije celote.«

Lacan izrazi upanje, da bo s teko zasnovanimi karteli vse člane CF zajel vrtnec, ki bo vsakogar privedel v sodelovanje z vsakim in omogočil prevlado učinka diskurza nad učinkom skupine. Edina začasna konvergenčna točka nove organizacije pa do nadaljnjega ostane Lacanov poštni nabiralnik.

Lacanov razpust je znotraj Šole naletel na močno nasprotovanje vseh tistih, proti katerim je bil naperjen. Negodovanje je bilo tolikšno, da je 28 članov Šole (med njimi X. Audouard, M. de Certeau, Michèle Montrelay, Claude Rabant itd., vendar ne Francoise Dolto ali Serge Leclaire, ki sta prav tako nasprotovala razpustu) sprožilo sodni postopek proti Lacanu. Osnovni argument je bil, da je Lacan sicer Šolo ustanovil, nima pa je pravice kratko malo razpustiti, saj ni njegova last. Argument najjasneje formulira Doltojeva na marčevski skupščini EFP: »Razpustiti Šolo bi pomenilo dezavuirati vse, kar je Lacanu uspelo narediti, izničiti njegovo delo.« Argumentacija, ki hoče vztrajati pri že pridobljenem in se boji novega pretresa.

Sodišče je ugotovilo vrsto pravnih pomanjklivosti v dotedanjem statutu EFP, tako da je bilo treba, da bi bilo zadoščeno pravnim normam in bi razpust lahko veljal, najprej izglasovati na skupščini nekaj dopolnil k statutu, nato pa bi se morala Šola ukiniti z dvotretinsko večino svojih članov. Na prvi skupščini 16. marca 1980 je bilo 271 glasov za razpust, 188 proti in 14 neveljavnih, torej premalo, na drugi skupščini 5. julija je bilo 294 glasov za, 145 proti in 27 vzdržanih – ti vzdržani so dejansko preprečili dvotretinsko večino,

tako da je bila Šola naposled razpuščena šele 27. septembra z 347 glasovi za, 77 proti in 33 vzdržanimi. Dotlej se tudi glavnina nasprotnikov odpove nesmislu vztrajanja pri dejansko že razpadli Šoli.

V vsem tem napetem razdobju so začeli Lacanovi privrženci in zagovorniki razpusta izdajati začasno glasilo *Delenda* in organizirati vrsto teoretskih shodov, kjer so poskušali izluščiti nove koordinate delovanja. Glavna ugotovitev je bila, da razpust ni nek enkratni akt, temveč zahteva dolgotrajno delo, dolgotrajno raztapljanje lepila in razkranjanje trdo spojenega. Vztrajajo pri tem, da je razpust integralni del Lacanovega nauka, konsekvence vsega njegovega dela, ki se je ne da preprosto odriniti. Začasno glasilo opozicije pa je *Entretiens* (Medtem), pridružijo pa se ji še mnogi sloviti analitiki (denimo Jenny Aubry, ki je bila velika borka za Lacana še leta 1953 in 1963).

Jeseni 1980 je torej že vse kazalo, da se je situacija stabilizirala. Lacan je imenoval novi direktorij CF, začasno telo, ki naj bi se stalno prenavljalo, vendar so prva imenovanja, ki so slonela predvsem na mlajših analitiki in teoretiki (Jacques-Alain Miller, Eric Laurent, Michel Sylvestre, Colette Soler, Catharine Millot itd.), vzbudila nekaj zamer in negotovanj. Oktobra Lacan tudi napove, da bo znotraj CF spet osnovana Šola, Šola freudovske stvari, *Ecole de la Cause freudienne*. Obenem ponovno uvede naslove, ki so veljali v EFP, namreč A.M.E. in A.E., le s to pomembno razliko, da je naslov A.E. zdaj časovno omejen na obdobje prehoda, recimo na tri leta, da torej ni več »doživljenjska renta«, zagotovilo modrosti tudi za vse tiste, ki jih je že minilo.

Nasplih pade takoj v oči, kako malo je Lacan spremenil z razpustom, ki je bil videti kot revolucionarni pretres in novi začetek: kot da bi šlo le za neznatni razmik, majhno zarezo med staro organizacijo in novo, ki ji je skoraj do pičice enaka; kot da bi se po izničenju starih zdaj na novo vzpostavila spet ista telesa in naslovi, ista struktura – karteli, A.M.E., A. E. itd. – kot da bi bilo vse isto, a vendar vse čisto različno, čisto novo – kot da bi se isti mehanizmi zdaj s potujitvenim učinkom kazali v čisto novi luči. Zdi se mi, da se tukaj v malem kaže splošna lastnost in odlika Lacanove teorije, ki prejšnjim teorijam ne dodaja nič drugega kot droben premik, neznaten razmik, vnaša samo presledek, majhen dodaten zasuk, pa vendar je nenadoma vse drugače, nič več istega kot prej, nič ne ostane na svojem mestu. Odkritje psihoanalize je konec koncev le v tem, da je vzela do kraja resno nekaj spodrslih, nekaj obrobni pojavov, neznatnih belin, ki jih poprej nihče ni opazil. Tako je z Lacanovo novo organizacijo povsem obratno kot z zelo znanim francoskim reklom: »Plus que ça change, plus c'est la même chose« - bolj ko se vse spreminja, bolj je vse isto. Tu bi ga bilo treba obrniti – bolj ko vse ostaja isto, bolj se je vse spremenilo.

Zdi se torej, da se je jeseni 1980 situacija pomirila, le s tem drobnim premikom, ki je vbodoče preprečeval vsak mir in ustalitev. V tem vzdušju se je oktobra 1980 odvijal tudi ljubljanski kolokvij, kamor so prišli nekateri najbolj znani predstavniki nove organizacije – Jacques-Alain Miller, Gérard Miller in Alain Grosrichard.

Vendar se je že decembra vse spremenilo, prišlo je do še enega razcepa in zazdelo se je, kot je zlobno naslovil svoj članek *Le Nouvel Observateur*, da je lacanovsko gibanje prešlo »od razpusta k razpadu«. Pretres je sprožilo cirkularno pismo spod peresa Charlesa Malmana, sicer uglednega starega analitika in Lacanovega soborca od začetka šestdesetih let naprej, pismo, v katerem je grobo obtožil Millerja, da piše Lacanove tekste, jih ponareja, manipulira z Lacanom, ga obravnava kot fetiš, se obnaša kot novi šef in, glavni očitek, ki ostaja v ozadju pisma, oddaljuje psihoanalitsko teorijo od prakse. Ta zadnji razcep ima torej za zastavek samo osebo Jacques – Alaina Millerja, najbrž najbolj znanega teoretika mlajše generacije in Lacanovega zeta (takoj so seveda pri roki primerjave s Freudovim protežiranjem svoje hčerke Anne itd.). Neposredni povod pisma je statut CF, ki ga je napisal Miller, in pa razni zapleti okoli najemanja starih lokalov EFP za novo CF, vzroki pa segajo precej nazaj in mnogo dlje.

Konflikti z Millerjem so se začeli že sredi šestdesetih let, ko je ta še kot študent *Ecole normale supérieure* ustanovil revijo *Cahiers pour l'Analyse* in z njo močno razširil polje Lacanove teorije, jo začel povezovati z marksizmom in z epistemologijo in veliko prispeval k temu, da je dobila širšo teoretsko publiko in domet. Nihče ni tedaj Millerju oporekal velike teoretske pronicljivosti – zelo je zaslovel njegov prispevek na Lacanovem seminarju februarja 1965 z naslovom *Šiv* (tudi v slovenskem prevodu), ki je še danes eno

standardnih del. Očitek, ki se je nenehno ponavljal, je bil le v tem, da Miller sam ni bil analiziran, da govori o analitski teoriji torej iz neke zunanje pozicije in jo oddaljuje od živega izkustva. Nasprotje se je še zaostriло leta 1974, ko je Miller prevzel vincennski oddelek in ko je bilo od vseh starih analitikov slišati, da hoče Miller lacanovstvo sploščiti v univerzitetni diskurz, narediti iz njega akademsko disciplino, kjer bi lahko praksa mirne duše izostala. Millerjev krog, sedaj že precej številen in zbran okoli revije *Ornicar*, se je seveda branil, da je treba na teoretsko elaboracijo odgovoriti s teoretskimi argumenti in da sklicevanje na prakso ne more biti nikakršen argument. Sam Miller je medtem tudi stopil v analizo, njegov analitik pa je bil prav Charles Melman – ravno to pa je dalo Melmanovim očitkom dodatno pikantnost, saj so vsi potihoma predpostavljali, da črpa svojo vednost iz tega, kar mu je kot analizant povedal Miller.

Dejstvo je vsekakor, da je delo Millerja in njegovega kroga zaostriло razcep med teoretiki in praktiki, poglobilo razdor med teorijo analize in njenim prakticiranjem, se pravi prav razdor ki ga je skušal onemogočiti in preprečiti postopek prehoda, ki je meril na njuno sečišče. Tako se je postopoma dogajalo, da so znani in izkušeni analitiki po dolgih letih »neposredne prakse« dajali od sebe kaj klavrne teoretske rezultate, teoretsko polje pa so najbolje in najkondicije razdelovali ljudje, ki so imeli z analizo le malo izkušenj. Tudi to stanje priča o nezadovoljivih rezultatih uvedbe postopka prehoda. Veliko nasprotnikov pa si je Miller dobil tudi s svojo vztrajno zahtevo po jasnosti in po neprestani obdelavi elementarnih resnic, tistih izhodišč, ki so jih že vsi imeli za domala samoumevna. Če je Lacanov stil brezdvomno težaven, težko pristopen in pušča celo vrsto interpretacij, je Miller Lacanov učenec ne po tem, da bi ga skušal čimbolje oponašati, temveč po jasni, kondicini in enostavni izdelavi njegovih temeljnih postavk. Uspelo mu je zakoličiti polje, v katerem ni prostora za žargon, za brezobvezna meditiranja z lacanovskimi izrazi, za »lancanovski delirij« in tudi za nobeno blefiranje. Vsekakor bi bilo lažje Lacana preprosto posnemati.

Spor z Millerjem je ostro butnil na dan že ob razpustu. Nekaj dni po razpustu je Jean Clavreul, sicer dotlej odgovoren za odobritveno žirijo znotraj EFP, objavil v največjem francoskem dnevniku *Le Monde* članek z naslovom *Pariška freudovska cerkev*, kjer je ostro napadel Millerja, ki da

»vlači za seboj univerzo, povsod kamor položi nogo. Zato si je nakopal sovražnost psihoanalitikov freudovske Šole. Zanj psihoanaliza deluje kot resnica, ki jo je razodel Lacan. Tako je recimo po njegovem psihoanalitiku 'groza' pred njegovo prakso. Človek je lahko tudi lacanovec, ne da bi vedel, kaj to pomeni (kot sem bil jaz leta 1953). Tako je Lacan lahko rekel za Freuda, da je bil lacanovec.«

Nekaj dni kasneje je v *Mondeu* na napad odgovoril sam Lacan:

»Da, psihoanalitika je *groza* pred svojim dejanjem. Tako zelo, da to zanika, spet zanika, zazanika – in da preklinja tistega, ki ga na to spominja, Lacana Jacquesa, in da ga ne bi imenoval, dviguje vik in krik proti Jacques-Alainu Millerju, osovraženemu zato, ker se je izkazal kot vsaj eden, ki ga bere. Brez dolžnega ozira do etabliranih 'analitikov'.«

Psihoanaliza je posel, ki ne prinaša zadovoljstva in samovšečnosti, temveč grozo, in razpust je bil potreben zato, da bi razbil sleherno samovšečnost. Pozicija, ki, če je vzeta resno, ne more pričakovati priljubljenosti.

Nezadovoljstvo z Millerjem, ki je vladalo med praktiki, se je nadaljevalo tudi znotraj CF. Melmanovo pismo je dobilo precejšen odmev in imelo za posledico, da se je od direktorija, kjer je sedel tudi Miller, odvrnilo zelo veliko analitikov-praktikov, ki so sicer podprli razpust – tako Solange Faladé, bivša podpredsednica EFP, pa Pierre Legendre (avtor znanih analiz srednjeveškega prava, birokracije in baleta), R. Chemama, N. Kress-Rosen in drugi. Na novi organizaciji je tako ostala težka hipoteka, da jo je zapustilo veliko analitikov, med njimi mnoga slavna imena, in da je tako izgubila mnogo zaledja v praksi.

Razpust EFP, petnajst let osrednje lacanovske organizacije, je ustvaril celo množico novih grupacij, ki se imajo vse za legitimne dediče in naslednike Lacana. Najprej so tu vsi tisti, ki so se zoperstavili razpustu in so hoteli vztrajati pri EFP brez Lacana (med njimi

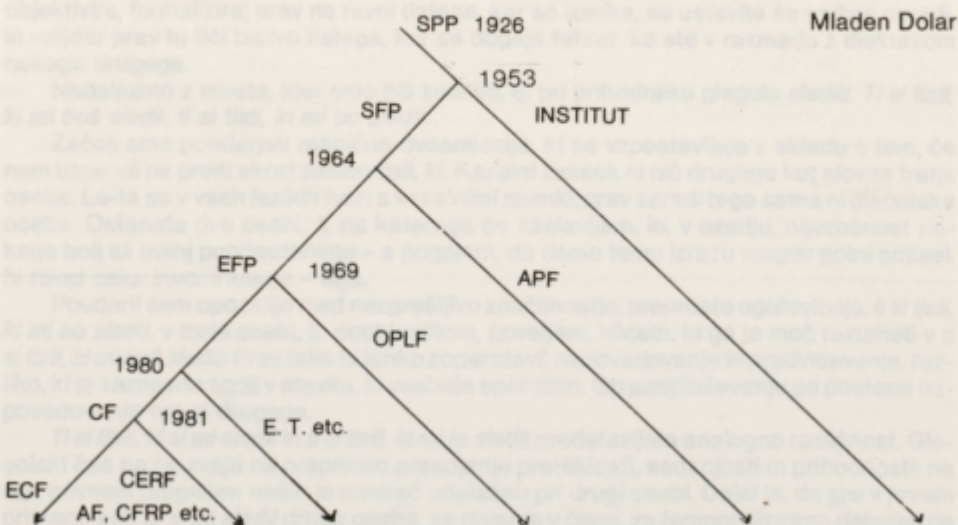
sta najbrž najbolj znani F. Dolto in M. Montrélay). Njihovočasno glasilo se je prelevilo v stalno glasilo *Cahiers Entre-temps*, okoli katerega se zbirajo, organizirajo pa tudi več seminarjev. Skupina, ki se je skupaj s Charlesom Melmanom odcepila od CF, je sprva ustanovila *Le centre d'études et de recherches freudiennes* (CERF), Center za freudovske študije in raziskave, poleti 1982 pa je še ta organizacija razpadla zaradi notranjih razprtij in iz nje sta nastali dve združenji: *Association freudienne* s Ch. Melmanom, ki hoče ostati strogo lacanovsko in omogočati lacanovsko formiranje (s preходом itd.), drugo pa je *Le centre de formation et de recherches psychanalytiques* (CFRP), ki sta ga ustanovila predvsem Maud in Octave Mannoni, namenjeno pa je v prvi vrsti praktikom različnih usmeritev, je pragmatično naravnano in odstopa od mnogih Lacanovih vodil (recimo od prehoda). Glasilo »melmanovcev« je *Le discours psychanalytique*, ki sicer skuša zbrati opozicijo proti Millerju in ECF. K vsemu temu je treba prišteti še *Confrontation*, gibanje, ki je nastalo že 1974 in ki skuša ponuditi forum za analitske diskusije o posameznih problemih ne glede na organizacijsko in teoretsko pripadnost (od leta 1979 izdajajo tudi svoje *Cahiers Confrontation*), pa še 1980 nastali prav tako organizacijsko neodvisni *Le collège de psychanalystes* z refijo *Psychanalystes*, in še številne manjše grupacije. Direktorij sicer na Melmanovo pismo, sestavljeno v glavnem iz osebnih obrekovanj, ni odgovarjal, vendar se je januarja 1981 naposled ustanovila *Ecole de la Cause freudienne*, Šola freudovske stvari, ki naj bi na splošno zmedo in paniko v analitskih krogih, na namigovanja in podtikanja odgovorila z jasno osredinjenostjo na strogo teoretsko elaboracijo. In v pismu 26. januarja je Lacan naposled zapisal:

»To je Šola mojih učencev, tistih, ki me imajo še radi. Zdaj odpiram njena vrata. Pravim: tisočem. Vredno je tvegati. To je edini možni – in dostojni – izhod.«

Marca 1981 je bil sklican Forum nove ECF, kjer so se zbrali vsi, ki so še hoteli ostati na tej Lacanovi poti, in skušali določiti teoretska oporišča, začrtati polje nadaljnega dela.

Šola, ki ji je Lacan še pred svojo smrtjo septembra 1981 položil temelje in ki zdaj skuša z jasno konceptualno razdelavo, z vračanjem k osnovnim izhodiščem ohraniti ostro rezilo resnice in poslanstvo psihoanalize v sodobnem svetu, kakršno nam nalaga Lacanova dediščina.

Končal bi z ugotovitvijo, da se mi, ki smo zdaj ustanovili Društvo za teoretsko psihoanalizo in v njegovem okrilju Šolo Sigmunda Freuda, nahajamo v točki, kjer se je SPP nahajala leta 1926, v tistih nekoliko komičnih in melodramatskih težavnih začetkih, ki nosijo v sebi tako mnogotere možnosti. Pogled na razvejano shemo številnih razcepov in prelomov francoskega psihoanalitskega gibanja pa nam kaže, da nas čaka še bogata prihodnost.



BIBLIOGRAFIJA:

1. La scission de 1953, La communauté psychanalytique en France I., Bibliothèque d'Ornicar?, dodatek k Ornicar št. 7, Paris 1976

2. L'excommunication, La communauté psychanalytique en France II., Bibliothèque d'Ornicar?, dodatek k Ornicar? št.8, Paris 1977. Oba zbornika dokumentov o prvih dveh razcepih je izbral in uredil Jacques-Alain Miller, na začetku pa je uvodna notica Jacquesa Lacana. Temeljni deli za zgodovino psihoanalize v Franciji.

3. Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956, v: Ecrits, str. 459-491, Seuil, Paris 1966.

Osnovni Lacanov spis o formiranju analitikov iz Ecrits.

4. Proposition du 9 octobre 1967, prva verzija, Analytica št. 8, Paris 1978

Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole, druga verzija, Scilicet 1, Paris 1968, str. 14-30.

Lacanov glavni programski spis o problemu formiranja analitikov in konca analize. K temu je treba seveda dodati Lacanove številne teoretske izpeljave o transferju, raztresene po njegovem celotnem delu.

5. Scilicet 2/3, Paris 1970

Na str. 9-52 prinaša ta številka celotno dokumentacijo o sprejemu predpisov glede prehoda in o tretjem razcepu.

6. Ornicar? 12-13, Paris 1977

Tematska številka o problemu prehoda; najvažnejši je gotovo uvodni prispevek

Jacques-Alain Miller: Introduction aux paradoxes de la passe, str. 103-116, poleg tega nekaj kasnejših Lacanovih izjav o prehodu in prispevki D. Chauvelot, E. Laurenta, M. V. Howletta, J. Alloucha, A. Levallois in Ch. Melmana ter prevod Ferenczijevega teksta iz leta 1927.

7. Ornicar? 20-21, Paris 1980

Dokumentacija v zvezi z razpustom - Lacanovi seminarji od januarja do marca 1980

8. Ane št. 1, Paris 1981

Prva številka mass-media revije Osel prinaša kompletno kronologijo razpusta in vseh dogodkov, ki so mu sledili (do aprila 1981).

9. Sherry Turkle: Psychoanalytic Politics. Jacques Lacan and Freud's French Revolution, Burnett Books, London 1979. Najbrž edini celotni pregled lacanovskega gibanja do razpusta in njegovih zlasti političnih implikacij sicer z obilico ameriških naivnosti, vendar Lacanu naklonjeno.

PSIHOZE

Tekst uredil Jacques-Alain Miller

Na tem mestu zaključujemo prevod sklepnega, četrtega dela seminarja Jacquesa Lacana iz leta 1955–1956 o psihozah. Prevod je narejen po izdaji *Le Séminaire de Jacques Lacan. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Livre III: Les Psychoses*. Editions du Seuil, la collection «Le champ freudien», Nouvelle série, Paris 1981, str. 281–363. (Tekst je na nekaj nebitvenih mestih skrajšan.)

XXIII

GLAVNA CESTA IN OZNAČEVALEC »BITI OČE«

Ti si tisti, ki mi najbolj slediš.
Ti si tisti, ki mi sledi kot psiček.
Ti si tisti, ki mi je sledil tisti dan.
Ti si tisti, ki si mi sledil skozi preizkušnje.
Ti si tisti, ki slediš zakonu ... tekstu.
Ti si tisti, ki sledi množici.
Ti si tisti, ki si mi sledil.
Ti si tisti, ki mi je sledil.
Ti si tisti, ki si.
Ti si tisti, ki je.

1.

Vaš poklic psihoanalitika zasluži, da se za trenutek zadržite ob tem, kar pomeni govorjenje. To je vaja, ki je – čeravno nekoliko drugačne narave – blizu matematičnemu urjenju, kateremu nikoli ne posvečamo zadosti pozornosti, zakaj le-to je vselej služilo oblikovanju duha.

Na tem mestu pa to presega šaljivost. Ne gre namreč za nekaj, kar se lahko povsem objektivira, formalizira; prav na ravni tistega, kar se izmika, se ustavite še najbolj neradi, in vendar prav tu tiči bistvo tistega, kar se dogaja takrat, ko ste v razmerju z diskurzom nekega drugega.

Nadaljujmo z mesta, kjer smo bili zadnjič, tj. pri prihodnjiku glagola *slediti*: *Ti si tisti, ki mi boš sledil, ti si tisti, ki mi bo sledil*.

Začeli smo poudarjati resnična dvosmiselja, ki se vzpostavljajo v skladu s tem, če nam uspe ali ne preiti skozi zaslon *tisti, ki*. Kazalni zaimek ni nič drugega kot slovita tretja oseba. Le-ta se v vseh jezikih tvori s kazalnimi zaimki; prav zaradi tega sama ni glagolska oseba. Ostaneta dve osebi; *ti*, na katerega se naslavljam, in, v ozadju, navzočnost nekega bolj ali manj poprisotenega – s pogojem, da damo temu izrazu njegov polni smisel, bi rekel celo: invociranega – ega.

Poudaril sem opozicijo med nezgrehljivo značilnostjo, preprosto ugotovitvijo: *ti si tisti, ki mi bo sledil*, v tretji osebi, in pooblastilom, poveljem, klicem, ki ga je moč razumeti v *ti si tisti, ki mi boš sledil*. Prav tako bi lahko zoperstavil napovedovanje in predvidevanje, razliko, ki je zaznavna zgolj v stavku, ki vsebuje sporočilo. Ob posploševanju pa postane napovedovanje nekaj drugega.

Ti si tisti, ki si mi sledil in ti si tisti, ki mi je sledil predstavljata analogno različnost. Glagolski čas se ne zveja na preprosto presojanje preteklosti, sedanjosti in prihodnosti; na nek povsem drugačen način je namreč udeležen pri drugi osebi. Dejal bi, da gre v prvem primeru, kjer je *si mi sledil* druga oseba, za dejanje v času, za temporalizirano dejanje, na

katerega merimo v aktu dovrševanja. V drugem primeru pa je *ti si tisti, ki mi je sledil*, dovršnik, zaključena, tako dokončna stvar, da bi lahko celo rekli, da meji na definicijo: *ti si tisti, ki mi je – med drugimi – sledil*.

V tem je brez dvoma neko pravilo; za njegovo dojetje pa je potrebno navesti številne primere. Razlika med *ti si tisti, ki mi najbolj slediš* in *ti si tisti, ki mi sledi kot psiček*, je tu, da vam omogoči začetni z nadaljnjimi vajami, s katerimi velja zapolniti vrzeli.

Ti si tisti, ki mi je sledil tisti dan. Ti si tisti, ki si mi nekoč sledil skozi preizkušnje. V teh dveh zapisih je vsa razlika med stanovitnostjo in zvestobo. Če je beseda stanovitnost dvoumna, denimo raje: vsa razlika med trajnostjo in zvestobo.

Za *mi* niti ni potrebno, da je tukaj. Za *ti si tisti, ki slediš zakonu* in *ti si tisti, ki slediš tekstu*, se mi zdi, da se vpisujeta drugače kot *ti si tisti, ki sledi množici*, obenem pa sta s stališča označevalca – se pravi kot organski skupini, katerih pomenska vrednost se razvršča od začetka do zaključka – popolnoma veljavna stavka.

Gospod PUJOL: Stavkov ne istovetimo fonetično, temveč zgolj pravopisno.

Zbrani primeri se mi ne zdijo preveč izmišljeni, da ne bi bili veljavni. Te razlike niso brez razloga.

Gospod PUJOL: V *ti si tisti, ki si mi sledil, je prav drugi tisti, ki postavlja ta s, ¹ in ne tisti, ki govori*.

S tem, da ste navezali na tisto, kar sem sam nakazal – da namreč *ti*, na katerega se naslavljam z mesta, kjer sem sam kot Drugi, z velikim D, nikakor ni brez omejitev moj soodnosni zaimek – ste zadeli jedro stvari. Ti primeri dokazujejo, da je onstran *ti* še nekaj drugega, in to je ego, ki vzdržuje diskurz tistega, ki mi sledi, ko – na primer – sledi moji besedi. Med obema oblikama odloča prav večja ali manjša intenzivnost, večja ali manjša prisotnost tega ega. Seveda prav ta ego sankcionira; na mestu, kjer navezujemo na te primere, smo prav zato, ker je sankcija odvisna od le-tega. Ta ego je onstran tistega *ti si tisti*, ki je le način, kako je le-ta poklican, da se prepozna. V enem primeru je *on*, ki bo sledil, in *tisti* dejansko zapade: sledil bo, sledil *mu* bo, *on* bo sledil. V drugem primeru pa ni prizadet *on*, temveč *jaz*.

Skratka, gre za to, da vam pokažem, da je opora tega *ti* – v kakršnikoli obliki se že pojavlja v mojem izkustvu – nek ego, tj. ego, ki ga izrazi, za katerega pa vendar ni moč trditi, da ga povsem vzdržuje. Vsakokrat ko s tem sporočilom, s to zahtevo, naslovim klic drugemu, vsakokrat ko ga imenoma označim kot tistega, ki mora, tistega, ki bo storil, še več: kot tistega, ki mu najjavljam, kaj bo, ga brez dvoma vzdržujem, toda v tej tako temeljni komunikaciji kot je najava, če naj ne rečem najavljanje, ostaja nekaj povsem negotovega, problematičnega.

Jaz (je) ima neko bistveno nestalno naravo, ki nikoli povsem ne vzdržuje *ti*.

2.

Ena izmed najbolj temeljnih značilnosti duhovnih osnov židovsko-krščanske tradicije, ki jo – kot njeno zadnje bistvo – razločno izrisuje beseda, je prav bitje *jaza*. Pri vseh bistvenih vprašanjih se subjekt vselej nahaja v položaju, ko je pozvan, da se upraviči kot *jaz (je)*. *Jaz*, ki reče *sem tisti, ki sem*, prav ta absolutno edini *jaz* je tisti, ki korenito vzdržuje *ti* v lastnem klicu. V tem je vsa razlika med Bogom tradicije, iz katere izhajamo sami, in Bogom grške tradicije. Vprašal sem se, če se je grški Bog zmožen izreči v obliki kateregakoli *jaza*. Mar bi rekel: *Sem tisti, ki je?* O tem sicer nikakor ni govora. Skrajno osiromašena oblika grškega Boga namreč ni nekaj, čemur bi se lahko smejali, ni nekaj, za kar bi domnevali, da se umešča na pot ateističnega izbisa Boga. Je prej tisti Bog, za katerega se je Voltaire zanimal do tiste mere, da je imel Diderota že za kretena, tj. Bog deizma, ki je pol ptič pol miš vrste *Sem tisti, ki je*.

Ob Aristotelovem Bogu vam misel ne bo zlahka zastala, zakaj za nas je postal nemišljiv. Toda vendarle poskusite za hip meditirati – oblika tistega *medeor*, o katerem sem vam govoril zadnjič, in ki je izvirni glagol vaše medicinske funkcije – o tem, kakšen je lahko odnos do sveta nekega Aristotelovega učenca, za katerega je Bog povsem nespremenljiva nebesna sfera. To ni Bog, ki se – tako kot tisti, ki smo ga pravkar omenjali – najavlja z besedo, temveč del zvezdne sfere, ki nosi zvezde stalnice, tj. sfera, ki v svetu miruje. To pa očitno terja odnos do drugega, ki nam je tuj in nemišljiv ter precej bolj oddaljen od tistega, ki je – na primer – zastavljen v igro v kaznovalni fantaziji.

Nihče pa se ne ustavi ob tem, da je namreč poteza krivde v našem psihološkem izkustvu nevroz – ne da bi lahko obenem presojali o le-teh v neki drugi kulturni sferi – tako temeljna prav zato, ker je v osnovi religiozne misli, ki nas je oblikovala, zamisel, da se nas pri življenju vzdržuje v strahu in trepetu. Ta poteza je celo tako temeljna, da smo se prav preko nje lotili nevroz in spoznali, da so le-te strukturirane na subjektiven in intersubjektiven način. Prav zato se lahko upravičeno vprašamo, če ni naš odnos do drugega v osnovi zaznamovan s tradicijo, ki se najavlja v obrazcu, ki je – kot nam pravijo – obdan z gorečim grmom: *Sem tisti, ki sem*.² S tem nismo daleč od našega predmeta. Prav za to gre namreč pri predsedniku Schreberju: za način konstruiranja Drugega-Boga.

Beseda ateizem ima za nas nek povsem drug smisel od tistega, ki bi ga lahko imela, na primer, ob sklicevanju na aristotelsko božanstvo, kjer gre za odnos z višjim, vrhovnim bivačim. Naš lastni ateizem se umešča v neko drugo perspektivo: vezan je na tisto plat, ki se vselej izmika *jazu* drugega.

Drugi, ki se najavlja kot *Sem tisti, ki sem*, je že zgolj vsled tega Bog, ki je onstran, skriti Bog, Bog, ki v nobenem primeru ne razkrije svojega obličja. Lahko bi rekli, da je naše lastno izhodišče, gledano v strogo aristotelski perspektivi, vselej že ateistično. To je sicer napačno, a vendar v tej perspektivi – in nič manj v našem izkustvu – strogo drži. Karkoli se že najavlja kot *Sem tisti, ki sem*, je popolnoma problematično, nevzdržno, skratka nekaj, česar skoraj ni moč zagovarjati, oz. kar lahko zagovarja zgolj kak bedak.

Preudarite ta *Sem v Sem tisti, ki sem*. Prav v tem je problematični značaj zveze z drugim v naši tradiciji. To je tudi tisto, kar značilno odlikuje naš odnos do bitij, do predmetov in do naše lastne znanosti – to pa mnogo bolj globoko kot njen tim. eksperimentalni značaj. Stari niso nič manj eksperimentirali, le da so eksperimentirali zgolj s tistim, kar jih je zanimalo, a saj ne gre za to. V našem razkosavanju, drobljenju sveta se odlikujemo prav z načinom postavljanja drugih, malih drugih, v luči poslednjega, absolutnega Drugega. Stari so se ga – nasprotno – lotevali kot nečesa, kar se hierarhizira po lestvici konsistentnosti bivačega. Naše stališče pa korenito vključuje samo bitje tistega, kar se najavlja kot da je *bit* in ne *bivač*.

Tistemu, ki reče *Sem tisti, ki sem*, ne moremo odgovoriti. Kdo smo, da bi bili zmožni odgovoriti *tistemu, ki sem*? To še predobro vemo. Nek lahkomiselnost – zares jih z druge strani Atlantika prihaja kar precej – ki sem ga nadavno srečal, mi je zatrjeval: *Navsezadnje sem jaz vendarle jaz!* To se mu je zdela poslednja gotovost. Zagotavljam vam, da ga nisem izzval in da nisem bil tam z namenom, da bi delal antipsihološko propagando.

Zares, če že je vsaj minimalna evidenca v izkustvu – s tem ne merim na izkustvo psihoanalize, temveč preprosto na notranje izkustvo kogarkoli – tedaj je v naslednjem: zagotovo smo toliko manj tisti, ki smo, kolikor dobro vemo, kakšen trušč, kakšen strahoten in z raznovrstnimi grajami prežet kaos izkušamo v sebi vselej in ob vsaki priložnosti.

Dovolj dolgo sem vas imel v rokah, da lahko opazite, da je beseda – še posebej tista bistvena oblika besede, kjer se sami sebi najavljamo kot nek *ti* – kompleksen način, ki ga je težko zvesti na intuicijo dveh centrov, ki si izmenjujeta znamenja. Ker je zveza subjekta s subjektom na kompleksen način strukturirana z lastnostmi govornice, moramo določiti vlogo, ki jo v tem igra označevalec.

Želel bi vas opozoriti na preproste lastnosti imenovanega označevalca. Korenitost, ki sem vam jo izkazal ob zvezi subjekta s subjektom, vodi k tekočemu spraševanju Drugega kot takega, ki ga – strogo vzeto – pokaže za nezasegljivega: le-ta namreč ne vztraja in nikoli ne more povsem vztrajati v tvegani igri, ki mu jo predlagamo. Obratno – stališče, ki ga poskušam pred vami zastopati, terja nek določen materializem prizadetih elementov, to pa v tistem smislu, da so označevalci gotovo utelešeni, materializirani – prav besede so tiste, ki se prosto gibljejo in kot take opravljajo svojo funkcijo spenjanja.

Za predah vam bom podal primerjavo. Primerjava sicer ne dokazuje ničesar, toda primeri, ki sem jih uporabil – kot na primer prvi prizor *Athalie*, katerega napredovanje sestoji, kot sem pokazal, v nadomestitvi sogovornika, Abnerja z *bojaznijo Boga*, ki z bojznimi in Abnerjevim glasom nima nič več skupnega kot tisti *si mi sledil* – so bili stroge narave.

Vstavek. Pred nedavnim sem lahko prebral nek angleški članek, ki je izvirnost Racinove tragedije definiral rekoč, da je le-temu uspelo spretno, zvijačno in skoraj brez vednosti občinstva v ta okvir: vpeljati imenitno nečedne osebe. Zdaj vidite razliko med an-

glosaško in našo kulturo. Osnovni ton *Andromahe*, *Ifigenije* itn. je tedaj prav nečednost. Mimogrede še poudari, da so freudovci v Racinovih tragedijah odkrili izjemne stvari. Tega doslej žal nisem opazil. Res je sicer, da so se po Freudu – ne brez prizanesljivosti – lotili iskanja primerov za določeno število analitičnih relacij v Shakespearovih delih. Kar pa zadeva sklicevanje na našo lastno kulturo, smo v zamudi. Čas bi že bil, da se tega lotimo; probleme, ki se nam ob uporabi označevalca postavljajo, bi bržčas lahko – podobno kot sem zadnjič storil sam – z marsičem ponazorili.

Preidimo zdaj k primeru, ki vam ga želim podati zato, da bi došli teže in lastno vztrajnost označevalca v polju relacij Drugega.

3.

Cesta; to je označevalec, ki zasluži, da ga razumemo kot takega: cesta, glavna cesta, po kateri se vozite s svojimi raznovrstnimi prevoznimi sredstvi, cesta, ki povezuje – na primer – Mantes z Rouenom. *Pariza*, ki je poseben primer, ne omenjam.

Obstoj glavne ceste med Mantesom in Rouenom je dejstvo, ki se iskalcu samo po sebi ponuja v premislek.

Denimo, da morate – kot se zgodi na jugu Anglije, kjer so glavne ceste posejane izredno skopo – zato, da bi prišli iz Mantesa v Rouen, prevoziti niz stranskih cest kot je tista, ki pelje iz Mantesa v Vernon in zatem iz Vernona kamorkoli boste pač želeli. Za spoznanje, da zaporedje stranskih cest in glavna cesta nikakor ni nekaj enakega, zadošča, da ste to sami izkusili. Ne samo da vas to dejansko upočasni, temveč se s tem pomen vašega vedenja do tistega, kar se dogaja med izhodiščem in ciljem, popolnoma spremeni. A fortiori, če si predstavljate celo pokrajino zamreženo s stranskimi cestami in brez glavne ceste.

Glavna cesta je nekaj, kar obstoji na sebi, nekaj, kar takoj prepoznamo. Brž ko zapustite stezo, goščavo, obkrajek ali vaško pot, veste, da ste na glavni cesti. Glavna cesta ni nekaj, kar se razteza od ene točke do druge, temveč v prostoru razvita razsežnost, poprisotenje neke izvirne realnosti.

Glavno cesto sem kot primer izbral zato, ker je – kot bi dejal gospod de la Palice – prometna zveza.

Morda imate občutek, da je to, da je namreč glavna cesta zgolj sredstvo, po katerem pridemo od ene točke do druge, le banalna metafora. Napaka.

Glavna cesta nikakor ni enaka stezi, ki jo izrisuje gibanje slonov skozi ekvatorialni gozd. Naj bodo te steze še tako pomembne, vselej so – kot je videti – zgolj slonji prehod. Ta nedvomno ni brez teže, zakaj vzdržuje ga fizična realnost slonjih migracij. Še več: ta prehod je usmerjen. Ne vem sicer, če ti utori vodijo, kot včasih pravijo, do pokopališč, ki se zdijo mitična – zdi se, da so to prej odlagališča kosti –, toda sloni na svojih poteh zagotovo ne zastajajo. Razlika med glavno cesto in slonjo stezo je v tem, da se sami na glavni cesti zaustavljamo – s tem stopi pariška izkušnja v ospredje –, zaustavljamo se do tiste mere, da se strnemo in s tem napravimo te prehode tako sprijemljive, da mejijo na slepo ulico.

Na glavni cesti se seveda dogaja še obilo drugih stvari.

Zgodi se, da se namenoma in premišljeno odpravimo na sprehod vzdolž glavne ceste in zatem isto pot premerimo v nasprotni smeri. To gibanje v obe smeri je bistvenega pomena; privede nas na pot naslednje evidence: da je namreč glavna cesta mesto, okrog katerega se ne kopičijo le, naselja in bivališča vseh vrst, temveč tudi mesto, ki kot označevalec polarizira pomene.

Ob glavni cesti si postavimo hišo; le-ta se vzpenja in širi na tem mestu zgolj zato, da gleda na glavno cesto. Prav zato, ker je glavna cesta v človeškem izkustvu nespodbiten označevalec, sama zaznamuje neko zgodovinsko obdobje.

Rimska cesta, cesta, ki je razumljena in imenovana kot taka, ima v človeškem izkustvu neko povsem različno konsistenco od tistih poti in steza s prepregališči in hitrimi povezavami, ki so lahko na Vzhodu določen čas vzdrževale cesarstva. Vse, kar je zaznamovano z rimsko cesto, se je navzelo sloga, ki znatno preseže tisto, kar je neposredno dostopno kot učinek glavne ceste. Vsepovsod, kjer je le-ta bila, pušča tako rekoč neizbrisne sledi. Rimske sledi so – z vsem, kar se je razvilo okrog njih: tako medčloveška prav-

na razmerja, način pisnega posredovanja, kot tudi način posredovanja človeške podobe, skulpture – ključnega pomena. Gospod Malraux lahko sicer povsem upravičeno reče, da se s stališča muzeja večne umetnosti od rimskih skulptur ni nič obdržalo, a vendar zato sam pojem človeškega bitja ni nič manj zavezan prostranemu širjenju skulptur po rimskih naselbinah.

Rimska cesta je tedaj posebno dovzeten primer za tisto, kar vam pravim takrat, ko govorim o funkciji označevalca, kolikor le-ta pomene polarizira, obeša in razvršča v snop. Med funkcijo označevalca in indukcijo, ki jo le-ta izvaja iz pomenskih skupkov, je neka resnična antinomija. Označevalec je polarizirajoč. Prav označevalec je tisti, ki ustvarja polje pomenov.

V velikem atlasu primerjajte tri zemljevide.

Na zemljevidu fizikalnega sveta boste videli v naravo vpisane stvari, ki so – čeprav še v naravnem stanju – gotovo pripravljene, da odigrajo svojo vlogo. Poglejte politični zemljevid: na njem najdete v obliki sledi, naplavin in usedlin celotno zgodovino človeških pomenov, ki se vzdržuje v neke vrste ravnovesju, zgodovino, ki zarisuje tiste skrivnostne sledi, ki predstavljajo politične ozemeljske meje. Vzemite zdaj zemljevid velikih prometnih zvez in pogledajte kako se je z juga na sever izrisala cesta, ki preči deželo in povezuje med sabo dve kotlini, dve ravnini, premaguje pogorje, prečka mostove in se razporeja. Zdaj torej spoznate, da je prav ta zemljevid tisti, ki v človeškem razmerju do ozemlja še najbolj izraža vlogo označevalca.

Ne ravnajmo kot tisti, ki se je čudil dejstvu, da potekajo vodni tokovi vselej natanko skozi mesta. Prezreti dejstvo, da so se mesta izoblikovala, kristalizirala in umestila prav ob cestnih vozliščih, bi dokazovalo podobno abotnost. Prav ob cestnih križiščih se, sicer z manjšimi nihanjmi, historično proizvede tisto, kar postane – z vsem tistim, kar mu nalaga gospodstvo označevalca – središče pomenov, tj. človeška aglomeracija, mesto.

Kaj pa se dogaja tedaj, ko ni glavne ceste in smo – zato, da bi prišli od ene točke do druge – prisiljeni povezovati med sabo več stranskih poti, oz. več bolj ali manj razcepljenih načinov pomenskih skupkov? Za prehod od ene točke do druge bomo lahko izbirali med različnimi elementi mreže: lahko bomo potovali tako ali drugače, to pa iz različnih vzrokov kot so lagodnost, potepuštvu ali pa preprosto zato, ker smo se zmotili na razpotju.

Iz tega je moč izpeljati več stvari, ki nam bodo razložile delirij predsednika Schreberja.

Kateri označevalec je tisti, ki v Schreberjevi začetni krizi obvisi v praznem? To je označevalec *ploditev*; in sicer v svoji najbolj problematični obliki, ne v obliki *biti mati*, temveč v obliki *biti oče*, ki jo ob obsesionalcih omenja sam Freud.

Tu se velja za hip ustaviti in preudariti naslednje: da namreč funkcija *biti oče* v človeškem izkustvu nikakor ni mišljiva brez kategorije označevalca.

Kaj bi lahko pomenilo *biti oče*? Gotovo poznate učene etnološke in podobne razprave, v katere se zapletemo, brž ko želimo dognati, če imajo divjaki, ki pravijo, da ženske spočnejo ob ustreznem ravnanju, že znanstveni pojem za to, da ženske zanosijo ob primerni spolni združitvi. Tovrstne razprave so vendarle mnogim videti kot popolna abotnost, zakaj težko si je zamisliti tako otopele človeške živali, ki ne bi vedele, da je za to, da bi imeli otroke, potrebna spolna združitev. A saj ne gre za to. Gre za to, da seštevaje teh dejstev – spolna združitev z žensko, ki zatem določen čas nosi neko stvar v trebuhu, le-ta pa konča z izvrženjem – ne bo nikoli privedlo do konstituiranja pojma tistega, kar pomeni *biti oče*. Prav tako ne merim na kulturni snop, ki je vsebovan v izrazu *biti oče*, temveč preprosto na to, kaj v smislu plojenja pomeni *biti oče*.

Da dejstvo spolne združitve za moškega zadobi smisel – smisel, ki ga realno ima, toda do katerega ni možen nikakršen imaginaren dostop –, da je namreč otrok prav toliko njegov kot mamin, je potreben povratni učinek. Da pa se ta učinek povratnega delovanja proizvede, je potrebno, da razdelava pojma *biti oče* – z delom, ki je proizvod celotne igre kulturnih menjav – nagiba k stanju prvega označevalca, le-ta pa mora imeti svojo konsistenco in lasten status. Subjekt lahko sicer zelo dobro ve, da je spolna združitev *realno* v začetku plojenja, toda funkcija plojenja je kot označevalec nekaj drugega.

Priznam, da zadeve še nisem povsem razkril – to puščam za prihodnjč. Da bi plojenje imelo svoj polni smisel, je pri obeh spolih potrebno še neko pojmovanje, zveza z izkust-

vom smrti, ki šele daje izrazu plojenje njegov polni smisel. Očetovstvo in smrt sta tudi sicer označevalca, ki ju Freud združuje ob obsesionalcih.

Označevalec *biti oče* je tisto, kar tvori glavno cesto med spolnimi zvezami z žensko. Če glavne ceste ni, tedaj se znajdemo pred določenim številom elementarnih stranskih poti: spolna združitev in nato ženska nosečnost.

Pri predsedniku Schreberju po vsem videzu sodeč izostane prav ta temeljni označevalec, ki se imenuje *biti oče*. Prav zato je moral storiti napako, se zvesti, dokler ni bil prepričan, da sam nosi kot kakšna ženska. Sam se je moral imeti za žensko in v nosečnosti realizirati drugi del nujne poti, da se je lahko funkcija *biti oče*, navezujoč eno na drugo, realizirala.

Izkustvo kotenja, naj bo še tako problematično, lahko umestimo kot neko negotovo, nepopolno usvojitev funkcije *biti oče*. Le-ta dejansko dobro ustreza potrebi, da imaginarno – oz. ritualno ali kako drugače – realiziramo drugi del poti.

Če naj svojo metaforo še nekoliko razvijem, bi vam dejal naslednje: kako tisti, ki jih imenujemo uporabniki ceste, ravna jo takrat, ko ni glavne ceste, in morajo zato, da bi prišli od ene točke do druge, potovati po stranskih cestah? Sledijo napisom ob robu ceste. To se pravi, da tam, kjer označevalec ne funkcioniра, z roba glavne ceste spregovori ono samo. Tam, kjer ni ceste, se torej pojavijo besede, izpisane na napisih. Morda je v okviru naših halucinacij funkcija avditivnih verbalnih halucinacij prav v tem, da predstavljajo napise ob robu njihove stranske poti.

Če predpostavimo, da si označevalec sam krči pot, moramo – če smo na to pozorni ali ne – priznati, da je v nas neke vrste brbljanje, ki ga vzdrževanje pomenov, ki nas zanimajo bolj ali manj obide, nek resničen trušč, za katerega smo od otroštva postali gluhi. Zakaj si ne bi zamislili, da prav v trenutku, ko pridejo na dan in se kot nezadostna razkrijejo obešenja tistega, kar imenuje Saussure *amorfnа masa*, z amorfnо masо pomenov in interesov, sklenjen tok označevalca nadaljuje svojo neodvisnost? V tem brbljanju, ki vam ga ob podobni priložnosti tako pogosto slikajo haluciniranci, v tem nenehnem mrmrnanju stavkov in razlag, ki niso nič drugega kot neskončnost stranskih poti, povsem sami spregovorijo in zapojejo označevalci. Nenehno mrmrnanje stavkov in razlag ni nič drugega kot neskončnost stranskih poti.

Spet imajo priložnost, da nejasno nakažejo smer.

Prihodnjič vam bom poskusil pokazati kako vse tisto, kar se uglasja in ureja po različnih govornih registrih, razkriva v deliriju – tako v razporedu kot v ustroju – temeljno polarizacijo nenadoma srečaneга, nenadoma zaznanega manka označevalca.

20. junij 1956.

XXIV

»Ti Si«

Oblike zevov.

Glagol *biti*.

Od *ti* k drugemu.

Želva in raci.

Vstop v psihozo.

1

Glede načina, kako sem vpeljal ta predavanja o označevalcu, so mi dejali: *To nedvomno prinašate od daleč, težavno je, ni jasno, kam pravzaprav merite; za nazaj pa je le razvidno, da je med tistim, iz česar ste izhajali, in tem, kar ste dosegli, vendarle neka povezava*. Tovrstno izražanje dokazuje, da ne bomo prav ničesar izgubili, če še enkrat preletimo isto pot.

Vprašanje je zamejeno. Nikakor ne nameravam zaobseči celotne teme tako zajetnega problema kot je proučevanje predsednika Schreberja in še toliko manj polje paranoje v celoti. Razjasniti nameravam zgolj ozko polje, oprijel se bom nekaterih pojavov, ne da bi jih zvedel na mehanizem, ki bi jim bil tuj, ne da bi jih z vso silo vpel v običajne

kategorije iz poglavja *psihologija* v programu študija filozofije, pač pa jih bom poskusil navezati na nekoliko bolj razdelane pojme, ki zadevajo realnost govornice. Mislim, da bo tovrstno prizadevanje omogočilo drugačno zastavitv vprašanja začetka v strogem smislu determinizma, oz. občasno, vstopa v psihozo, kar navsezadnje terja povsem etiološke opredelitve.

Zastavljam vprašanje: kaj je potrebno za to, da ono govori?

To je dejansko eden izmed najbolj ključnih pojavov psihoze. Dejstvo, da ga izrazimo na ta način, že po svoji naravi odvrča od navideznih problemov, tistih namreč, ki jih povzročimo rekoč, da je v psihozah ono zavedno. Vedno bolj se odrekamo tej navedbi, za katero je sam Freud vselej trdil, da dobesedno ne ve, kam z njo. S stališča gospodarnosti ni nič bolj negotovega kot njegov pripetljaj – le-ta je namreč povsem naključen. Rekoč, da je navsezadnje edina stvar, ki jo moramo misliti, to, da ono govori, se umeščamo v freudovsko tradicijo.

Ono govori. Toda zakaj ono govori? Zakaj ono govori za sam subjekt? Zakaj se ono predstavlja kot beseda in zakaj je ta beseda ono in ne subjekt? Vprašanja smo se lotili že na ravni *ti*, odmaknjenega *ti*, kot so mi pripomnili, do katerega sem prišel, ko sem vam skušal označevalec simbolizirati s primerom glavne ceste. K tej točki *ti* se še povrnemo, zakaj zadnjič se je ravno okrog tega osredinilo naše napredovanje kot tudi določeni ugovor, ki so mi bili izrečeni.

Ustavimo se ob tem *ti*; vzemimo da je tako – kot sam trdim, da je –, da se mora izvirno dojetje tistega, do česar sem vas privedel in vas prosil, da preudarite, umestiti okrog neke uglobitve njegove funkcije.

Zadnjič mi je nekdo postregel s slovničnim ugovorom, da je bilo namreč navezovanje *ti si tisti, ki mi boš sledil na ti si tisti, ki mi bo sledil*, nekoliko samovoljno, ker elementi pač niso homologi. V obeh primerih ne gre za isti *tisti*, zakaj prvega bi prav lahko tudi izpahnili, tako da bi se izdvojil *sledil mi boš*.

Takoj lahko pripomnimo, da je *sledil mi boš* povelje. *Ti si tisti, ki mi boš sledil*, pa – če ga razumemo v njegovem polnem smislu – ni povelje, temveč pooblastilo; v prisotnosti drugega namreč implicira nekaj razvitega, kar samo prisotnost šele predpostavlja. Predpostavljeno je pravo veselje, osnovano z diskurzom, znotraj katerega *si ti tisti, ki mi boš sledil*.

Začnimo tako, da se najprej ustavimo ob tem *ti*, in dodajmo navidezno samoumevno pripombo, ki vendarle ni povsem običajna, da namreč imenovani *ti* nima nikakršnega lastnega smisla.

To pa ne preprosto zato, ker ga brez razlike naslovim komurkoli – dejansko ga naslovim tako sebi kot vam in skoraj vsem vrstam stvari; tikam lahko nekaj, kar mi je na moč tuje, tikam lahko žival, tikam lahko neživ predmet – a saj ne gre za to. Dobro opazujte formalno, slovnično plat stvari. Sicer pa je prav slovnična plat za vas tisto, na kar se zvede vsakršna uporaba označevalca. Pomene namreč pripisujete povsem neprostovoljno. Lahko bi rekli, da verjamete v slovnico. Razumska pridrbitev vaše celotne šolske poti je v tem, da so vas pripravili do tega, da verjamete v slovnico. Gotovo pa vam tega niso povedali, saj bi sicer cilj ne bil dosežen.

Pomudite se torej ob stavkih kot so tile: *če le pokukaš ven, te bodo položili*. Ali: *vidiš most, torej obrni v desno*. *Ti* tu nikakor nima subjektivne vrednosti nekakšne realnosti drugega, temveč je povsem enakovreden mestu, oz. točki: vpeljuje namreč pogoj ali temporalnost in ima vrednost veznika.

Morda se vam zdi vse skupaj nepremišljeno, a zagotavljam vam, da bi bili v to prepričani, če bi bili vsaj malo izurjeni v kitajskem jeziku. S kitajskimi pismenkami se je moč imenitno zabavati, na primer s tole, ki je znak ženske in znak ust. *Ti* pa je nekdo, ki se nanj naslavljamo z ukazom, to se pravi tako kot se spodobi za govorjenje z ženskami. Navedli bi lahko še brez števila drugih stvari, a ne zastajajmo in ostanimo pri *ti*. *Ti* lahko v tej obliki uporabimo za formulacijo lokucije *kot če*; v neki obliki pa je uporabljen za enoznačno formulacijo nekega *ko* ali nekega *če*, ki uvajata pogojnik.

Če je stvar manj razvidna v naših jezikih, če jo v primerih, ki sem vam jih podal, dojemam in sprejemam z odporom, tedaj je to zgolj zaradi slovničnih predsodkov, ki vam onemogočajo razumevanje. Zvižaje etimološke in slovnične analize vas silijo, da *ti* pripišete drugo osebo ednine. To seveda je druga oseba ednine, a gre za to, da spoznamo,

čemu služi. Z drugimi besedami: naš *ti* je soroden obstoječim elementom v tistih jezikih, ki jih imenujemo nepregibni, in ki imajo za nas to dobro lastnost, da nam ostrijo duha. Ti jeziki dejansko razpolagajo s členicami, tj. z nenavadnimi označevalci, katerih uporabe so – prav tako kot uporabe našega *ti* – izjemno mnogokratne in včasih takih razsežnosti, da lahko celo v naših premišljenih slovnicaх zaplodijo določeno zmedo. Za spoznanje, da imajo razlike v tonalnosti, oz. v poudarku označevalca *ti* takšne pripetljaje, ki povsem presežejo ugotavljanje osebe in se od le-te tudi pomensko popolnoma razlikujejo, bi zadostoval že nekoliko fonetičen zapis.

Ti ni moč zlahka podeliti avtonomije označenca. Denimo, da ima *ti* v grobem vrednost uvoda, prорека, kot pravimo, tistega, kar stoji spredaj. To je najsplošnejši način označevanja tistega, kar ima – v primeri z izjavo – to prednost, da daje stavku njegovo pomembnost.

Če bi šli v podrobnosti, bi o tem lahko povedali še marsikaj. Na veliko bi morali uporabljati obrazce kot je tale: *samo to lahko ...*, ki se jih poslužujemo zato, da bi se otresli svojega sogovornika. To pa je nekaj, kar ima tako malo opraviti s *samo*, da lapsus sam od sebe drsi k *storiš*. Iz tega napravimo nekaj, kar se sklanja, pregiba: ta *samo to lahko ...* nima zbite vrednosti tistega, kar je dopuščalo nekaj zelo razjasnjujočih semantičnih pripomb.

Pomembno je, da dojamete, da *ti* še zdaleč nima enopomenske vrednosti, da nam torej še zdaleč ne dopušča hipostaziranja drugega. *Ti* je namreč v označevalcu tisto, kar imenujem način zajetja drugega, tj. način, da drugega v diskurzu zajamemo, da mu obesimo pomen. *Ti* nikakor ne sovpadе z alokutorjem, tj. z nagovorjenim. To je očitno, saj je le-ta precej pogosto odsoten. V imperativih, kjer je alokutor impliciran na najbolj razviden način, v imperativih, ob katerih smo opredelili določen register govorce, imenovan *preprosta lokucija*, *ti* ni razkrit. Je neke vrste meja, ki nastopi ob znamenju, tj. ob artikuliranem znamenju. *Ogenj!* je nespodbitno nek stavek; za spoznanje, da le-ta ne ostane brez odziva zadošča, da ga izrečemo. Sledi imperativ *pridi*, ki ne terja ničesar. Na naslednji stopnji, na primer: v tistem ukazu v prihodnjiku, o katerem sem pravkar govoril, pa je *ti* – tisti *ti*, ki je neko obešenje v diskurzu, nek način umestitve le-tega v krivino pomena, kot nam predstavi de Saussure, vzporedno s krivino označevalca – že impliciran. *Ti* je zajetje drugega v valu pomena.

Tisti izraz, ki služi za identifikacijo drugega v neki točki tega vala, je navsezadnje – če naše pojmovanje, oz. našo metaforo razvijemo do skrajne točke – neka punktuacija.

Preudarite naslednje, kar je še posebej razvidno v oblikah nečlenjenih jezikov: v letih je prav punktuacija tisto, kar igra odločilno vlogo obešenja do tiste mere, da lahko nek klasičen tekst – z ozirom na stavo ločil – v celoti variira. Rekel bi celo, da za bogatitev interpretacij, za mnogovrstnost smislov nekega teksta ta spremenljivost nikakor ni neuporabna. Vsak poseg, ki ga v razmerju do tradicionalnega teksta imenujemo komentar, stavi v nekem določenem primeru ravno na način pojmovanja, oz. določanja punktuacije.

Vprašanje je naslednje: če je *ti* nek označevalec, neka punktuacija, s katero je drugi določen v neki točki pomena, kaj je tedaj potrebno za to, da ga povišamo do subjektivnosti? Kaj je potrebno za to, da *ti* – tisti *ti*, ki je nedoločen v substratu diskurza, v svojem čistem prenašanju; tisti *ti*, ki sam po sebi ni toliko tisti, ki označuje drugega, kot tisti, ki nam omogoča, da na le-tega učinkujemo, a tudi tisti, ki v nas vselej obvisi, ki je torej v vsem primerljiv ušesnim kamenčkom, o katerih sem vam pred nedavnim govoril, ki nam ob kancu zviljačnosti omogočajo, da s pomočjo elektromagneta vodimo lupinarje kamorkoli pač želimo; tisti *ti*, ki je za nas same, kolikor ga osvojamo, kolikor obvisi v našem lastnem diskurzu, vselej zmožen tiste prevodnosti, proti kateri smo brez moči, razen da ji nasprotujemo in odgovarjamo – povišamo do subjektivnosti, da bi ga lahko v obliki označevalca, prisotnega v diskurzu, imeli za zmožnega vzdrževati nekaj, kar je primerljivo našemu egu, a obenem ni ego, nekaj, kar je torej mit drugega?

Prav to je vprašanje, ki nas zanima, saj to, da slišimo ljudi, ki svoje notranje diskurze ozvočijo tako kot psihotiki in le malo bolj kot mi sami, pač ni preveč osupljivo. Pojavi mentizma so bili namreč zapaženi že pred časom. Le-ti so v vsem primerljivi tistemu, kar zbiramo kot pričevanje psihotika, razen da subjekt ne smatra, da je pod vplivom motilnega oddajnika.

Bedasto rečeno: *ti* predpostavlja nekega drugega, ki je, z eno besedo, onstran njega.

Kako se to proizvede? Naš naslednji korak se bo moral umestiti okrog analize glagola *biti*.

2

Vsega, kar nam o analizi glagola *biti* predlagajo filozofi, ki so svoja razmišljanja osredotočili okrog vprašanja *Daseina*, v prvi vrsti gospod Heidegger, ki je le-tega začel obravnavati s slovničnega in etimološkega vidika v tistih tekstih, ki jih gospod Jean Wahl – v nekaj člankih, ki jim jih je nedavno posvetil – dovolj zvesto komentira, ne moremo izčrpati.

Na ravni besedne analize in – kot navadno pravimo – spregatve, oz. natančneje: sklanjatve, pripisuje gospod Heidegger označevalcu precej pomembnosti. V nemščini – tako kot v francoščini – ta sloviti glagol še zdaleč ni preprost in en sam glagol. Razvidno je, da oblika *suis* nima istega korena kot *es*, *est*, *êtes*, in kot *fut*; nič bolj stroge ekvivalence ni z obliko *été*. Če ima *fut* svoj ekvivalent v latinščini, tako kot *suis* in niz *est*, pa izhaja *été* iz drugega vira, tj. iz *stare*. Ta porazdelitev je enako različna v nemščini, kjer spada *sind* v isto skupino kot *bist*, medtem ko spada v francoščini druga oseba v isto skupino kot tretja. Za evropske jezike smo se tako približno dokopali do treh korenov, ki ustrezajo oblikam *sommes*, *est* in *fut*, pri čemer *fut* navezujemo na grški koren *phýsis*, ki se nanaša na pojem življenja in rast. Za druge pa gospod Heidegger vztraja pri dveh plateh, in sicer: *Sten*, ki naj bi se navezoval na *stare*, stati sam pokonci, in *Verbahen*, trajati, pri čemer je slednji vendarle povezan v virom *phýsis*. Za gospoda Heideggerja je potemtakem ideja držati se pokonci, ideja trajanja in ideja življenja tisto, kar bi nam razgrnila s slovnično analizo dopolnjena etimološka analiza; pojem *biti* pa bi vzniknil po neke vrste skrčenju in nedoločenosti množice teh smislov.

Povzemam, da bi vam dal predstavo o stvari. Reči moram, da je analiza te vrste po naravi prej taka, da izpahne, maskira tisto, v kar nas poskuša vpeljati gospod Heidegger, namreč tisto, kar je v funkciji glagola *biti*, tj. v čisti in enostavni funkciji kopule absolutno nezvedljivo. Napak bi bilo misliti, da se je do funkcije kopule moč dokopati s postopnim razvijanjem vsebin teh različnih členov.

Zastavljamo vprašanje: v katerem trenutku in preko katerega mehanizma ta *ti*, ki smo ga definirali kot punktuacijo, kot nedoločen način označevalnega obešenja, doseže subjektivnost? Mislim, da prav takrat, ko je zajet v funkciji kopule v čistem stanju in v funkciji kazanja. Prav zaradi tega sem izbral zgledne stavke, pri katerih smo začeli: *ti si tisti*, *ki* ...

Kateri je tisti element, ki – s tem, da povzdiguje ta *ti* – povzroči, da le-ta preseže lastno nedoločeno funkcijo izničenja, da se začne pretvarjati, če že ne v subjektivnost, pa vsaj v nekaj, kar konstituira prvi korak napram tistemu *ti si tisti*, *ki mi bo sledil*? Ta element je prav *ti si*, *ki mi bo sledil*. Tu imamo ekstenzijo, ki zares implicira prisotno množico vseh, za katere se – naj bodo združeni v skupnosti ali ne – predpostavlja, da tvorijo njeno telo, da so opora diskurza, v katerega se vpisuje kazanje. Ta *ti si* ustreza drugemu obrazcu, namreč: *ti si tisti*, *ki mi bo sledil*.

Ti si tisti, *ki mi bo sledil*, predpostavlja imaginarno množico tistih, ki so opore diskurza, prisotnost pri čem celo sodišča, ki subjektu izreče opomin, oz. opozorilo, na katero je dolžan odgovoriti. Res je, da je razen odgovora *sledim ti*, to se pravi pokoravanja, na tej ravni za subjekt edini možni odgovor ta, da ohrani sporočilo v stanju, v katerem mu je bilo poslano – največ, kar lahko stori, je to, da spremeni osebo –, da ga vpiše kot element lastnega notranjega diskurza, kateremu pa mora hočeš nočeš odgovoriti, če naj mu ne sledi. Tej indikaciji na mesto, od koder je pozvan, da odgovori, strogo vzeto, nikakor ne bi smel slediti, to se pravi, da bi se morda odpovedati razumevanju. Brž ko razume, je namreč tja že speljan. Odpoved razumevanju pa je moč, s katero – brez posebne gimnastične priprave – noben subjekt ne razpolaga zares. Prav v tem registru se izkazuje lastna moč diskurza.

Z drugimi besedami: na ravni, ki jo dosegamo, je ta *ti* prav drugi kot ga pokažem preko svojega diskurza, kot ga označim, oz. razkrijem, drugi, kolikor je – v primeri s tistim vsi, ki ga predpostavlja veselje diskurza – zajet v kazanju. Toda obenem drugega – pa naj, kot je značilno za nevrotika, zahteva zgolj to – iz veselja izvemam, ga objektiviram

in mu občasno označim objektne zveze. To lahko seže precej daleč.

Zapazite, da dati ljudem tisto, kar zahtevajo, ni nekaj povsem brezkoristnega. Gre pa preprosto za to, da zremo, če je tudi dobrodejno. Dejansko, če ima to slučajno kak učinek, tedaj ga ima le v tisti meri, v kolikor samo služi za dopolnitev besedišča. Tisti, ki delajo z objektnimi zvezami, verjamejo, da jih lahko dejansko označijo, obenem pa se dobrodejni učinek proizvede prav poredko in zgolj po naključju. Dopolnitev lastnega besedišča lahko subjektu omogoči, da se sam izvzame iz označevalne implikacije, ki konstituira simptomatologijo njegove neuroze. Prav zato so stvari vselej potekale toliko bolje, kolikor je ta dodatek besedišča, ta *Nervenanhang*, če naj se izrazimo z besedami našega deliranta, še ohranil nekaj svežine. Od tedaj pa je tisto, kar v naših zvežičih nastopa kot *Nervenanhang*, izgubilo precej vrednosti in ne izpolnjuje več povsem tiste funkcije, ki bi se je – ob re-subjektivaciji subjekta, s čemer označujem operacijo izvzemanja iz tistih označevalnih implikacij, v katere smo zajeli bistvo in same oblike nevrotičnega fenomena – lahko nadejali. Za pravilno ravnanje s to objektno zvezo bi bilo potrebno razumeti, da je nevrotik v njej navsezadnje objekt. Prav vsled tega se je kot subjekt izgubil in se išče kot objekt.

V točki, ki smo jo dosegli, ni med nami samimi in tistim *ti*, ki smo ga priklicali v življenje, nobene skupne mere. Je zgolj kazanje, ki mu neizbežno sledi vpoj, je zgolj zapoved, ki ji sledi ločitev. Za avtentičen odnos z drugim je na tem področju in na tej ravni potrebno, da le-ta odgovori: *ti si tisti, ki mu sledim*. Na tem mestu se ravnamo po drugem in on vodi našo željo.

Ti si tisti, ki mu sledim, ponuja besedno igro. Gre za identifikacijsko razmerje z drugim, toda če dejansko vodiva drug drugega v vzajemni identifikaciji napram najini želji, tedaj se bova v njej neizbežno srečala, srečala na nek način brez primere, zakaj *sem*, kolikor *sem ti* – tu je dvoumnost popolna. *Je suis* namreč ni zgolj slediti (*sivre*), temveč tudi *sem in ti*, *ti si* in obenem *ti*, *tisti*, *ki me boš* na mestu srečanja *ubil*. Na mestu, kjer je v kazalni zvezi drugi zajet kot objekt – kot naši enakovredno subjektivnost ga lahko srečamo zgolj na imaginarni ravni, na ravni *jaz ali ti*, eden ali drugi – so, kar zadeva objektno zvezo, možne vsakršne zamenjave. Objekt lastne ljubezni smo zgolj mi sami, tj. *ti si tisti, ki me ubiješ*.

Zapazimo srečno naključje, ki nam ga – z različnimi načini razumevanja *tu es* – v francosčini ponuja označevalec. Uporabljamo ga lahko neomejeno. Če bi vam rekel, da to počnem ves čas: namesto, da bi rekli *to be or not ... to be or ...*, lahko rečemo *ti si tisti, ki me ... ti si ...*, itn. To je osnova razmerja z drugim. V celotni imaginarni identifikaciji ta *ti si* vodi k izničenju drugega, in obratno: zato, ker je to izničenje prisotno preprosto v obliki transfera, se izmakne v tisto, kar bomo poimenovali titost (*la tutoité*).

V ta namen vam bom lahko navedel nko še prav posebej brezupno in bedasto analizo tiste vrste, ki jo najdemo v slovitem delu *Meaning of Meaning*,³ ki pride v zvrsti brbljanja do vrtoglavih dognanj. Isto velja za tisti sloviti odlomek, kjer gre za to, da ljudi, ki imajo začetno osnovo vrline, pripravimo do tega, da vsaj sovisno sklenejo njeno polje. Eden izmed teh reče nekaj podobnega kot naslednje: *Ti, ki ne moreš prenašati tega ti, ubij me*. To je razumna zamisel: če ne preneseš resnice tega *ti*, si lahko vselej označen za tisto, kar si, namreč ničvrednež. Če pa si želiš spoštovanja svojih bližnjih, tedaj se povzpni do pojma normalnih razmerij, to se pravi do splošnega pojma drugega, svetovnega reda in zakona. Ta *ti je* – kot se zdi – zbegal razlagalce, zares pa mislim, da vas bo naša današnja titost pobleže seznanila z registrom, za katerega gre.

Napravimo naslednji korak. Gre za to, da je drugi spoznan kot tak. Kaj je torej potrebno, da je drugi spoznan kot tak? Kaj je ta drugi? To je navsezadnje drugi kot nastopa v mandatnem stavku. Prav ob tem se moramo za hip ustaviti.

Spoznanje drugega ne konstituira nekega nedosegljivega prehoda, zakaj prav tako dobro smo videli, da lahko izginjajoča drugost imaginarne identifikacije jaza (*le moi*) nalleti na ta *ti* (*le toi*) zgolj v mejnem trenutku, ko nobeden od obeh ne bo mogel obstajati skupaj z drugim. Za D drugega z velikim D pa je potrebno, da je spoznan onstran tega – tudi vzajemnega – razmerja izključitve, da je spoznan v tej izginjajoči zvezi kot nezasegljiv v isti meri kot jaz. Z drugimi besedami: potrebno je, da je invociran kot tisto, česar sam od sebe ne pozna. Prav v tem je smisel tistega *ti si tisti, ki mi boš sledil*.

Če to pogledate pobleže, če je *ti si tisti, ki mi boš sledil*, pooblastilo, oz. potrditev, tedaj je to prav zato, ker odgovor ni besedna igra, temveč nek *sledim ti, sledim, sledim tistemu*,

kar si pravkar rekel. Je neka raba tretje osebe, ki je absolutno ključna za diskurz, kolikor sama določa tisto, kar je v njem sam predmet, to se pravi tisto, kar je bilo izrečeno. *Sledim mu, tistemu namreč, kar si pravkar rekel,* kar v tam primeru pomeni natanko naslednje: *zelo natančno sledim tistemu, česar ne poznam, zakaj to, kar si pravkar rekel, je povsem nedoločeno; ne vem, kam me boš privedel.* Poln dogovor na ti si tisti, ki mi boš sledil, je sledim mu.

Basen o želvi in dveh racah poznate. Želva pripe v tistem ključnem trenutku, ko ji raci predlagata, da je vzameta s sabo v Ameriko, in vsi nestrpno pričakujejo, da bodo videli to majhno želvo, kako se oklepa popotne palice. *Kraljica?*, reče želva, *da, zares, sledim ji (je la suis).* Da bi dognal, ali gre za neko abstraktno ali neko konkretno kraljico, si Pichon zastavlja nenavadna vprašanja in razglablja na način, ki je presenetljiv za nekoga, ki je imel precej posluha za slovnično in lingvistično problematiko, dokler ne pomisli, če ne bi bilo morda prav, ko bi rekla *ona sem (je suis elle).* Če bi želva govorila o neki obstoječi kraljici, tedaj bi lahko rekla več stvari, na primer: *kraljica sem (je suis la reine)*; ker pa je rekla *sledim ji*, in s tem merila na tisto, kar ste pravkar rekli, ni potrebno vpeljati nobene razlike, zadošča namreč, če vemo, da ta *ji (la)* zadeva tisto, kar je v diskurzu implicirano.

Kar je v diskurzu implicirano, je pravzaprav tisto, za kar gre. Za hip se moramo ustaviti ob uvodni besedi dialoga in pretehtati nenavadnost tistega *ti si tisti, ki mi boš sledil.* Na sam *ti* se naslavljamo kot na neznanega. V tem je tisto, kar tvori njegovo prostost, njegovo moč, tisto, kar iz *ti si* – s tem, da v njem vztraja – prehaja v *boš sledil* drugega dela. Tam vztraja prav zato, ker lahko v presledku izostane. V tem obrazcu se potemtaka ne naslavljam na nek jaz (un moi) kot ga pokažem, temveč na vse označevalce, ki sestavljajo subjekt, kateremu nasprotujem. Pravim na vse označevalce, ki jih ima, vključno s svojimi simptomi. Naslavljamo se tako na njegove bogove kot na demone; prav zato bom tisti način izražanja misli, ki sem ga doslej imenoval *povelje*, odslej imenoval *invokacija*, z vsemi religioznimi konotacijami izraza.

Invokacija ni negiben obrazec. Z njo namreč lastno vero prenesem v drugega. Pri pravih pislih, morda pri Ciceronu, je invokacija – v svoji izvorni religiozni obliki – verbalen obrazec, s katerim si skušamo pred spopadom pridobiti tisto, kar sem pravkar imenoval bogove in demone, tj. nasprotnikove bogove, označevalce. Invokacija meri prav na njih; zato mislim, da je izraz invokacija primeren za označevanje najvišje stavčne oblike, kjer so vse besede, ki jih izrečem, resnične besede, klicajoči glasovi – katerim mora vsak od teh stavkov odgovoriti –, znamenje resničnega drugega.

Videli ste, v čem je ta *ti* odvisen od označevalca kot takega. Narava in kakovost tega *ti*, ki je poklican, da odgovori, sta odvisni od ravni vpijočega označevalca. Kakor hitro tisti označevalec, ki nosi stavek, izostane, lahko ta *sledim mu*, ki vam odgovori, nastopi zgolj kot večno spraševanje. *Ti si tisti, ki me ... kaj?* To je do neke mere sestop na prejšnjo raven: *ti si tisti, ki me ... ti si tisti, ki me ...*, itn., *ti si tisti, ki me ... ubiješ.*⁴ Ta *ti* se nenehno pojavlja. Vsakokrat je tako, da v klicu, ki je namenjen drugemu, označevalec pade v polje, ki je za drugega izključeno, *verworfen*, nedosegljivo. V tem trenutku označevalec proizvode nek stopnjevan sestop na čisto imaginarno relacijo.

3

Prav v ta trenutek se umešča tisti tako nenavaden pojav, ki je vsem razlagalcem predsednika Schreberja povzročal velike praplagice, tj. osupljujoči *umor duš*, kot se sam izrazi.

Ta pojav, ki je zanj znamenje vstopa v psihozo, se lahko pri nas ostalih razlagalcih-analitičnih navzame raznovrstnih pomenov, umeščen pa je lahko zgolj v imaginarno polje. Nanaša se na kratek stik afektivne zveze, ki naredi iz drugega neko bitje čiste želje; le-to pa je lahko v registru človeškega imaginarnega zgolj bitje čistega medsebojnega izničenja. Tu imamo neko izključno dualno razmerje, ki je najbolj korenit vir samega registra agresivnosti. Freud tega sicer ni prezrl, toda razlagal ga je v homoseksualnem registru. Ta tekst nam prinaša brez števila dokazov za to, kar trdim; to pa je povsem sovsnost z našo definicijo vira agresivnosti in njenega vznika, ko se znajde trikotno, ojdipsko razmerje v kratkem stiku, ko se torej zvede na lastno dualno poenostavitev.

Nedvomno nam v tekstu manjkajo elementi, ki bi nam omogočili nadrobnejšo proučitev Schreberjevega razmerja z očetom in domnevnim bratom, ki ga tudi Freud precej razglaša. Pač pa za razumevanje, da mora register tega *ti* v trenutku, ko je evociran, invociran, poklican od Drugega, iz polja Drugega – po vzniku nekega prvotnega označevalca, ki je za subjekt izključen – neizogibno preiti po izključno imaginarni zvezi, ne potrebujemo ničesar več. Ta označevalec – imenoval sem ga že zadnjič – je: *ti si tisti, ki je* – oz. ki bo – oče. Le-ta pa kot označevalec ne more biti v nobenem primeru sprejet zato, ker označevalec zastopa neko neopredeljeno oporo, okrog katere se druži in zgošča določeno število ne le pomenov, temveč pomenskih nizov, ki ob in po obstoju tega označevalca sovpadajo.

Dokler ni bilo Imena-Očeta, ni bilo očeta; bile so vseh vrst druge stvari. Če je Freud napisal *Totem in tabu*, tedaj to pomeni, da je zaslutil, da dokler izraz oče ni bil vzpostavljen v nekem določenem registru, historično povsem zanesljivo ni bilo očeta. To perspektivo vam podajam zgolj kot čisti ustopek, zakaj sama me nikakor ne zanima. Prazgodovina me zanima le v toliko, kolikor v njej razkrijem da je neandertalskemu človeku precej verjetno manjkalo določeno število ključnih označevalcev. Brezkoristno je iskati tako daleč, zakaj ta manko lahko opazujemo tudi pri subjektih, ki so v našem dosegu.

Pozorno opazujte ta odločilni trenutek in ob kateremkoli vstopu v psihozo boste lahko zasegli ta prehod: to je trenutek, ko pride od drugega kot takega, iz polja drugega klic nekega ključnega označevalca, ki ne more biti sprejet.

Pri eni od svojih predstavitev bolnikov sem pokazal nekega Antilca, katerega družinska zgodovina je kazala na problematiko izvirnega prednika. To je bil Francoz, ki je prišel tja dol, neke vrste pionir, ki je živel izjemno junaško življenje, polno zdaj naklonjene zdaj nenaklonjene usode, in ki je postal ideal celotne družine. Naš Antilec, ki je, izkoreninjen, blizu Detroita živel lagodno življenje umetnika, se nekega dne znajde v rokah ženske, ki mu najavi, da bo imela otroka. Ni jasno, če je otrok njegov ali ne, vendar se pri le-tem že v nekaj dneh pojavijo prve halucinacije.

Komaj so mu najavili: *oče boš*, že se mu prikaže neka oseba in mu reče: *ti si sveti Tomaž*. Mislim, da je le-ta morala imeti v mislih nejevernega Tomaža in ne svetega Tomaža Akvinskega. Nadaljnje najave ne dopuščajo nobenega dvoma: prihajajo namreč od Elizabete, kateri so precej pozno v njenem življenju najavili, da bo nekoč nosila otroka.

Skratka, ta primer zelo dobro pokaže povezavo registra očetovstva z zorenjem razkritij, oz. najav, ki zadevajo rojevanje – tisto namreč, česar si subjekt ne more dobesedno zamisliti (*concevoir*) –, te besede pa ne uporabljam po naključju. Vprašanje rojevanje (*génération*) – izraz iz alkimističnih spekulacij – je vselej že tu, pripravljeno, da vznikne kot zavit odgovor, kot poskus ponovne vzpostavitve tistega, kar za psihotični subjekt, za ego, katerega moč je invocirana, ne da bi le-ta – strogo vzeto – sploh lahko odgovoril, ni sprejemljivo.

Zatorej je onstran vsakega označevalca, ki je lahko za subjekt pomenljiv, edini odgovor lahko le nenehna in, dejal bi, neprestano senzibilizirana uporaba označevalca v celoti. Dejansko opazimo, da je zapomnjujoča razlaga, ki spremlja vsa človeška dejanja, takoj oživiljena, ozvočena v svojih najbolj praznih in nevtralnih oblikah, in postane način vsakdanjega razmerja ega, ki ne more najti svojega poroka v označevalcu na ravni, s katere je poklican.

Natanko zato, ker je poklican na območju, kjer ne more odgovoriti, je edini način reagiranja, ki ga še lahko naveže na počlovečenje, ki se mu sicer izmika, v tem, da se nenehno prezentificira v tisti neznatni razlagi življenjskega toka, ki tvori besedilo mentalnega avtomatizma. Subjekt, ki je to mejo prestopil, ima običajno pomensko gotovost zgolj zahvaljujoč spremljavi nenehne razlage lastnih kretenj in dejanj.

Ti pojavi predstavljajo v primeru predsednika Schreberja izjemno bogat značaj, niso pa njegova posebnost, saj vstopajo v samo definicijo mentalnega avtomatizma. To upravičuje tudi samo rabo besede avtomatizem, ki so jo tolikanj uporabljali v mentalni patologiji, ne da bi natanko vedeli, kaj pravijo. V nevrologiji, kjer označuje določene pojave sproščanja, ima izraz precej natančno opredeljen smisel, toda njegova analoška ponovitev v psihiatriji ostaja še vedno najmanj problematična. Če samo pomislite na danes povsem pozabljen Aristotelov razlikovanje med *automaton* in naključjem, je to vendarle najbolj upravičen izraz Clérambaultove teorije. Če sežemo naravnost k označevalcu, tj.

v tem primeru – z vsemi pridržki, ki jih terja tovrstno sklicevanje – k etimologiji, vidimo, da je *automaton* tisto, kar resnično misli samo po sebi, brez povezave s tistim onstran, z egom, ki daje mišljenju lasten subjekt. Če govorica govori povsem sama, tedaj je prav sedaj ali nikoli priložnost, da uporabimo izraz avtomatizem, prav to daje izrazu, ki ga je uporabljal Clérambault, njegovo pristno odmevnost in za nas zadovoljivo plat.

27. junij 1956.

Opombe

¹ Gre kajpada za obrazilo druge osebe ednine.

² Cf. *Exodus*, 3.14.

³ Gre za delo C. K. Ogdena in I. A. Richardsa, ki je prvič izšlo leta 1923.

⁴ Ob homofoniji med *tu es* (*ti si*) in *tues* (*ubiješ*) povzemamo opombo Slavvoja Žižka, ki jo je razvil ob prevodu XXII. poglavja Psihoz (Problemi-Razprave, 4–6, 1982, str. 121, op. 22): »Gre za tole: če v frazi *tu es celui qui me suivras* (*ti si tisti, ki mi boš sledil*) umanjka ključna beseda, njena 'točka prešitja', *suivras*, (*boš sledil*), se fraza začne vrteti v krogu praznega 'blebetanja', vrača se k svojemu začetku, kar nam seveda da *tu es celui qui me ... tu es (celui qui me ...)/ ti si tisti, ki me ... ubiješ – ti si (tisti, ki me ...)/.*»

Prevod in opombe: Miran Božovič

Propozicija z dne 9. oktobra 1967

Prva verzija

Gre za to, da v statutu, ki bi bil dovolj trajen, da bi ga lahko podvrgli izkustvu, utemeljimo jamstva, s katerimi bo lahko naša Šola s svojim formiranjem /formation/ avtorizirala psihoanalitika – in odtlej zanj odgovarjala.

Za uvajanje v moje predloge obstoji že moj ustanovitveni akt in preambula k letnem seznamu. Avtonomija psihoanalitikove iniciative je tam postavljena kot načelo, od katerega ne bi mogli odstopiti.

Šola lahko priča, da psihoanalitik v tej iniciativi prinaša zadostno jamstvo formiranja. /Šola/ lahko tudi vzpostavlja sredino za izkustvo in kritiko, ki naj tvori oziroma podpira najboljše pogoje za jamstva.

Lahko, torej mora, saj Šola ni šola le v pomenu, da deli pouk, temveč tudi v pomenu, da med svojimi člani vzpostavi skupnost izkustva, katere srce je izkustvo praktikov.

Pravzaprav je edini smoter samega njenega pouka, da temu izkustvu prinaša korekcijo, tej skupnosti pa disciplino, od koder se postavlja, na primer, teoretsko vprašanje po vmesitvi psihoanalize glede na znanost.

Ni šlo drugače, kot da se je najnujnejša srž te odgovornosti že vpisala v letni seznam. Jamstvo za zadostno formiranje: A. M. E. – analitik član Šole /analyste membre de l'Ecole/.

A. E.-jem, imenovanim analitiki Šole /analystes de l'Ecole/, naj bi pripadla naloga notranje institucije, ki naj avtorizacijo najboljših podvrže parmanentni kritiki.

Tukaj moramo šolo vključiti v tisto, kar je *zanjo primer* /dans ce qui pour elle, est le cas/. Izraz, ki označuje dejansko pozicijo, ki jo je treba v tem premisleku ohraniti od relegiranih dogodkov.

Šola ne more odmisлити, da se je njen začetni zbor vzpostavil z določeno premišljeno odločitvijo njenih članov, namreč da bodo izključeni iz Mednarodne psihoanalitske zveze.

Splošno je znano, da je bila njihova pripustitev k I. P. A. odvisna od glasovanja, katerega edini zastavek je bil dovoljenje ali prepoved prisotnosti mojega poučevanja, brez kakšnih drugih pomislekov glede prejetega formiranja, in še zlasti ne glede na to, da so nekateri to formiranje prejeli od mene. Glasovanje, politično glasovanje je bilo dovolj za pripustitev v Mednarodno psihoanalitsko zvezo, kot so to pokazali nadaljnji dogodki.

Iz tega sledi, da tisti, ki so se zbrali v moji ustanovi, s tem pričajo o ceni, ki jo pripisujejo določenemu nauku – mojemu, ki je tako brez tekmece – da bi nanj oprli svoje izkustvo. Ta privrženost je, povejmo to, praktičnega značaja, ne pa konformistično izjavljanje: prav zaradi etra, šli bomo vse do te metafore, ki ga naš nauk prinaša delu, so bili raje izključeni, kot da bi ga pustili izginiti ali celo kot da bi se od njega ločili. To zlahka ugotovimo iz tega, da vse doslej ne razpolagamo z nobeno drugo prednostjo, s katero bi lahko nadomestili to zavrnjeno srečo.

Še preden je moj položaj voditelja Šole postal problem, ki ga je treba predložiti analitskim izkopavanjem, je rezultat določenega razmerja med analitiki, ki se nam že sedemnajst let nalaga kot škandal.

Poudarjam, da pri poučevanju, ki mi je bilo zaupano v določeni skupini, nisem storil ničesar, niti da bi pritegnil nase osvetljavo, še posebej z nobenim pozivom javnosti, in celo niti s tem, da bi preveč podčrtaval grebene, ki bi bili utegnili nasprotovati vključevanju v skupnost, ki je bila vsa ta leta edina prava skrb tistih, s katerimi me je združila predhodna nesreča (namreč sankcija, ki jo je dala gospodična Anna Freud Bedastemu mennevu, ki so ga naredili z navodilom, da naj bi za to ne zvedel).

Ta zadržanost z moje strani je opazna, na primer, na dejstvu, da sem bistveni tekst – lahko ga najdete v mojih *Spisih* – ki podaja v neogibni obliki satire z izbranimi izrazi kritiko delujočih psihoanalitskih združenj (*Položaj psihoanalize v letu 1956/* točen naslov Si-

tuation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956, Ecrits, str. 459–491/) – da sem ta tekst, ki ga je treba imeti za pregovor k našemu pričujočemu poskusu, zadržal vse do izdaje, ki ga podaja.

V teh preizkusih sem torej zadržal, kot veste, kar bi lahko dal. Zadržal pa sem tudi tisto, kar se je drugim zdelo, da lahko dobijo.

Ti opomini naj pravilno vmestijo red vzgojne koncesije, ki sem mu podvrigel celo stopnje svoje doktrine.

Ker sem se zmeraj držal te mere, se sedaj lahko pozabi na neverjetni obskurantizem občinstva, pred katerim sem jo moral uveljavljati.

Toliko za to, da bi povedal, da bom moral v formulah, ki vam jih želim sedaj predlagati, prehiteti nasledke, ki jih lahko po pravici pričakujem, še zlasti od prisotnih oseb, glede na vse tisto, kar mi je bilo mogoče izraziti doslej.

Vendar sem že vsaj podal pokazatelje, v vseh mogočih oblikah, iz katerih se da sklepati na to, kar pride tukaj.

Izhajamo iz tega, da je *koren* izkustva psihoanalitskega polja, postavljenega v njegovi *ekstenziji* – edina možna osnova, ki lahko motivira Šolo – najti v samem psihoanalitskem izkustvu, namreč vzetem v *intenziji*: edini pravi razlog za formuliranje nujnosti uvažajoče psihoanalize /kot pogoja/, da bi lahko v tem polju delovali. V tem se torej dejansko strinjamo s povsod sprejetim pogojem tako imenovane didaktične psihoanalize.

Sicer pa puščamo odprto, kaj je Freuda gnalo v to nenavadno *joke /šalo/*, ki je udejanja tvorba obstoječih psihoanalitskih združenj, saj ni mogoče reči, da bi jih bil hotel imeti drugačne.

Važno pa je, da se v svojem pričujočem uspehu ne morejo vzdrževati brez določene opore v realnem analitskega izkustva.

Treba je torej izprašati to realno, da bi ugotovili, kako vodi do svojega lastnega spregleda in celo proizvaja svojo sistematično negacijo.

Tega deviantnega *feed-backa* se dejansko ne da odkriti drugje, kot smo to pravkar postavili, kot v psihoanalizi v intenziji. Tako ga bomo vsaj izolirali od tistega, kar v ekstenziji izhaja, na primer, iz virov socialne kompeticije, kar lahko tukaj ustvari le zmedo.

Med tistimi, ki imajo nekaj vpogleda v transfer, kdo bi lahko dvomil, da ni nobene reference, ki bi bolj nasprotovala ideji intersubjektivnosti?

Tako da bi se lahko čudil, da ni nobenemu praktiku prišlo na misel, da bi mi to sovražno ali prijateljsko očital. To bi bila priložnost za opozorilo, da sem prav zato, da bi na to mislil, moral najprej opomniti na tisto, kar uporaba besede implicira glede intersubjektivnega razmerja.

Zato sem vsepovsod v svojih *Spisih* pokazal svojo zadržanost do tega, da omenjeno intersubjektivnost uporabi tista vrsta univerzitetnikov, ki svoji usodi ne zna kljubovati drugače, kot da se obsesijo na temine, ki se jim zdijo povzdigujoči, ker ne morejo dojeti njihove zveze tam, kjer so na mestu.

Res je, da so to prav tisti, ki se zavzemajo za zamisel, da naj analitska praksa naše razmerje z bolnikom odpre razumevanju. Ustrežljivost ali nesporazum, ki že na začetku zmaliči naš izbor, kjer se pokaže, da niso tako zelo dezorientirani, kadar gre za materialno plat.

Transfer – kujem ga že precej časa – se lahko zasnuje le iz termina *subjekt, ki se zanj predpostalja, da ve /sujet supposé savoir/*.

Če naj se obrnem na druge, bi najprej proizvedel tisto, kar v tem terminu implicira konstitutivni padec /*déchéance*/ za psihoanalitika, kar se da ponazoriti na izvornem primeru. Fliess, se pravi mazač, ščegetalec nosu, ki pa hoče s to struno vzbuditi arhetipske ritme, enaindvajset dni za moškega, osemindvajset za žensko, prav tisto vedenje, ki naj bi bilo osnovano na drugih mrežah kot na mreži znanosti, ki se je prav tedaj opredelila s tem, da se je onim odpovedala.

Ta mistifikacija, ki je tako stara kot zdravniški stan, je zadostovala za to, da je izgrebla mesto, kjer se je odtlej nastanil psihoanalitik. Kaj to pomeni drugega, kot da je psihoanaliza izvira iz tistega, ki ga je treba imenovati psihoanalizant /*le psychanalysant*, dobesedno psihoanalizirajoči/: Freud tukaj kot prvi, ki je tako pokazal, da lahko v sebi strne celoto tega izkustva. Vendar pa to zaradi tega še ni samoanaliza.

Jasno je, da se psihoanalitik, kakršen izhaja iz reprodukcije tega izkustva skozi sub-

stitucijo izvirnega psihoanalizanta na svojem mestu, drugače določa glede na subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve.

Te termin za svojo razlago zahteva formalizacijo.

In ta prav takoj zadene na intersubjektivnost. Subjekt, ki zanj predpostavlja kdo?, boste rekli, če ne neki drugi subjekt.

In če bi začasno predpostavili, da ni za drugi subjekt predpostavljivega subjekta? Veste seveda, da tukaj ne govorimo o meglenem psihološkem subjektu, ki ga prav nezavedno postavi pod vprašani.

Ali ni splošno znano, da je transcendentni subjekt, denimo subjekt *cogita*, nezdružljiv s pozicijo drugega subjekta? Že pri Descartesu vidimo, da o tem ne bi moglo biti govora, razen preko ovinka Boga kot pôroka za eksistenco. Hegel razčisti zadevo s slovitno izključitvijo koeksistence večih zavesti. To je izhodišče za izničenje drugega, ki odvarja fenomenologijo duha, a katerega drugega? Uničiš lahko živo bitje, nosilca zavesti, a zavest sâmo, zavest transcendentnega subjekta – nemogoče. Od tod zaprta vrata, za katerimi Sartre sklene: to je pekel. Zdi se, da tudi obskurantizem ne bo še tako kmalu umrl.

Morda pa bomo s tem, če postavimo subjekt kot tisto, kar en označevalec reprezentira za drugi označevalec, lahko pojem subjekta, ki se zanj predpostavlja, napravili bolj okreten: subjekt je tu res predpostavljen, natanko pod sâmo prečko, ki jo potegnemo pod algoritmom označevalne implikacije. Tako:

$$\frac{S \rightarrow S'}{S \dots\dots}$$

Subjekt je označenec čistega označevalnega razmerja.

In védenje, kam naj ga obesimo? Védenje ni nič manj predpostavljeno – pravkar smo to zaslutili – kot subjekt. Tukaj se znova nalaga nujnost dometa glasbenega zapisa za pojasnitev diskurza, da bi lahko živo dojeli

$$\frac{\text{ki se zanj predpostavlja}}{\text{subjekt da ve (védenje)}}$$

S predpostavljanjem nekega subjekta nista postavljena dva subjekta, temveč le neki označevalec, ki reprezentira za kateri koli drugi označevalec predpostavko nekega védenja, ki pritiče nekemu označencu, torej védenje zajeto v svojem pomenjanju.

Uvedba tega označevalca v umetno razmerje potencialnega psihoanalizanta do tistega, kar ostaja v stanju x-a, namreč psihoanalitika, opredeljuje psihoanalitsko funkcijo kot trojno /ternaire/.

Gre za to, da iz tega izvedemo tako opredeljeno funkcijo psihoanalitika.

Zakaj tisti, ki se tako označuje, se ne bi mogel prikrasti v ta označenec brez radikalne nepoštenosti, četudi ga njegov partner vanj odeva (kar sploh ni običajno), v ta označenec, ki mu je naprteno védenje.

Zakaj ne samo, da njegovo védenje ni tiste vrste kot Fliessovo nakladanje, temveč je prav natanko v tem tisto, o čemer noče ničesar vedeti. To se vidi v tistem malo prej omenjenem realnem v izkustvu, tam, kjer ga je najti: v Združenjih, če gre za nevednost, v kateri vztraja analitik glede tega, kar bi se lahko celo v tem polju začelo artikulirati znanstvenega, na primer genetika ali hormonalna interseksualnost. Kot vemo, se na to sploh ne spozna. Če je že treba, mora o tem nekaj vedeti le kot alibi pred svojimi kolegi.

Sicer pa se stvari takoj razporedijo na svoja mesta, brž ko se spomnimo, kaj je védenje za edinega subjekta, za katerega gre (ki je, ne pozabimo, psihoanalizant).

In tu je treba uvesti distinkcijo, ki je bila od nekdanj prisotna v miselnem izkustvu, ki nam ga daje zgodovina: distinkcijo med tekstualnim védenjem in referencialnim védenjem.

Označevalna veriga – takšna je radikalna oblika tako imenovanega tekstualnega védenja. In tisto, kar se za subjekta trnasferja predpostavlja, da ve, je, ne da bi to že vedel psihoanalizant, neki tekst, če je nezavedno res tisto, kar vemo: strukturirano kot govorica.

Kateri koli starodavni pisar, ali sofist, prenašalec bajk ali kakšen drugi talmudist bi se tukaj takoj znašel. Vendar bi bilo napak, če bi mislili, da je pod pretvezo, da ne dopuščamo več božjega razodetja, to tekstualno vedenje zaključilo svoje poslanstvo.

Psihoanalitik – tisti vsaj, ki jih učimo reflektirati – pa bi moral v svojem razglabljanju tukaj prepoznati razlog za odlikovanost vsaj enega teksta, Freudovega.

Povejmo, da referencialno vedenje, ki se nanaša na referent, za katerega veste, da dopolnjuje trojico, katere preostala dva člena sta označevalec in označenec, drugače rečeno, konotira jo v denotaciji, seveda ni odsotno iz analitskega vedenja, pač pa zadeva predvsem učinke govorice, najprej subjekt, in tisto, kar lahko označimo s širokim terminom logične strukture.

Ne moremo reči, da psihoanalitik ve kaj prida o ogromnem številu objektov, ki jih implicirajo te strukture, o skoraj vseh objektih, ki preko njih pogojujejo človeški svet.

Bilo bi bolje, če bi, vendar je to spremenljivo.

Vprašanje pa ni v tem, kaj ve, temveč v funkciji tega, kar ve, v psihoanalizi.

Če se držimo tega vozlišča, ki ga označujemo kot intenzivno, denimo načina, kako naj parira investituri, ki jo dobi od subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve, postane očiten nesklad v tem, kar se bo od tega vpisalo v naš algoritem

$$\frac{S \rightarrow (S', S'' \dots)}{s \dots (S', S'', S''' \dots S^n)}$$

Vse, kar ve, nima nobenega opravlja s tekstualnim vedenjem, ki mu ga pomeni subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve: nezavedno, ki ga implicira psihoanalizantovo podvzetje.

Označevalec, ki določa neki subjekt, mora ta preporsto ohraniti kot tisto, kar pomeni: označenec teksta, ki ga ne pozna.

Prav zaradi tega se mu v tako nenavadni luči kaže Freudovo sicer tako vztrajno priporočilo, ki izrecno pravi, da mora v svojem pristopu k vsakemu novemu primeru izključiti vse, kar ve.

Analitik nima drugega izhoda, kot da se vmeti na raven s čistega pomena vedenja, torej subjekta, ki še ni določljiv drugače kot z določenim drsenjem, ki je želja – kot želja Drugega – v čisti obliki, ki se izolira kot želja vedenja.

Označevalec te oblike je v Simpoziju artikuliran kot *ágalma*, problem analitika pa se da predstaviti (in zato smo temu odmeril prostor, ki vam je znan) v načinu, kako Sokrat podpira Alkibijadov diskurz, se pravi natanko kolikor meri na nekoga drugega, Agathona, ki ima v tem primeru ironično ime.

Vemo, da ne obstoji *ágalma*, ki bi jo tisti, ki jo hoče v posest, lahko dobil.

Ovoj (kakršna koli je že smola, zaradi katere se zdi, da ga tvori psihoanalitik) je ovoj, ki bo prazen, če ga odpre zapeljevanju subjektove ljubezni ali sovraštva.

To pa ne pomeni, da funkcija *ágalma* v subjektu, ki se zanj predpostavlja, da ve, za psihoanalitika ne more biti – kot sem pravkar začrtal prve korake – način, kako osredščiti, kaj je s tistim, kar so odloči vedeti.

V tem izboru je osrednje mesto ne-vedenja.

Zato se ga pa ne da nič manj artikulirati v praktičnem ravnanju. Na primer v spoštovanju vsakega primera, kot smo dejali. To /ravljanje/ pa ostane povsem ničevno brez trdne teorije o tem, kaj zavrnemo in kaj sprejmemo kot tisto, kar je potrebno vedeti.

Ne-vedenje ne izvira iz skromnosti, kar je še vedno vmeščanje glede nase; je prav produkcija »v rezervi«¹ strukture edinega primernege vedenja.

Če se obrnemo k realnemu izkustvu, ki se ga da domnevno odkriti v funkciji združenj, lahko tam najdemo obliko, da bi dojeli, zakaj so bitja, ki se odlikujejo z ničnostjo mišljenja, ki jo vsi priznavajo in v tekočih pogovorih pripisujejo kot dejstvo (ravno to je pomembno), v skupini s tako lahkoto postavljena na reprezentativno pozicijo.

Tukaj imamo opravlja s poglavjem, ki bi ga imenoval zmeda glede ničā. Praznina ni isto kot nič. Opora v meri ni nevtralni element logične operacije. Ničnost nekompetentnosti ni ne-zaznamovano označevalne razlike.

Bistveno je opredeliti obliko ničā, ki se (to je namen naše notranje 8), postavljen v

središče našega vedenja, upira temu, da bi se na njegovo mesto substituirali dozdevki sleparstva, ki je tukaj tako nenavadno favorizirano.

In prav zato, ker je določeno vedenje, ki je izključeno iz znanosti, lahko postavljeno le v odmiku od psihoanalize, lahko na njegovo mesto pride karkoli – (celo diskurzi o do-broti), če ne znamo povedati, kakšna logična struktura ga nadomešča »v središču« (čemur se tu približujemo).

Na to linijo se vmešča logika fantazma. Logika analitika je *agalma*, ki se vključuje v radikalni fantazem, ki ga skonstruira psihoanalizant.

Ta uvrstitev reda vedenja, ki deluje v analitskem procesu – prav okoli tega se mora sukati pripustitev v Šolo. Implicira celo vrsto aparatov – njihovo jedro je že najti v funkcijah, ki so že delegirane v Direktoriju – Poučevanje, Praktična znanja, Publikacija.

Vsebuje zbiranje določenih knjig za izid v zbirki – in poleg tega sistematično bibliografijo. Tu ostajam le pri namigih.

To izvajanje služi temu, da bi pokazal, kako se problemi ekstenzije neposredno stapljajo z osrednjimi problemi intenzije.

Tako se moramo spet lotiti razmerja med psihoanalizantom in psihoanalitikom in kot v šahovskih knjigah preiti od začetka h koncu partije. Izvajanje didaktične psihoanalize zahteva, da je ključ za konec partije v prehodu ene od obeh funkcij v drugo.

Tukaj vse ostaja zmedeno in zastrto. Rad bi pokazal, kako bi lahko delovala naša Šola, da bi razpršila to temo.

Za tiste, ki mi sledijo drugje, mi tukaj ni treba skrbeti za lahek prehod.

Kaj je na koncu analize dano v vedenje?

Psihoanalizant lahko ve, kaj je v svoji želji. Čisti manko kot $(-\odot)$, najde svoje mesto v t. im. genitalnem razmerju skozi medij kastracije, ne glede na svoj spol. Čisti objekt kot (a) , zamaši bistveno zev, ki se odpre v seksualnem aktu, s funkcijami, ki jih lahko označimo kot predgenitalne.

Pokazal sem, da imata ta manko in ta objekt isto strukturo. Ta struktura je lahko samo odnos do subjekta v smislu, ki ga dopušča nezavedno. Prav ona pogojuje razcep tega subjekta.

Njuna udeleženos (tega manka in tega objekta) na imaginarnem omogoča utvari želje, da se vzpostavi v dojetju igre vzročnega odnosa, preko katerega objekt (a) razcepi subjekt $(d \rightarrow (\$ \diamond a))$.

Sami pogledjte, kaj je tu s tistim, kar sem zgoraj imenoval psihoanalizant. Če pravim, da je to vzrok njegovega razcepa, je to le, kolikor je postal ta označevalec, ki predpostavlja subjekt vedenja. Le on sam ne ve, da je *agalma* analitskega procesa (kako bi tega ne prepoznali pri Alkibijadu?), niti tega, kateremu drugemu neznanemu označevalcu (in ponavadi kako zelo ničnemu) je naslovljen njegov pomen subjekta.

Njegov pomen subjekta ne sega preko nastopa želje, domnevnega konca analize, vendar tu ostaja razlika označevalca do označenca (v obliki $(-\odot)$ ali objekta (a)) med njim in psihoanalitikom, kolikor se bo ta zvedel na kateri koli označevalec.

Zato pravim, da se v tem $(-\odot)$ ali v tem (a) pojavi njegova bit. Bit *agalma*, subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve, dovrši proces psihoanalizanta v subjektivni destituciji.

Ali ni to tisto, kar bi lahko povedali le med nami? Ali ni to dovolj za razširjanje panike, groze, prekletstva, napada na nravi? Vsekakor pa dovolj za upravičilo predsodkovnih odporov pri vstopu v psihoanalizo?

Seveda se v določeni konici analize pojavijo motnje, vendar imamo opraviti z legitimno tesnobo (o kateri sem govoril), šele če vstopimo – in v didaktični analizi je to potrebno – v tisto, kar je treba imenovati onstran psihoanalize, v pravi prazni prostor, kjer takoj potone vsako stogo izjavljanje o tem, kar se dogaja.

Ta prazni prostor zadene ob brezskrbnost, ki najbolj zagotovo varuje tako resnico kot subjekte, in zato razširjanje prve pred drugimi, kot je znano, ne pusti ravnodušnih le tistih, ki so ji blizu. Govorjenje o subjektivni destituciji ne bo ustavilo nedolžnega.

Treba je le pomisliti na to, da je v očeh psihoanalizanta, kolikor bolj se približuje konec partije, v poziciji preostanka, tako da bi se v tem ekstremu prav njemu prilagalo tisto, kar bi s slovnično oznako, ki je vredna svojega denarja, imenovali pretekli deležnik.

V subjektivni destituciji preide izginotje /*éclipse*/ vedenja k tistemu ponovnemu nastopu v realnem, s katerim vam včasih kdo postreže.

Kdor je rekonstruiral svojo relnost negodne razpoke, reducira svojega psihoanalitika

na projektivno točko pogleda.

Kdor se je kot otrok našel v predstavnem zastopniku /la représentant représentatif/ lastnega skoka preko časopisa, ki je dajal zavetje polju razpredanja očetnih misli, psihoanalitiko vrača učinek praga, na katerem zaniha v svojo lastno zavrženost.

Psihoanaliza na svojem koncu pokaže naivnost, za katero je treba postaviti vprašanje, če jo lahko postavimo na raven jamstva v prehodu k želji, da bi bil psihoanalitik.

Tukaj se je torej vredno lotiti subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve, s psihoanalitike strani. Kaj si lahko ta misli ob tem, kar odpade psihoanalizantove biti, ko si ta, potem ko je o tem subjektu kar precej zvedel, sploh ne želi več, da bi zanj optiral?

Čemu je podobna ta zveza, kjer se zdi, da ga psihoanalizant prehiteva z logičnim obratom, ki bi se glasil, če bi mu pripisali artikulacijo: »Naj ve, da je od njega tisto, česar nisem vedel o biti vedenja, in kar ima sedaj za učinek, da je tisto, česar nisem vedel, z njega zbrisano«?

S tem mu sporoča to nemara iminentno vedenje, v najbolj ostri obliki, da subjektivna destitucija v tem padcu maskira restitucijo, kjer napoči bit želje, s tem da se poveže (tako da se z njo stika le z enim samim robom) z bitjo vedenja.

Tako Tomaž ob koncu svojega življenja: *sicut palea*, pravi o svojem delu: gnoj.

Glede na to, da je psihoanalitik omogočil psihoanalizantu priti do subjekta-ki-se-za-nj-predpostavlja-da-ve, pritiče njemu, da tukaj izgubi *agalma*.

Formula, za katero se nam ne zdi nevredno, da bo nadomestila tisto o likvidaciji – kako neustrezen termin! – transferja, katere glavna prednost je, kljub videzu, v tem, da zmeraj v zadnji instanci vrača krivdo na domnevnega pacienta.

Toda mar se ne ponuja prav tukaj psihoanalizantu tisti dodatni obrat v prehitevanju, ki nam omogoča, da se v njem poraja želja psihoanalitika?

Preden opravimo ta prehod, si zapomnimo to izmenjavanje, ki sinkopira naš diskurz, ko takole drug drugega zglašujeta. Kje bi se bolje dotaknili ne-intersubjektivnosti? In kako nemogoče je, da tisti, ki je šel čez ta prehod /passe/, poda ustrezno pričevanje o onem, ki ga konstituira – recimo, da je on sam ta prehod, saj ta moment ostaja prav njegovo bistvo, pa četudi ga bi potem minilo /ça lui passerait/.

Zato se mi zdi, da tisti, ki jih je to minilo tja do blaženosti, glede tega eventualnega pričevanja združujejo neustreznost z nemožnostjo – in moj predlog bo, da se nastop psihoanalitike želje prej izkaže pred njom, ki je še v izvornem momentu.

Kdo bi lahko bolje kot psihoanalizant v prehodu avtenticiral lastnost določene depresivne pozicije? Tukaj si ničesar ne izmišljamo. Tega se ne da hliniti, če nisi v tem.

To je prav moment, ko zvemo, ali v destituciji subjekta nastopi želja, ki omogoči zavzemanje mesta raz-biti /désêtre/, prav kolikor gre za hotenje znova izvesti tisto separacijo (z dvomnostjo se *parere*, ki jo vključujemo sem, da bi tukaj od nje dobili naglas), ki jo implicira *agalma*.

Povejmo tukaj, ne da bi razvijali, da takšen pristop implicira prečko postavljeno čez Drugega, da je *agalma* njen označevalec, da iz Drugega izpade (a), ko se v Drugem odpre zev (– ∅), in zato tistemu, ki lahko artikulira ta S (Å), ni treba opraviti nobenega staža, niti med Nujno-Potrebneži niti med Samozadostneži, da bi bil lahko vreden Blaženosti Velikih Bebal vladajoče tehnike.

Zato se ta kot S (Å) zakorenini v nečem, kar se najradikalneje zoperstavlja vsemu, kar je nujno in zadostno za pripoznanje, da si: na primer častitljivosti.

Prehod, ki ga je opravil, se tukaj drugače tolmači. Verjeti, da je opravljen, ni niti nujno, niti ne zadošča, da bi res bil. To je pravi domet konstitutivne negacije pomena podlosti. – Konotacija, ki bi jo bilo treba v psihoanalizi obnoviti.

Odpočijmo si. Uporabimo S (Å) na A. E. Ostane: E. Ostane Šola /Ecole/ ali morda Preskus /Epreuve/. To lahko nakaže, da mora psihoanalitik vselej imeti možnost izbire med analizo in psihoanalitiko.

Prizadevam si, da bi znotraj same psihoanalize v intenziji naznačil možno iniciativo za nov način pristopa psihoanalitika h kolektivnemu jamstvu.

To ne pomeni, da bi obravnavala psihoanalize v ekstenziji – denimo interesov, raziskave, ideologije, ki si jih kopiči, ne bila potrebna tako za kritiko združenj, kakršna odpirajo to jamstvo drugje, kot za usmeritev, ki bi jo bilo treba dati novi Šoli.

Danes se ukvarjam le s tvorbo organov za neposredno delovanje.

To me morda ne odvezuje od tega, da bi vsaj nakazal, še pred kritiko na ravni ek-

stenzije, tri bistvene oporne točke, ki jih je treba proizvesti. Te so še toliko pomenljivejše, ker se v svoji nalagajoči se masivnosti razporejajo v tri registre simbolnega, imaginarnega in realnega.

Razčlenjena navezava analize na koordinate družine je dejstvo, ki ga je treba ovrednotiti na več planih. V socialnem kontekstu je izjemno pomembno.

Zdi se, da je povezana z določenim načinom izpraševanja seksualnosti, ki močno tvega, da bo zgrešil določeno konverzijo seksualne funkcije, ki se odigrava pred našimi očmi.

Udeleženos analitskega vedenja na privilegiranem mitu Ojdipa, privilegiranem zaradi funkcije, ki mu priteče v analizi, privilegiranem tudi zato, ker je po Kroeberjevih besedah edini mit sodobnega nastanka, je prva izmed teh opornih točk.

Opazujemo njegovo vlogo v ekonomiji analitskega mišljenja in ga zakoličimo s tem, da se, če ga od tod umaknemo, vsa normativna misel psihoanalize v svoji strukturi prienači Schreberjevemu deliriju. Pomislite na *Entmannung*, na odrešene duše, pa še na analitika kot gobavo truplo.

To odpira prostor za seminar o Imenu-Očeta, za katerega menim, da ni naključje, da ga nisem mogel izvesti.

Funkcija identifikacije v teoriji – njena prevlada – kot nesmisel, da bi nanjo zvedli konec analize, je povezana s konstitucijo družb, ki jo je podal Freud – in zastavlja vprašanje meje, ki jo je s tem hotel dati svojemu sporočilu.

Proučevati jo je treba skozi to, kaj je v Cerkvi in v Vojski, ki sta tukaj vzeti za vzorec, subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve.

Ta struktura je neizpodbitno obramba pred tem, da bi se Ojdip postavil pod vprašanj: idealni Oče, se pravi mrtvi oče, pogojuje meje, v katerih se bo odslej gibal analitski proces. Prakso strdi v finalnost, ki jo je odslej nemogoče formulirati in ki v načelu zatemnjuje tisto, kar je treba dobiti v didaktični psihoanalizi.

Marginalizacija ojdipovske dialektike, ki iz tega sledi, prihaja čedalje bolj do izraza v teoriji in praksi.

Toda ta izključitev ima v realnem določen protipol, ki ostaja povsem v senci.

To je nastop – korelativen z univerzalizacijo subjekta, ki izhaja iz znanosti – temeljnega fenomena, katerega izbruh je pokazalo koncentracijsko taborišče.

Kdo ne vidi, da ima nazivem tukaj vrednost predhodniškega reagenta?

Psihoanaliza pa se je pokazala za še bolj občutljivo za vzpon nekega sveta, organiziranega na vseh oblikah segregacije, saj ni pustila niti enega izmed svojih priznanih članov v taboriščih iztrebljanja.

Toda tu je izvor tiste posebne segregacije, v kateri se sama vzdržuje, kolikor se I. P. A. kaže v tisti znanstveni eksteritorialnosti, ki smo jo poudarili, in ki iz nje dela vse kaj drugega kot analogna združenja v imenu drugih poklicev.

Strogo vzeto gre za zagotovilo, da boš dobil sprejem, solidarnost proti grožnji taborišč, ki sega do katerega izmed njenih sektorjev.

Analiza tako ščiti svoje privržence – z redukcijo dolžnosti, ki jih implicira analitikova želja.

Tukaj želimo naznačiti v pravem pomenu besede kompleksno obzorje, brez katerega se ne da postaviti psihoanalitske situacije.

Solidarnost vseh treh glavnih funkcij, ki smo jo orisali, dobi svoje stičišče v obstoju Židov. Kar ni presenetljivo, če poznamo pomembnost njihove prisotnosti v vsem njenem gibanju.

Segregacije, ki je konstitutivna za to etnijo, se je nemogoče odkrižati z Marxovimi razmisleki, še manj pa s Sartreovimi. Prav zato pa je treba v našem okrilju prav posebej izprašati židovsko religijo.

Ostal bom pri teh indikacijah.

Dokler ti problemi ne bodo načeti, ni pričakovati nobenega sredstva zoper narcistično stimulacijo, ki se ji psihoanalitik v kontekstu sedanjih Združenj ne more izogniti.

Ni drugega sredstva kot prelom z rutino, ki je sedaj pglavitna sestavina psihoanalitike prakse.

Rutina, ki jo cenijo, uživajo v njej kot taki – iz ust samih zainteresiranih v ZDA sem pobral osupljivo, strogo, izrecno formulacijo tega.

Rutina predstavlja eno od vab načela rekrutiranja.

Naša uboga Šola je lahko izhodišče za prenovitev izkustva.

Taka, kot se ponuja, se ponuja kot taka.

Predlagamo, da se v njej zdaj opredeli:

1. Sprejemna žirija /le jury d'accueil/, ki:

a) jo v spremenljivi ekstenziji izbere letni Direktorij;

b) je zadolžena za sprejem članov Šole, po delovnih načelih, ki si jih določi, brez omejitev glede naslovov ali provenience. Psihoanalitiki (A. P.) /analystes praticiens/ na tej ravni nimajo pri tem nobene prednosti.

2. Odobritvena žirija /le jury d'agrément/:

a) sestavljena iz sedmih članov: treh analitikov Šole (A. E.) in treh psihoanalizantov iz liste, ki jo predlagajo analitiki Šole (A. E.). Jasno je, da bodo ti psihoanalitiki izbrali iz svoje lastne klientele subjekte v prehodu k temu, da bi postali psihoanalitiki – k tem se bo pridružil še direktor Šole.

Ti analitiki Šole (A. E.) in ti psihoanalizanti bodo iz obeh list izbrani z žrebom.

Če se pojavi psihoanalizant, naj bo kdorkoli, ki zahteva naslov analitika Šole, bo imel opravke s tremi psihoanalizanti, ki bodo zadolženi za to, da bodo o tem poročali pred celotnim kolegijem odobritvene žirije (podajanje poročila).

b) To odobritveno žirijo bo tako doletela dolžnost, da prispeva h kriterijem dovršitve didaktične psihoanalize.

c) Njeno prenavljanje se bo z istim postopkom žreba odvijalo vsakih šest mesecev, vse dokler ne bodo rezultati, zadostni za objavo, omogočili njeno eventualno pregnetenje ali ohranitev.

3. Analitik član Šole predlaga, kogar hoče, za prejšnjo kandidaturo. Če je njegov kandidat sprejet med člane Šole, je s tem mednje sprejet tudi on sam.

Analitik član Šole je oseba, ki s svoji iniciativo združuje ti dve lastnosti (druga implicira njegov nastop pred sprejemno žirijo).

Ne da bi mu bilo treba predlagati kandidaturo za ta naslov, ga na podlagi kvalifikacij, ki spajajo ti dve lastnosti, izbere sprejemna žirija v polni zasedbi – ta tudi da iniciativo, kjer so kriterij njegova dela in njegov stil prakse.

Analitik-praktik /A. P./, ki nima naslova A. M. E., bo šel skozi ta staž, če je eden izmed njegovih psihoanalizantov sprejet v vrste A. E.

To funkcioniranje bomo aplicirali na naš graf, da bi videli njegov smisel.

Zadošča, da nadomestimo

– A. E. s S (A)

– psihoanalizante v odobritveni žiriji z (S $\diamond$ D)

– A. M. E. s S(A)

– poljubne psihoanalizante z A.

Smer puščic bo tako kazala kroženje kvalifikacij.

Kanček pozornosti bo dovolj, da se izkaže, kakšen prelom – ne odprava – hierarhije iz tega izhaja. Izkustvo pa bo pokazalo, kaj lahko od tega pričakujemo.

Predlog novih aparatov bo predmet plenarne sejo A. E.-jev – da bi bil usklajen za splošno predstavitev.

Določena skupina bo zadolžena za bibliografijo v vprašanjih formiranja – da bi dognali anatomijo združenja tipa I. P. A. o teh problemih.

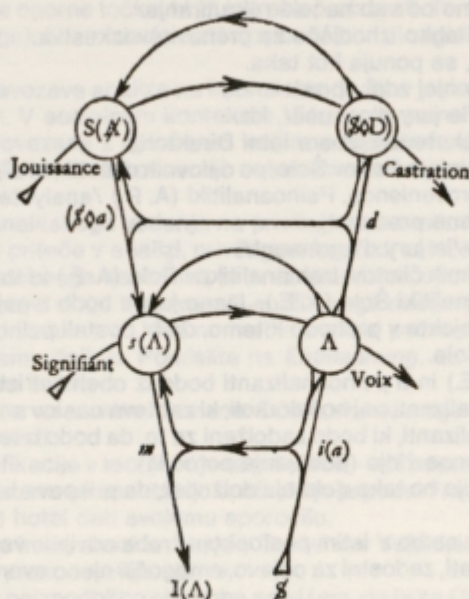
Jacques Lacan

Opomba francoske redakcije: Dokončni tekst Propozicije z dne 9. oktobra 1967 o psihoanalitiku Šole je izšel v prvi številki revije Scilicet (Editions du Seuil, 1969).

Tukaj podajamo prvo, doslej neizdano verzijo, Propozicijo, kakršna je bila dejansko formulirana 9. oktobra 1967.

Prevedano po *Analytica* 8, 1978, dodatek k 13. številki revije *Ornicar?*

Prevod Mladen Dolar



Opomba prev.: Zadnji del Lacanovega teksta se nanaša na slovito shemo iz *Ecrits* (Seuil, Paris 1966), str. 817, ki jo tukaj reproduciramo.

K SOCIOLOGIJI SLOVENSKE KNJIŽEVNOSTI: PREŠEREN V NIZU IDEOLOŠKIH MENJAV*

(Semiotičen očrt)

Načelno vprašanje, pred katerim obstane sleherna morebitna sociologija umetnosti, se sicer razvršča vzdolž osi evidentno ideološkega nasprotja »zunaj/znotraj«, a ta ugotovitev je umetnostnemu sociologu *in spe* le v bolj platonično uteho, saj mu pri njegovem opraviilu grozi s toliko nizkotnejšim porazom: kako naj še upraviči svoje početje, če že vnaprej sprevidi past, v katero se mu je ujeti, in ki je, kolikor je zanj cehovsko presojnejša, videti še toliko bolj nepremagljiva?

Ne glede na orodja, ki si jih bo sociolog izbral, da razloži notranji ustroj umetnine, ga vselej zavratno pričakuje odločilno vprašanje, kako ta »notranji« ustroj povezati z »zunanjim« ustrojem zgodovinskih družb, kakor nam je dostopen s pomočjo pojmovnika splošnih družboslovnih teorij.

Prvi razcep se nadaljuje v nadaljnje cepitve, le v kisle tolažbo nam bo, če ugotovimo, da so na »zunanj« strani očitno prav tako neizbežne kakor na »notranji« in da so potem-takem prav gotovo le samodejni učinki izvirnega greha, ki se mu nismo znali ogniti. Kako naj namreč razčlenitev sočasnega ustroja družbenosti uskladimo z zgodovinsko naravo družbe – kako naj ustroj umetnine umestimo v njene sobesedilne sorednice?

Namen, da se lotimo materialistične in zgodovinske razlage besednih umetnin, je po-temtakem že spočetka ogrožen v obeh svojih razsežnostih: prva dihotomija grozi mate-rialistični zahtevi, da umetnostni učinek razložimo iz materialnih pogojev za njegovo mož-nost, druga ogroža zahtevo, da bodi ta razlaga zgodovinska.

Ker se problemov sociologije literature kajpada ne lotevamo v stilu naivnega čistun-stva, kakor smo jih pravkar ubesedili, ker v svojem razmerju do literarnih tekstov nismo zgolj žrtve ideoloških sedimentacij, temveč smo tudi dediči vseh doslejšnjih teorizacij te-ga področja, ki so družboslovni prijem umetnostnega »predmeta« že razprle v epistemo-loško legitimno problemsko polje, si lahko vzamemo pravico, da ta težavni začetni mo-ment prihodnje materialistične in zgodovinske sociologije literature neposredno konkre-tiziramo, in sicer z vprašanjem, ob katerem nam ne bo mogoče poočitati, da smo si svoj posel skušali kakorkoli olajšati:

Kako bi sociološko lahko pojasnili vznik Prešernove poezije?

Vprašanje si komajda predrznemo zapisati, zakaj tudi če se nam posreči, da se iz-maknemo iz sence romantičnega umevanja in samoumevanja poetične genialnosti, os-taja nekoliko svetoskrunsko, saj družbeno konstitutivna narava Prešernove poezije so-ciologiji prej ustanavlja enega izmed njenih odličnih predmetov, kakor pa se ponuja v nje-ne metodološke mreže – in tudi ob sedanjí teoretski ravni sociologije kulture pri nas zveni pregnano samovelično.

Zato bo tudi zmanjšana različica tega vprašanja še zmerom zadosti huda naloga:

Ali lahko sociologija kulture kaj pripomore k pojasnitvi zgodovinske konjunktore, ki omogoči nastanek Prešernove poezije.

* Predavanje v Mariboru, 31. 3. 1982, v organizaciji Slavističnega društva in Marksističnega centra univerze.

V primerjalni literarni zgodovini velja, da se je Prešeren pri svoji primerjavi, s katero Valjunov vpad v Črtomirovo trdnjavo priliči hudourni povodnji, najverjetneje zgledoval pri Byronovi »Siege of Corinth« in pri Vergilijevem opisu padca Troje. Medtem ko je vzporednica z Byronovo primerjavo malone popolna, kar je razumljivo, kolikor gre za isto zgodovinsko poetično »formacijo« kot pri Prešernu, pa vzporejanje z Vergilijem razkrije nekatere razlike, ki so za sociološki pogled lahko plodne.

Odlomek iz Eneide (II. spev, verzi 302–308) se namreč glasi takole:

excutor somno et summi fastigia tecti
adscensu supero atque arrectis auribus adsto:
in segetem veluti cum flamma furentibus austris
incidit aut rapidus montano flumine torrens
sternit agros, sternit sata laeta boumque labores
praecipitesque trahit silvas; stupet inscius alto
accipiens sonitum saxi de vertice pastor.

... Prebudim se iz spanja in hitro povzpnem se
prav na vrh hiše, obstanem, stojim in napenjam ušesa:
kakor če veter divja in se ogenj vrže na setev
ali če z gore pridere močan hudournik na polja,
žito bogato poplavlja in delo volov uničuje,
drevje izdira, odnaša s seboj – in visoko na skali
ves je izbehan pastir, ko sliši to grozno hrumenje.

(Prevod dr. Frana Bradača.)

Primerjava z ognjem in vodo (kar je dodatna uravnotežena komplikacija figure) je kar postavljena v oklepaj med nefigurirano Enejevo pripovedjo o svojem lastnem početju in figurira pastirjevo postavo na vrhu skale. Zanimiv je prav ta dodatek, s katerim se primerjava nekako dopolni: na eni strani je ta pastir vrh skale *popolnoma motiviran* s celotno ruralno kompozicijo pesniške primerjave; na drugi strani pa je glede na funkcijo, ki jo ima ta komparacija kot ponazorilo danajskega divjanja po Troji, pastir v primerjavi *popolnoma odveč*. To nas napeljuje k sklepu, da sta v tem odlomku nemara *dve primerjavi*, ne le ena sama, in da sta vrh tega tudi hierarhično urejeni:

1. Enej vrh hiše *je kakor* pastir vrh skale;
2. To, kar Enej vidi (dejansko divjanje), *je kakor* divjanje ognja in vode po polju.

Po strukturi je prava primerjava navaden »simile«, druga pa ima pravo metaforično strukturo tiste zapletene vrste, ki se uporablja, kadar za metaforizirani člen v jeziku ni posebnega izraza (Aristotelov zgled iz Poetike je »božje žarke sejoč« za sončevo dejavnost); toda za dejavnost sovražne vojske v zavzetem mestu obstaja kar vrsta izrazov: prva primerjava je potemtakem pretirano preprosta, druga je pregnano zapletena. Razen če druga primerjava noče povedati, da je ahajsko pustošenje *nedopovedljivo*; a potem je ta druga komparacija v metagovornem razmerju do same sebe. Da pa bi figura lahko bila i primerjava i svoj lastni komentar in bi pomenila, kar hoče pomeniti, šele prav skoz to »teorijo« o sebi sami, potrebuje še neko dodatno zunanjo oporo: to oporo pa ji nudi prav pripovedovalec, ki se »kakor pastir na skalo« povzpne na streho in od tam vidi, česar ni mogoče ubesediti. Pripovedovalčeva komparacija je lahko do sebe same v metagovornem razmerju prav zato, ker je že pripovedovalec sam do sebe v razmerju »primerjanja«.

Drugo primerjavo potemtakem prva sploh šele omogoči; toda primera »Enej na strehi – pastir na skali« se lahko izpolni šele s celotnim okoljem, v katerem se pastirjev visoki položaj osmisli. S tega stališča je primerjava 2 zgolj razširitev primerjave 1. To pa bi pomenilo, da primerjava 1 lahko omogoči primerjavo 2 v njeni samostojnosti samo tako, da jo posrka vase, ji vzame njeno samostojnost in jo potemtakem »onemogoči«.

Če bi primerjava 2 bila zgolj »ekstenzija« primerjave 1, potem bi v odlomku bila le ena sama komparacija. A problem odlomka je prav v tem, kako figurirani govor navezati

na dobesedni govor. Ta problem je skušal rešiti prav hierarhični odnos med obema primerjavama; a sama notranja logika njenega razmerja je pripeljala do tega, da je odpravila dvojnost primerjanja, in se je iztekla v strukturo z eno samo komparacijo. A prav »enost« komparacije je bila problem, ki ga je metaforizacijski postopek skušal rešiti s tem, da se je notranje podvojil. Torej reševanje problema figuriranega govora pripelje prav do tega, da zapreči sleherno možnost za rešitev.

Če bi vseeno sprejeli sklep, da je v odlomku ena sama komparacija, bi morali nadalje razmišljati takole: komparacija kot aristotelovski »eliptični silogizem« temelji na predpostavki o primerljivosti razmerij med dvema paroma členov; ker njena struktura ponuja tezo, da je eden izmed štirih členov neimenljiv, je člen, ki je s tem členom v parnem razmerju, glede na kontekst nujno »percepcijski subjekt«, ki se tu ujema s pripovedovalcem (subjektom naracije); če pa je tako na strani »dobesednega pomena« komparacije, mora tudi na strani »metaforiziranega govora« figurirati neki »percepcijsko-subjektivni« člen, ki je do svojega perceptivnega polja v istem razmerju kakor »Enej« nad Trojo, saj je prav ta homologičnost, ta »podobnost« v obojih razmerjih *conditio sine qua non* slehernega metaforiziranja; torej je treba komparativno podobo razširiti, tako da vsebuje tudi »pastirja«.

Toda če bi se pri tem ustavili, bi metafora ne figurirala danajskega pustošenja, pač pa Enejeva čustva; ta občutja so sicer prvina, ki je navzoča, ker se bo ob njej pesnik v nadaljevanju še zadržal, a ambicija figure v navedenem odlomku je večja, in v tem je ta komparacija prava zgostitev: njen glavni namen je vendarle, da upodobi ahajsko nasilje. Torej se mora pastirjeva podoba razširiti s podobo, ki ponazarja divjanje pobesnelih elementov. Potemtakem je strukturno nujno:

1. da kompleksna figura vsebuje dve komparaciji;

2. da sta komparaciji hierarhično urejeni;

3. da celotna struktura temelji na *neumestljivosti* vozliščnega člena – »pastirja vrh skale«.

»Pastir vrh skale« je zato *hkrati* prvina v komparacijski podobi in pripovedovalčev simile.

Če pa »pastir« stoji na šibkem členu figuracije in torej figurira problematično prepregališče dobesednega in figuriranega govora, in je hkrati še *figurirani zastopnik* pripovedovalnega subjekta v figuri sami, potem se v njegovi postavi zgoščajo tri temeljne modalnosti problematičnega razmerja govorca do njegovega lastnega govora. Ta točkovna koincidenca treh razsežnosti ene in iste problematike je vrh tega še tudi *notranje strukturirana*, saj sta prvi razsežnosti pač posamični »pojavi obliki« te splošne problematike (1. problem saturacije govora; 2. problem povezave med »dobesednostjo« in »figuralnostjo«, ki je subjektivni govorčev akt par excellence), tretja razsežnost pa je sama ta problematika v svoji rodovni »občosti« – tako da je »pastir« pravzaprav figura »samoposredovanja« samega *pojma* problematike razmerja subjekt/govorica, torej »konkretna občost«.

Če v razpravo pritegnemo še konkretnost kraja, kjer »pastir« v besedilu nastopa – v dobesednem govoru, ki ga govori junak epa –, potem smo nemara upravičeni, da v pastirjevi postavi vidimo zgostitev celotne pesniške problematike na najbolj kompleksni tekstovni ravni:

1. Vergilij – pripovedovalec Eneide »v celoti«

(*Arma virumque cano...*)

2. Enej – pripovedovalec epizode o padcu Troje

(*»Infandum, regina, iubes renovare dolorem,*

.... quaeque ipse miserrima vidi

et quorum pars magna fui...)

3. Pastir – opazovalec figurativnega naravnega spektakla

(*... stupet inscius...*

accipiens sonitum...)

Ker »pastir« figurira problematiko figuracije, same njene pogoje možnosti, v obzorju figuracije same, je točka avto-refleksije figurativnega postopka; ker s tem »pastir« figu-

ralno tematizira razmerje »dobesedni/preneseni pomen« v obzorju samega govora, ki to opozicijo razgrinja, je tudi točka avto-refleksije govornega procesa; ker »pastir« figurira sui-referencialnost govornega procesa v odlomku, ki je eksplicitno »uprizorjen« kot dobesedni (junakov) govor, hkrati figurira avto-referencialno točko govorne prakse na sploh.

Torej je »funkcijska« določenost pastirjevega toposa skoz in skoz homologna njegovi figurativni strukturiranosti. A če je »pastir« tako trojno določen kot točka avto-reference, besedila ne bomo posiljevali, če domnevamo, da s tem ponazarja *temeljno avto-referencialno* zmožnost človeške govorice, ki jo lingvisti (Jakobson) imenujejo *meta-govorna funkcija* govorice. Če pa torej funkcijska in figurativna upostavitve pastirjeve postave v besedilusprošča meta-govorno moč, potem moramo nujno postulirati, da nam besedilo sprošča še *en pomen*, ki ustreza sui-referencialnemu meta-govornemu delovanju pastirjeve figure.

Ključ za dešifriranje tega »dodatnega« pomena nam daje besedilo samo: meta-govorna funkcija, ki jo je mogoče pripisati pastirjevi figuri, je namreč po temeljni strukturi popolnoma homologna tisti metagovorni funkciji, skoz katero je sploh šele mogoče razumeti, da nam »neurniška« naravna komparacija sporoča, da je ahajsko divjanje po Troji »neubesedljivo« (sicer pa je tak »Ključ« že prva beseda v Enejevem poročilu: *Infandum, regina, iubes renovare dolorem*...). Vprašanje »izrekljivega« in »neizrekljivega«, strategem upovedovanja tistega, kar ni izrekljivo v »dobesednem« govoru, s pomočjo figuracije, neumestljivost člena, ki drži skupaj dobesedno in »preneseno« poluto, vse to so pač različice enega in istega temeljnega vprašanja, vprašanja razmerja med subjektom in govorico.

Ta splošni problem je v Vergilijevem zgodovinskem momentu še zlasti žgoč, prav kolikor naj bi Eneida imperiju preskrbela *umeten* utemeljitveni mit; tekst, ki bi naj sam ustanovil ideološka legitimacijska »tla« (Marx), pač ne more računati s kakšno zunanjo »oporo«, zato si jo mora *zbrkljati*. Sinkretizem Vergilijeve poezije nam to izdatno ponazarja, saj hkrati sega po grški mitologiji in literarni tradiciji, po lokalnih italjskih mitih in po družinskih (psevd-)izročilih, po retorični tradiciji panegiričnega in političnega govorstva vse do aktualnih političnih sloganov... Kolikor se torej Vergilijev literarni trenutek vobče umešča v čas, ko obmolne mitologija in je individualna fantazija še neobogljena, njen koncept pa še daleč, bi nemara v Eneju nad neizrekljivim propadom bogovom ljubega mesta ne bilo pregnano videti podobe poeta v nevarnem trenutku kulturne mutacije, v pastirju nad ognjenim neurnikom pa govorca, ki ga odnaša tok njegovega teksta.

Neumestljivost pastoralne figure bi potem bila prva metafora v naši primerjavi, in »prvi« pomen primerjave prav nerazrešljivost razmerja, ki vanj se zaplete subjekt, ko spusti se v tekstovne meandre: neumestljivost figure tako figurira prav neumestljivost govorca v figuri, torej specifično nerazrešljivost razmerja med subjektom izjave in subjektom izjavljanja.

Če se zdaj vrnemo k Prešernovi primerjavi, lahko prav na podlagi istega snovnega motiva določimo bistvene posebnosti v strukturaciji komparacije. Obe poluti primerjave, »podoba iz narave« in Valjahunov strategem, sta trdno speti: tako na primarni jezikovni ravni, kjer ju povezuje popolna spona »ko...tak«, kakor na sekundarni retorični ravni, kjer se dobesedna ubeseditvev pomena primerjave (»tak vrže se Valjahun na nekrstijane«) razširi v podrobnejši opis, ki s paralelizmom »in ne počije pred / ne jenja pred« eksplicira celo *tertium comparationis*. Prešernova primerjava potemtakem ničesar ne »prihrani«, ni prav nič »eliptična«, in če bi se držali pristinega aristotelovskega gledišča, bi se morali vprašati, od kod pravzaprav nesporno estetsko ugodje, ki ga komparacija zbuja.

Odgovoriti bi morali, da estetsko ugodje ob Prešernovi primerjavi izvira prav iz tiste poteze, ki jo temeljno razločuje od Vergilijeve komparacije: primerjalna »topologija« je pri Prešernu vseskozi jasna, razvrstitev členov popolnoma razvidna, metaforizacijska ekonomija presojna. Ker pa v obzorju, v katerem se primerjava razgrinja, ni nikakršnega paradoksa, nobenega neumestljivega člena, je tudi razmerje med obzorom metaforiziranja in očiščem, od koder je ta horizont mogoče premeriti, popolnoma enosmiselno in neproblematično. Neproblematična in enosmiselna distribucija členov v komparaciji fiksira *zunaj* figure očišče, od koder je polje primerjave mogoče premeriti, zajeti in skleniti: na ravni samega primerjalnega postopka je namreč med sintagmo »ne počije pred« in sin-

tagmo »ne jenja pred« še zmerom vsa razlika, ki naravo ločuje od družbe, in »neodjenljivost« je lahko *tertium comparationis* zgolj za govorni subjekt, ki se koplje v pristni pre-sojnosti materinske govorice – in ki hkrati a priori priznava, da je »narava« splošna metafora za »človeka«. V primerjalni osi med »kulturo« in »natura« je kultura, a ne kultura nasploh, temveč v svoji zgodovinsko najbolj konkretizirani obliki, ko se kristalizira v individualnem meščanskem govorcu nacionalnega jezika; instanca pesnika – govorca je neposredno povezana s problematiko naturalnega metaforiziranja že v prvih verzih »Krst«;

Al jézero, ki na njegà pokràjni
Stojiš, ni Čertomir! podóba tvója? –

»Čertomir« bi bil tu v podobnem položaju kakor Vergilijev »pastir«, in paradoksnost bi bila še hujša, saj bi bil tako rekoč epizodna figura na primerjalni podobi viharja svoje duše, in morebiti v podobi edini člen, ki mu je poanta berljiva, torej bi prek metafore postal del svojega lastnega organa – če bi ga vprašanje in anafora izredco ne iztrgali iz podobe in ga postavili za fiktivnega sogovorca odsotnega besednika – samega pisalca-bralca, ki je potemtakem nujna »tretja stranka« nad simetrično razgrinjajočima se polutama primerjalnega postopka.

»Tertium comparationis« je torej v Prešernovem primerjalnem postopku prav »tertium, quod non datur«, in prav v svoji zadržanosti in izključenosti je pogoj za možnost metaforiziranja, pogoj tako za pisljivost primerjave kakor za njeno berljivost. Ta *tertium*, ki mora biti zraven pri Prešernovem metaforiziranju, a je iz samega primerjalnega postopka izključen, ker je zunaj njega in ga »od zgoraj« obvladuje, je prav individualni meščanski subjekt kot govorec materinskega jezika.

Značilno za ideološki mehanizem je potem pač to, da je tisto, kar se na jezikovno-sporočilni ravni prikazuje kot pogoj za razumevanje (materinski govorec), prav ideološki učinek teksta (meščanski nacionalni individualni subjekt).

– Z doslejšnjo analizo smo prišli do obrisov nekakšne zgodovinske primerjalne literarne teorije, hkrati pa smo vsaj v grobem določili ravnine, kamor naj se v tekstu naša raziskava usmeri.

Pri sociološko-zgodovinskem pojasnjevanju Prešernove poezije lahko izhajamo iz nastavkov, ki jih ponuja Paternujev spis »Poglavje iz geneze Prešernovega sloga« (1974). Paternu je s tem, da je stilskoretorični analizi Prešernovega mladostnega pisma staršem (24. 5. 1824) pripisal pomen prispevka h genetični raziskavi Prešernovega poetičnega stila, zašel v težave, ki so za nas lahko poučne. Jasno je seveda, da Paternujeva optika ne more rešiti našega problema, saj tisto, kar je za nas vprašanje zgodovinskega razvoja, prenaša na področje Prešernovega individualnega, osebnega razvitka. Prehod od pastoralne retorike k individualistični in subjektivistični liriki pa ni nič preprostejši, če se dogaja v »Prešernu«, kakor če se dogaja v zgodovini »slovenskega slovstva«. Individualno-genetična interpretacija se celo mora nadaljevati v zgodovinsko kontekstualno raziskavo, če noče običati pri trizmih in če se hoče ogniti psihologističnim pastem. Tako je naša problematika v Paternujevem prispevku vendarle navzoča: če iščemo v njem prispevek h genezi Prešernovega osebnega stila, bomo našli poglavje iz zgodovine mutacij v slovenskem slovstvu; če iščemo zgodovinsko literarno problematiko, bomo našli individualno-genetična pojasnila. Paternujev spis se nam torej kaže kot *rencontre manquée* med svojim projektom in našo problematiko. Prav ta »neuspeh« pa je za nas dragocen, saj je v obzorju utečene literarne vede popolnoma legitimen in ima zato vrednost simptoma. Problematika se namreč tako samodejno prevrača prav zato, ker skuša spis naivno ohraniti dualizem geneze in strukture, prav dualizem, ki ga pri količkah skrbni in korektni analizi ni mogoče ohraniti: »neuspešnost« tega spisa je prav znamenje, da se je posrečil, saj je »v negativu« praktično že razrešil dualizem, ki ga načelno še ohranja v njegovi pozitivni opoziciji.

Značilno je, da Paternu svoj pojmovni par (»geneza in struktura«) manipulira v natančno nasprotni smeri, kakor mu spontano deluje njuna negativna dialektika. Če se pri branju ravnamo po naslovni intenci in iščemo »genezo« osebnega stila, nam »struktura«

začne delovati kot generativna matrica, na katero je treba najprej zvesti genetske momente, da bi jih potem lahko iz te matrice izpeljali v njihovi specifični racionalnosti; struktura tu potemtakem deluje kot *regresivni* moment v linearno-progresivnem gibanju »geneze«. Nemara pa je še pomembnejše, da pri tem »nehotenem« bralnem rezultatu *struktura koincidira z zgodovinsko določenostjo*: ta koincidenca seveda radikalno subvertira izhodiščno naivno opozicijo med »strukturo« in »genezo«. Če pa bi skušali spis brati s tega strukturno-zgodovinskega stališča, bi nam genetski moment začel delovati kot teleološki eksplikativni alibi, torej kot »*progresivni*« moment, ki pa svoj potek utemeljuje na neupravičeni predpostavki o usmerjenem linearnem razvoju Prešernovega teksta od sinovske korespondence do *Sonetnega venca*.

Tako deluje samodejna »negativna« – in zato produktivna – dialektika Paternujeve implicitne in ideološke opozicije »geneza/struktura«; pozitivno in izrecno pa pisec ta par formuliira natančno nasprotno:

Iz prvega, zunanega genetičnega zornega kota se nam je Prešernov oblikovalni postopek razkril kot že znani kliše, kot topos pridigarske primere. Če isti pojav opazujemo z razgledne ravni avtorjeve razvite poezije, iz strukturalnega zornega kota, pa se nam pokaže kot nekaj drugega in zahtevnejšega, čeprav materialno uskladjivega s prvim ... se nam nenadoma razkrije potencialni tloris kasnejšega soneta.

(1974, 69.)

Pisec pravico do »strukture« očitno priznava le »razviti poeziji«: zato klišejsko-topični moment relegira na razvojno-genetično raven. Ne glede na vse druge zadržke, ki smo jih vsaj implicitno že izrazili, nam to stališče ne more zadoščati iz preprostega razloga, da iz tega rokovanja s pojmom »strukture« izhaja teleološko pojmovanje, po katerem je »struktura« *terminus ad quem* nekakšnega genetičnega razvitka. A če bi se tudi nemara lahko sprijaznili s takim v bistvu racionalističnim umevanjem »strukture«, bi na njegovi podlagi ne mogli osnovati nikakršne strukturalne analize, saj prav zaradi heterogenosti v tako umevanem genetskem razvoju nastopajočih *struktur* temu razvoju ni mogoče določiti nikakršne enotnosti – če je seveda ne umestimo v psihološko entiteto »avtorja, pisca, pesnika«. A tudi ta sicer popolnoma naiven ideološki gib je lahko produktiven, če ga le do kraja domislimo: če namreč poskusimo »enotnost« pesnikovega opusa zasnovati na pesnikovi individualno-psihološki postavi, nam ta poenotujoča instanca začne sama paradokсно delovati. »Pesnik« se nam potem ves čas umešča v striktno utopično presečišče »strukture in geneze«, deluje nam kot tisto, kar pri slehernem branju neizogibno zgrešimo, je torej prav »pojem« tistega kraja, ki se ga »*rencontre manquée*« vselej tako dosledno izogne. Pesnikova figura bi potemtakem lahko enotila zgolj, ker bi sama bila le odlagališče vseh protislovij.

»Izrecno« torej Paternu genezo umeva regresivno, v tekstu pa mu deluje progresivno; strukturo umeva progresivno, deluje pa mu regresivno: iz težav se lahko reši le s tem, da postulira psihologistično enotnost na ravni »avtorja« – ta pa mu potemtakem ne združuje le sicer protislovno nezdružljivega »para« strukture in geneze, ampak vzpostavlja tudi vsakega izmed obeh členov v sicer iracionalno enoto.

Paternujev spis nam lahko velja za zgled, do kakšnih težav pride literarna veda pri svojem rokovanju z glavnima osiščema analize – sinhronijo in diahronijo. Strukture ne more misliti, če je ne gleda z diahronnega očišča, a ker diahrono problematiko kondenzira v »avtorju«, je njena optika teleološka in razvoja ni več mogoče zadovoljivo pojasniti. Dihronije pa ne more misliti drugače kakor na način zaporedja struktur, pri čemer zadene ob iste težave, ki jih spet rešuje s tem, da jih postavi v »avtorski« alibi. Temeljno protislovje te literarne vede se potemtakem umešča med raven njene *znanstvene deskripcije*, ki jo obmejuje nerazrešljivost nasprotja med diahrono in sinhrono optiko, in specifično zunanostjo deskripcije, ki jo kondenzira *ideološka avtorjeva, piščeva, pesnikova podoba*.

Prav to protislovje pa si lahko vzamemo za tvorno izhodišče svoje analize. Nasprotja med diahronijo in sinhronijo nam ni treba razreševati, ker je prav v svoji nerazrešljivosti *konstitutivno* za koncept strukture. Zadošča, da materialistično uveljavimo primat sinhronije nad diahronijo, in že lahko zgodovinsko koncipiramo diahronijo kot *protislovje v sami strukturi*; *struktura* potem ni »totalnost«, pač pa *protislovna razčlenjenost*, ki je »sposobna« totalizacijskega učinka. Totalizacijski učinek bo »izviral« iz člena, ki se bo umestil na kraj

protislovja v strukturi – to pa je seveda »materialno« prav tisti element, ki omogoči poenotujoči učinek v specifični ideologiji literarne vede, namreč *subjektivni moment v strukturi*.

Če potemtakem kontradikcijo postavimo nazaj v strukturo, subjektivni strukturni moment na kraju protislovja pa koncipiramo s pomočjo mreže strukturnih opozicij (nasprotij), lahko v specifičnih strukturah raziskujemo specifične subjektivnosti in specifične (ideološke) mehanizme, ki proizvajajo totalizacijsko iluzijo. »Razvojna« optika s tem na videz zgubi oporo, saj diskontinuiranemu zapovrstju struktur ustreza prav tako diskontinuirano zapovrstje modelizacij subjektivnega momenta. A do strukturnih mutacij prihaja prav zaradi delovanja strukturnih protislovij, ki jih totalizacijska iluzija (subjektivni moment) ne zmore več »obvladovati«; analiza subjektivnih mehanizmov je potemtakem ključ za strukturno sinhrono analizo, saj v njej zajema tako razdiralne protislovne momente kakor integrativne-iluzorne postopke – in je hkrati ključ za analizo diahronije, saj je zapovrstje mutacij zapovrstje neuspehov totalizacijskega subjektivnega mehanizma.

Strukturirajoča protislovja se tako »razrešujejo« v nova protislovja, ki strukturirajo nove strukture. To je zaenkrat zadostno izhodišče za našo tukajšnjo razpravo.

– Paternu v obravnavanem spisu zelo ustrezno opozarja na dvojno naravo zgodovinske *podlage* Prešernove poezije:

Prešernovo pesnjenje se je začelo na podlagi obeh že utrjenih literarno-stilskih norm domače slovstvene tradicije: na podlagi Vodnikove pesniške in cerkvene retorične kulture.

Za sociološki pogled je zelo pomembno, da je ena izmed sestavin te zgodovinske podlage *neumetnostna* slovstvena zvrst. Problem, ki se nam postavlja, je seveda, ali je mogoče iz neumetnostnih prvih slovstvene tradicije izpeljati zgodovinsko-strukturno *nujnost* lirskega umetnostnega pesnjenja, ne da bi se morali zateči k pojmom iz »opotar-nice ustvarjalnostnih ideologij. Zgodovinska in materialistična interpretacija bo popolna edinole, če bo lahko zajela tudi *specifični estetski moment*; mislimo, da lahko tu ponudimo vsaj nastavke za tako interpretacijo, in sicer, če specifično umetnostno problematiko povežemo z vprašanjem, o katerega »sociološki« naravi pač ne more biti dvoma, namreč z vprašanjem konstitucije nacionalnega jezika in nacionalnega jezikovnega občestva.

Sociološka razlaga mora uveljaviti *neenakomernost* v zgodovinski podlagi Prešernove poezije: četudi Prešeren mora navezati na dotedanje izročilo umetne besede, pa Vodnik in drugi pesniki *Pisanic* dobijo pomen začetnikov individualne poezije v slovenski slovstveni tradiciji pravzaprav šele za *nazaj*, prav na podlagi odločilnega Prešernovega posega. Z navezavo na »podvrščeno« pesniško izročilo namreč Prešeren prelomi vladajočo ideološko konjunkturo in uveljavi novo ideološko vesolje, ki nam šele lahko velja za nacionalno v strogem zgodovinskem pomenu izraza. Že iz tega premisleka izhaja, da mora biti Prešeren v nekem specifičnem negativnem razmerju do cerkvene retorične tradicije. Toda cerkvena pastoralna retorika je prevladujoča oblika *dominantne* ideologije pred Prešernom. Zato nam »negativna« razsežnost Prešernovega posega ne more zadoščati; v sami vladajoči ideologiji mora namreč že delovati neko *notranje protislovje*, ki pripelje do izteka te ideološke dominante in ki mora omogočiti vzpostavitev nove idejne konjunktore. Prav notranja protislovnost v vladajoči ideologiji – protislovnost, ki se mora kazati v konkretnih slovstvenih formulacijah te ideologije – je tisti »pozitivni« moment, iz katerega lahko izpeljemo zgodovinsko nujnost za »prešernovsko« mutacijo. Od konkretne analize slovstvenega materiala si zato obetamo, da nam bo vsaj »v negativu« zarisala kraj, kamor se umestita odločilni prvini prešernovske tekstne formacije – nacionalni jezik in individualni subjektivni govorec nacionalnega jezika kot materinske govorice.

Za vladajočo katoliško ideologijo je v času tik pred Prešernom značilen spopad med slovenskim »janzenizmom« in ortodoksnim tradicionalizmom, katerega nosilci so bili dolgo zlasti frančiškani. V Prešernovem času so janzenizem sicer že izrinili iz vodilnih cerkvenih krogov, vendar je bila »dvojnost« v katoliški ideologiji še zmerom močna, saj je bilo vpliv janzenistične ideologije med nižjo duhovščino čutiti še vse do srede prejšnjega stoletja. Za prvo dobo slovenskega »janzenizma« je značilna zlasti močna slovstvena dejavnost, ki ji z novim prevodom svetega pisma in z obsežno popularno religioz-

no literaturo gre zasluga, da se je ohranila enotnost slovenskega knjižnega jezika; v drugi dobi, ko je bil »janzenizem« že v defenzivi, prevladujejo polemike doktrinarne narave, ki se osredinjajo zlasti okoli vprašanja »uprave svetih zakramentov«. Iz tega časa se je ohranila vrsta dokumentov, ki argumentirajo janzenistični rigorizem in ki so za nas pomembni zaradi *ideoloških mehanizmov*, s pomočjo katerih se v njih proizvaja značilna asketska in individualistična janzenistična pozicija. Ti mehanizmi nas bodo zanimali tudi na drugi strani, pri tradicionalnem katolicizmu, ki v boju proti janzenističnemu racionalizmu mobilizira vse moči svojega populističnega leporečja.

Da pa bi svojim analizam priskrbeli trden »tertium comparationis«, bomo segli nekoliko nazaj v čas po protireformacijski ideološki obnovi, ko si lahko obetamo najti ideološki model, ki ga poznejša notranja protislovnost še ni načela. Tak model »integralnega« katolicizma se nam je ohranil v spomeniku, ki ga odlikuje nesporna literarna izvirnost, sociološko radovednost pa nam neti njegova pastoralna narava – v slovityh govorih Janeza Svetokriškega.

Za naš tukajšnji začetni namen bo zadosti, če poskusimo razčleniti odlomek iz pri-dige, posvečene presvetemu imenu Jezus (*Sacrum promptuarium*, II. del, str. 116–120).

Se nemore dopovedat , inu sgruntat kulikajn frezhe ,
shegna , inu nuza zhloveku perneffe letu svetu Ime
Iesus ; fatorai vna bogaboyezha , inu S. Duhà napolne-
na dusha , kadar muzh , gnado , inu nuz tiga S. Imenz
Iesvs je premislila , od veliziga zhuda , inu dohouniga
troshka se h' svojemu lubimu Nebeskimu Gospudu oberne
ter saupye . *Oleum effusum Nomen tuum* . O lubesniu moj
Gospud , inu nebeski shenin ! Tvoje slatku , inu svetu
Imè Iesvs , meni naprei pride , Kakor enu reslitu lepu
dishezhe olje . Sakaj raunu kakor olje rane osdravi , splhi-
she fabeli , zhloveka nãfiti , inu možniga sturi , inu
tudi da po nozhi svetlobo , kadar gorj , letu vse tej ker-
sheni dushi tu S. Imè Iesus perneffe , kateru vse S. Ber-
nardus poterdi rekozh . *Nec tantum lux est Nomen Iesu ,
sed est , & cibus . Annon toties confortaris , quoties re-
sordaris ? Quid aquè impinguat mentem cogitantis ? Quid
aquè virtutes roborat , vegetat bonos mores , atque hone-
stos , castas fovet affectiones ?* Inu relnizhnu , de vse
Kar je dobriga , inu nuzniga v' febi sapopade tu slatku
Ime

117

Imè Iesus ; sakaj to greshno dushe od grehrou rejshi , *Matth.
Et vocabis nomen ejus Iesum ; ipse enim saluum faciet populum c. 2
à peccatis eorum* . Te slabe v' shlushbi boshje ludy mozhne
sturi , *Tarris fortissima nomen Domini* . Tem zagovitnym Prover-
yupajne da , *Omnis , qui invocaverit nomen Domini saluus* c. 26
grit , Te shalostne potroshta . *Psallite nomini ejus , quoniam* *Isai. 66. 2
Ps. 94.
am. suave est* . Tem slepem pogled dà , de nihdar nãfaj . *Isai. 66. 2*

deio . *Ego sum lux mundi . Qui sequitur me , non ambulat in tenebris , sed habebit lumen vita .* Te vboge sirotize obogati , sakaj v'tem S. Imenu se najdeio vsy shazy Nebeski . *In quo absconditi sunt omnes thesauri sapientia , & scientia Dei .* Tem restarganem da enu shlahtnu oblazhilu . *Induimini Dominum Iesum Christum .* Tem sguble-nem je pravi pot prutu desheli tyh isvolenyh . *Ego sum via , veritas , & vita : nemo venit ad patrem nisi per me .* Sakaj nej na svejtu drugiga Imena , s'kufi Kateru bi my mogli isvelizheni biti , ampak tu svetu Imè Iesus . *Nec enim est aliud nomen sub calo datum hominibus , in quo oporteat nos salvos fieri .*

Besedilo je retorična augmentacija dveh nuklearnih trditev:

(1) Olje je metafora Jezusovega imena.

(2) Obstaja niz členov, ki so metonimija »olja«; ti členi storijo, da je »olja« metafora »Jezusovega imena«.

Trditvi sta povezani v argumentacijski niz, ki ima obliko *modus ponendo ponens*:

Če (2), potem (1); in (2). Torej (1).

Toda trditev (2) je že tudi notranje strukturirana in vsebuje pravzaprav dve trditvi: (2') Če obstaja vsaj en člen x, za katerega velja, da če je x metonimija »olja«, potem je »olja« metafora »Jezusovega imena«; potem je »olja« metafora »Jezusovega imena«.

(2'') Tak člen x obstaja.

Argumentacija na ravni trditve (2) ima v prvi dobi obliko konjunkcije prve hipotetične sestavine in druge kategorične sestavine; v drugi dobi pa je iz te konjunkcije po vzporednici za nadrejeno sklepalno povezavo trditev (2) in (1) retorično-sofistično izpeljana para-konkluzija:

Če: (2') in (2''); potem: »olja« je metafora »Jezusovega imena«.

To para-konkluzijo omogoča notranja sestava trditve (2''), ki je taka, da (2'') lahko opravlja funkcijo hipotetične premise v hipotetično-kategoričnem silogizmu; trditev (2'') je namreč sestavljena iz (2') in iz trditve (1) – »Olje je metafora Jezusovega imena«: tako da lahko trditev (2'') razstavimo takole:

(2'') = Če (2'): obstaja neki x, tak, da, če je x metonimija »olja«, potem je »olja« metafora »Jezusovega imena«) potem (1: je »olja« metafora »Jezusovega imena«).

Če trditev (2'') tako razstavimo, potem konjunkcija (2') in (2'') zares dobi obliko hipotetično-kategoričnega silogizma *Modus ponendo ponens*, torej isto obliko kakor povezava trditev (2) in (1):

Če (2''), potem (1); in (2''). Torej (1)

Torej bi se povezava trditev (2) in (1) v razviti obliki glasila takole:

Če/če (2''), potem (1); in (2''). Torej (1)./, potem (1); in (2:...) Torej (1).

To pa pomeni, da je trditev (1) *prehitro dokazana* na ravni trditve (2), in *prav zato* ne more biti dokazana na ravni povezave med trditvama (2) in (1), saj je resničnost trditve (1) vselej že *predpostavljena*. Ta učinek, da je tisto, kar bi moralo biti dokazano (trditev 1), v dokazu vselej že predpostavljeno; in da torej ne more biti dokazano prav zato, ker je v hipotetični premisi že »kategorično« dokazano; – ta učinek izvira iz tega, da se tako na ravni glavnega silogizma (na ravni povezave med trditvama (2) in (1)) kakor na v to glavno raven vključeni ravni hipotetične premise (na ravni notranje strukture trditve (2)) diskurzivna veriga začne *členiti v neskončnost*. Ker Svetokriškemu tako diskurz poglobne v neskončnost *hkrati* na makro-ravnini in na mikro-ravnini, nam njegova zares »neusahljiva zgovornost« (Rupel, 1956, 291) s svojo dvojno neskončno perspektivo lahko že na intuitivni ravni deluje »baročno«.

– A četudi zdaj lahko privzamemo, da je argumentacija s trditvama (2) in (1) vsaj po merilih retorične prepričljivosti dopolnjena, pa še zmerom ni dokazano, da bi »olje« zares lahko bilo metafora »Jezusovega imena«: doslejšnja argumentacija je možnost za to metaforo »dokazala« samo na strani »olja«, preostaja še, da Svetokriški na strani »Jezusovega imena« pokaže, kako je »Ime Jezus« mogoče metaforizirati prav z »oleum effusum« – in da pokaže, kakšen »spoznavni« učinek lahko iz take metaforizacije izvira.

Ta drugi del retoričnega dokazovanja se začne z razločevalnim vrinkom »Inu refnizhu...«. Ta del argumentacije bo imel obliko tegale silogističnega sklepanja:

Če je »olje« metafora »Jezusovega imena«, potem mora v členu »Jezusovo ime« obstajati vsaj en člen »x«, ki »Jezusovemu imenu« na poseben način pripada. Ta pripadnost je taka, da če je x sestavina »Jezusovega imena«, potem je to ime mogoče metaforizirati z »oljem«. in »Jezusovo ime« je zares mogoče metaforizirati z »oljem«, kakor smo pravkar pokazali. Torej obstaja neki člen x , ki je tak, da, če je x sestavina »Jezusovega imena«, potem je »olje« metafora tega imena.

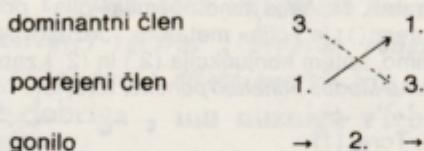
Iz te izpeljave že jasno vidimo, da je psevdo-logično ogrodje, ki je tekstu za »podlago«, le *pretveza*, ki naj omogoči, da se bo razgrnil ves retorično-prepričevalni aparat z vsemi svojimi ponavljanji, paralelizmi itn. Zato Svetokriški svoje psevdo-logično ogrodje upošteva tudi z veliko licence – prav na tem kraju, denimo, anticipira sklep, ki ga mora šele izpeljati. Izpeljava tako in tako ni logično korektna, njen implicitni logicizem je zgolj pretveza, da lahko govornik po retoričnem načelu izčrpnosti naniza čim več dobrot, ki jih prinaša »presveto Jezusovo ime«. Anticipacija sklepa ima izrecno obliko kondenzacije: »vfe, kar je dobrega, inu nuzniga v'febi fapopade tu fladku Imè lesus«. Ta kondenzacijska leksikalizacija z »vse« odpre možnost za potencialen niz, ki je pravzaprav zaželeni retorični učinek. Izbira kondenzacijske anticipacije je večkratno motivirana, rekli bi lahko, da je *naddoločena*; motivacija ali določenost je trojna:

1. sporočilo: dogma, da je Jezus »vse« (natančneje: »vsem vse«)

2. estetika: paralelno členjenje na strani »Jezusovega imena«, kakor je bilo razčlenjeno že »olje«; simetrija (ta je zgolj načelna, ne pa proporcionalna, saj je tu pri »Jezusovem imenu« spisek dobrot neprimerno daljši kakor pri »olju«);

3. pragmatika: govorec si omogoči, da z govorom sploh lahko nadaljuje, četudi je na ravni sporočila (1) že »vse« povedal.

Naddoločenost je v tem, da motivacija št. 3 dominira, prevladuje kot »vzrok«, motivacija št. 1 pa dominira kot »učinek«; heterogeni vzroki povzročajo učinke, ki pa figurirajo že tudi med vzroki – a istorodni vzroki ne povzročajo istorodnih učinkov. Pri prehodu s vzroka k učinku se dominantna premakne. Ta premik pa je delo motivacije št. 2: mehanizem poganja naprej prav tisto, kar je bilo videti najbolj postransko in »luksuzno« (estetski »nameček«). Mehanizem bi lahko shematično ponazorili takole:



»Baročnost« teksta je prav v tej funkcionalizaciji estetike: estetika je na videz nameček in razkošje, v resnici pa je gonilo, brez katerega tekst ne bi mogel teči naprej; estetičnost teksta je potemtakem »organska«.

Člen x na strani »Jezusovega imena« je torej – kot drugo osišče metafore – že vnaprej vpeljan kot niz »metonimij«, kot množica, ki jo določajo značilnosti njenih elementov. Da je način pripadnosti teh členov x »Jezusovemu imenu« prav metonimija, je posledica iste naddoločenosti, ki je določila že kondenzacijsko anticipacijo. Ker iz dogme ne izhaja, da mora biti relacija prav metonimija, Svetokriški to nedoslednost amortizira s sklicevanjem na Sveto pismo. Ti navedki potemtakem *niso* prazno modno učenjačenje, kakor sugerira Rupel (1956), pač pa organsko sodijo k tekstu in njegovemu procesu.

Argumentacija na strani »Jezusovega imena« je *zrcalno simetrična* argumentaciji na

strani »olja«, in torej jemlje tisto, kar je bilo na strani »olja« šele treba dokazati (trditev (1): »olje je metafora Jezusovega imena«), za izhodišče dokaza, ki pokaže, da »Jezusovemu imenu« pripadajo prav navedene lastnosti. Formalno je dokaz spet silogizem *modus ponendo ponens*, in vsebuje paralogizme, ki so paralelni paralogizmom na strani »olja«:

Če je »olje« metafora »Jezusovega imena«, potem mora obstajati vsaj en člen *x*, za katerega velja (če je *x* metonimija »Jezusovega imena«, potem je »olje« metafora »Jezusovega imena«); in »olje« je metafora »Jezusovega imena«. Torej: obstaja vsaj en člen *x*, ki je tak, da če je *x* metonimija »Jezusovega imena«, potem je »olje« metafora »Jezusovega imena«.

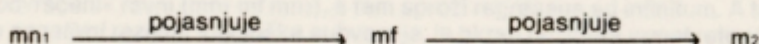
Na strani »olja« je najprej dokazana metafora »olje je metafora Jezusovega imena«; vendar je dokaz tak, da je tisto, kar naj bi dokazali, v dokazu že predpostavljeno; izpeljavo navsezadnje nosi naravna evidenca o lastnostih olja; a ta evidenca nikakor ne pojasnjuje nujnosti, da naravne lastnosti olja metaforizirajo ravno »Jezusovo ime«.

Na strani »Jezusovega imena« je dosežek, da je »olje« res metafora tega imena, vzet za izhodišče dokazovanja. Dokaz mora izpeljati lastnosti, moči Jezusovega imena. Če je bil na strani »olja« iracionalni moment, ki ga je bilo treba racionalizirati, razmerje *metafore*, pa je na strani »Jezusovega imena« ta iracionalni moment razmerje *metonimije*.

Ta drugi iracionalni moment (metonimija) je racionaliziran prav s poprejšnjim iracionalnim momentom (metaforo), ki ga je prvi dokaz paralogično racionaliziral. Shematično je postopek mogoče prikazati takole:

»olja«	»Jezusovo ime«
mn ₁ : naravna, pod-racionalna, predpostavljena	mf: racionalizirana, predpostavljena
mf: iracionalna, treba jo je racionalizirati	mn ₂ : iracionalna, treba jo je racionalizirati

To se pravi, da Svetokriški mn₂ (metonimijo številka 2, tj. metonimijo »Jezusovega imena«) pojasnjuje, utemeljuje z mf (glavno metaforo), ki jo je najprej pojasnil, utemeljil z mn₁ (metonimijo št. 1, tj. metonimijo »olja«). Potemtakem bi bil napredek v pojasnjevanju tale:



Rezultat celotnega postopka pa bi bil zgolj ta, da bi se nam »Jezusovo ime« posrečilo razbiti na niz metonimij, ki bi jih potem naštevali.

A ta nekoli borni rezultat ni mogel biti »namen« izpeljave, saj mn₁ pojasnjuje – utemeljuje *samo polovico* metafore »Oleum effusum Nomen tuum«.

Eksplicitno podjetje je bilo tole:

1. Pojasniti moramo presveto Ime Jezus.

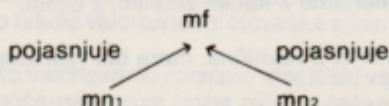
2. To bomo naredili s pomočjo primerjave: »Jezusovo ime je kakor razlito olje«.

3. Primerjava bo držala, če pokažemo, da je tako v »olju« kakor v »Jezusovem imenu« nekaj, kar in stori primerljiva:

najprej pokažemo za »olje«: 3.a. niz metonimij »olja« potem za »Jezusovo ime«:

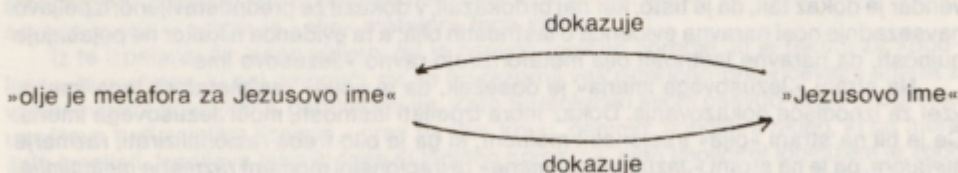
3.b. niz metonimij »Jezusovega imena«

Temu postopku bi ustrezala takale shema:



A tudi tako ne gre: »nujnost« niza mn_2 smo dokazali iz mf, in ne narobe (kakor bi morali storiti, če bi držala zgornja shema). Če bi namreč metaforo hoteli dokazati iz obeh metonimičnih nizov, potem bi morali postaviti, da je enotnost niza mn_2 zagotovljena podobno kakor je zagotovljena enotnost niza mn_1 . Enotnost niza mn_1 (metonimij »olja«) je zagotovljena z naravno skustveno evidenco. S čim pa je lahko zagotovljena enotnost niza mn_2 (metonimij »Jezusovega imena«)? – Le s tem, da vsi ti členi pripadajo prav »Jezusovemu imenu«.

Ker vsi členi v nizu mn_2 pripadajo »Jezusovemu imenu«, lahko postavimo, da nujno sodijo skupaj, in na podlagi te postavke lahko iz niza mn_2 zares izpeljemo dokaz za metaforo »Oleum effusum Nomen tuum«. Toda ta metafora je bila vpeljana prav zato, da bi dokazala, da ima Jezusovo ime prav te lastnosti, ki sestavljajo metonimični niz mn_2 . Potemtakem zdaj tisto, kar bi moralo biti dokazujoče, dokazujemo s tem, kar bi moralo biti dokazano.



To pa pomeni, da zadnja formula v našem odlomku »Nec enim est aliud nomen . . .«, tj., »ni boga razen boga«, ni sklep celotnega dokazovanja, kakor se predstavlja, pač pa je njegova absolutna predpostavka, tako rekoč transcendentální pogoj možnosti.

Če pa je tako, potem celotno dokazovanje kot dokazovanje ni potrebno, je odveč – ali: to dokazovanje prav ni dokazovanje.

Dokazovalna argumentacijska forma je zgolj pretveza za možnost govorenja. Torej je zálog tega govorenja-pisanja v govorenju-pisanju samem. Kar pa pomeni, da gre temu tekstu za čisti užitek v označevalcu.

– To lahko pokažemo tudi drugače. Denimo, da bi šlo tekstu zares za spoznanje na način metafore. Premise metaforičnega spoznanja so aristotelovske:

A. Če nekaj neznanega primerjamo z nečim znanim, potem neznano spoznamo.

B. S. Ime Jezus lahko primerjamo z nečim znanim (z oljem).

Z. Torej smo lme Jezus spoznali.

Problem je seveda resničnost kategoričnega stavka B: ali lme Jezus res lahko primerjamo z nečim znanim, tj. z oljem? Metafora je možna, če si je mogoče zagotoviti *tertium comparationis*; če ta pogoj za metaforo izrazimo z vso ostrino, lahko rečemo takole:

(Pogoj za metaforo) Če obstaja vsaj en element x , ki je tak, da je element A če in samo če je element B, potem je A metafora B.

Prav takega x pa v našem primeru ni, saj so členi x_A na strani »olja« ravno spet le materialne metafore za ustrezajoče jim člene x_B na strani »Jezusovega imena«. S tem pa se odpre regressus ad infinitum, saj za vsak par členov » x_A je metafora x_B « velja spet isti »pogoj za metaforo«.

V prejšnji analizi smo dognali, da učinkovitost retoričnega »dokazovanja« izhaja prav iz tega, da je ta regressus ad infinitum že vnaprej vštet kot specifično retorično sredstvo.

To pa pomeni, da tekst že vnaprej priznava, da je aristotelška teorija metafore problematična; tekst že vnaprej upošteva, da bo moralo njegovo sklepanje zadobiti tole obliko:

A. Če neznano primerjamo z znanim, to neznano spoznamo.

B. Ime Jezus lahko primerjamo z nečim znanim, z oljem.

C. Če priznamo, da sta A in B resnična, mora biti resničen tudi Z.

Z. Torej smo lme Jezus spoznali.

Brž ko pa zadevo zastavimo tako, je jasno, da se niz trditev ne more več skleniti, saj mora po notranji logiki za trditvijo C priti neka trditev D, ki isto kakor C za A, B, trdi za niz A, B, C. (To je logična oblika problema Ahila in želve, cf. (Carroll, 1895).)

Mirko Rupel za slovstveno vedo reprezentativno ugotavlja:

Zunanja oblika njegovih (Svetokriškega) govorov ... (je) stara, sholastična ... Vsebina ... je tradicionalna. (1956, 288.)

Torej Svetokriški tako po vsebini kakor po obliki pripada vladajoči (protireformacijski) ideologiji. A hkrati isti slovstveni zgodovinar ocenjuje:

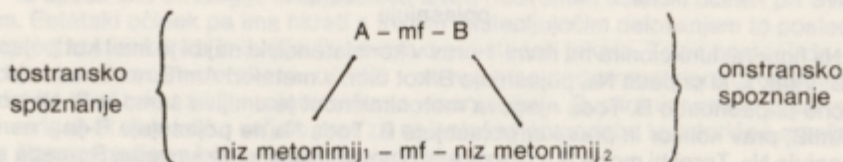
Vsekakor pomeni Promptuarij na 2896 straneh znatno pridobitev za slovensko slovstvo ... Najbolj izvirno, najbolj domače in zato najbolj zanimivo delo ... odlikuje se z neusahljivo zgovornostjo in z gladko prozo. (IDEM, 291.)

Pritoslovje med ugotovitvijo in oceno pri Ruplu samó šamoniklo registrira protislovje med »umetnostno« tekstovno prakso in ideološko podlago, na kateri se ta praksa dogaja. Pri tem umetnostna praksa ni nič drugega kakor vpisovanje protislovja v ideološko podlago, proizvodnja *notranje distance* v podložni ideologiji.

ideologija je sholastična, tj. aristotelistična, vendar je prav v term aristotelizmu, kakor smo videli, od znotraj subvertirana.

A tekst ne subvertira ideološke *tematike*, temveč sámo »ideološko formo«, tj. implicitni *ideološki mehanizem*, ki ideološko tematiko sploh šele lahko proizvaja.

Osnovni ideološki mehanizem, ki ga tekst subvertrita, je aristotelizem metafore. Shematično bi to lahko ponazorili takole:



Ker postopek metafore na prvi »nadvrščeni« ravni (AmfB) pojasnjuje z metaforo na drugi »podvrščeni« ravni (mn₁ mf mn₂), s tem sproži regressus ad infinitum. A ta regressus, ki je *negativni rezultat* ideološke subverzije, je hkrati *pozitivna vzmet* retorične kreativnosti.

Tisto, kar je z ideološkega stališča pomanjkljivost itn., je ravno gonilo »neusahljive zgovornosti«, tj. umetnostne vrednosti.

Ta »*pozitivacija*« ideološke nezadostnosti pa je možna prav, ker je regressus *nadzorovan*: neskončni niz metafor, ki ga naš postopek vsaj načelno sproži, namreč konvergira v eno točko – *Nomen lesu* – ki je sama *hkrati točka in neskončnost* in je potem takem v limiti ubesedljiva edinole s tautologijo:

Sakaj nej na fvejtu drugiga lmena ..., ampak tu

fvetu Imè lesus. Nec enim est aliud nomen ...

Če se spomnimo, kako Hegel obravnava tautologijo v 2. knjigi *Znanosti Logike*, lahko tvegamo nekoliko pregnano določitev, da Svetokriški svojo tekstno prakso usmeri prav v tisto heglovsko razsežost tautologije, v kateri se tautologija prikaže kot koincidenca svoje lastne negativne puntualnosti in absolutne razlike, ki se razpusti v neskončno sodbo.

To tautologičnost, ki že ves čas obvladuje metaforični postopek, lahko v njeni protislovni dvojnosti *ideološko* takole valoriziramo: človeško spoznanje je nično ob božji neskončnosti.

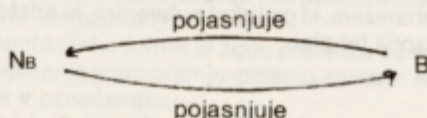
Umetnostno pa jo lahko valoriziramo *inverzno* ideološki valorizaciji: (človekova) tekstovna praksa, ki jo omogoča-nadzoruje božja ničelna točka, je neskončna.

– Kratke stike v strukturi metaforičnega procesa lahko poskusimo natančneje urediti. Zaenkrat bomo razložili dve ravnini, ki ju prikazuje zadnja shema: *raven 1*, ta je raven glavne metafore »oleum effusum Nomen tuum«; *Raven 2*, ta je raven podvrščenih metafor, ki povezujejo člane v obeh metonimičnih nizih – v nizu »olje« in v nizu »Jezusovo ime«; vendar si bomo na tej drugi ravni natančneje ogledali zgolj strukturo metonimičnega niza na strani »Jezusovega imena«, saj je značilno, da je prav struktura tega niza, ki prinaša »tezo«, problematična in paradokсна.

Raven 1. (A mf B)

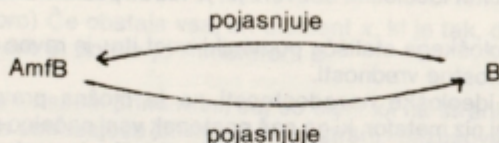
Metaforično razmerje bo dokazano, če v obeh členih najdemo (metonimične) elemente, ki tvorijo tertium comparationis. Na strani A je to množica metonimičnih elementov ali niz metonimij, ki ga bomo gospodarnosti zapisa v prid zaznamovali z znakom N_A . Metonimična pripadnost elementov v nizu N_A hierarhično nadrejenemu členu A je neposredno »naravno« razvidna, zato je enako razvidna tudi njihova medsebojna povezanost. Pripadnost vseh elementov v N_A členu A je enako razvidna in enako motivirana, zato ti elementi tvorijo homogeno polje. Na strani B iščemo tertium comparationis v množici elementov, ki tvorijo metonimični niz N_B ; a metonimično pripadnost teh elementov nadrejenemu členu B zagotavlja edinole prav ta člen B; torej je B tudi edini garant za notranjo homogenost niza N_B . – Toda N_B bi moral ravno pojasnjevati B, zdaj pa je sam N_B mogoče pojasniti edinole iz B. Na ravni, ki je podrejena ravni 1, smo torej prišli do kratkega stika:

Raven 2. (ustroj niza metonimij božjega imena N_B)



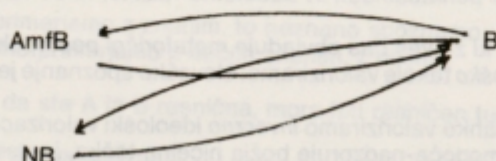
A N_B figurira, funkcioniра na ravni 1 prav v konsistenci, ki naj bi jo imel kot pojasnjevalec B. Vsak x, ki pripada N_B , pojasnjuje B kot člen v metafori $A_{mf}B$ ravno s svojo metonimično pripadnostjo B. Toda njegova metonimičnost je umljiva samo iz B. N_B pojasnjuje $A_{mf}B$, prav kolikor in prav ker pojasnjuje B. Toda N_B ne pojasnjuje B-ja – narobe, B pojasnjuje N_B . Torej bi moral B v izrazu $A_{mf}B$ *pojasnjevati sebe samega*. Samega sebe pa ravno *ne* pojasnjuje, saj je celotni smisel izraza $A_{mf}B$ prav tem, da bi pojasnil B. Torej smo tudi na ravni 1 prišli do kratkega stika:

Raven 1.



Ne naj bi pripadal B in prek njega izrazu $A_{mf}B$ prav prek svoje funkcije, da pojasnjuje B. A ta pojasnitev je kruljava; B je na ravni 2 točka *protislovne avto-refleksivnosti*. Torej raven 2 pripada izrazu $A_{mf}B$ (ravni 1) prav prek točke svoje protislovne avto-refleksivnosti.

Raven 1 in raven 2



Ravni 1 in 2 potemtakem *druži* tisti člen, v katerem se kristalizirata njuni specifični protislovnosti.

Zdaj lahko tudi vidimo, odkod težave, ki smo jih imeli pri analizi te primerjalne strukture.

Najprej smo izhajali iz podmene, da izraz na ravni 1 (AmfB) pojasnjuje sebi podvrščene izraze. Menili smo, da je načelo racionalnosti na ravni 1.

Potem smo videli, da, narobe, nadaljnji nizi pojasnjujejo prvi izraz. Izrazi, ki so v poetični strukturi podvrščeni izhodiščnemu izrazu na ravni 1, so mu v retorično-argumentativni strukturi nadvrščeni.

S tem pa tekst pravzaprav izkorišča prednost, ki mu jo dajeta aristotelovska metafora in šire aristotelovska retorika.

Aristotelovska metafora je eliptični silogizem. Če se ta metafora razširi, kakor pri Svetokriškem, v širšo primerjalno figuro, lahko računa na poseben retorični prepričevalni učinek, ker prikrito manipulira s sofizmom:

Tisto, za kar je videti, da naravno »izhaja« iz metafore, ker je na videz njena posledica, je v resnici njen pogoj, tj. njen implicitni silogizem.

Niza N_A, N_B sta videti kot dedukcija iz metafore, v resnici pa je metafora iz njiju inducirana.

To se pravi, da poetična linija (metafora → metonomije) teče v nasprotno smer kakor argumentativna linija (metonomije → metafora).

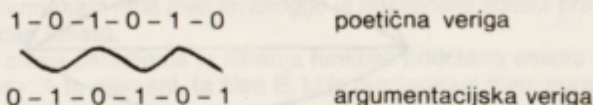
Premise metafore so (poetično) predstavljene kot njene konsekvence.

Če pa ti liniji (poetična, argumentativna) tečeta v nasprotnih smereh, in če sta sicer enako, homologno, celo identično strukturirani, potem lahko na vsaki točki tega teksta druga drugo *suplirata*, se podpirata. Tam, kjer je luknja, vrzel v argumentacijski verigi, jo zapolni polnost v poetični verigi, in narobe.

Rečemo lahko tudi takole: vsak tekstovni člen je dvojno vpisan, funkciji vpisov pa sta komplementarni. Zato je videti, kakor da bi tekst hkrati tekel v dveh nasprotnih smereh.

Iz specifične strategije *dvoplastnosti* izvira nedvomen *estetski učinek* pri Svetokriškem. Estetski učinek pa ima hkrati s svojim zaslepljujočim delovanjem to posledico, da dvoplastnost zakrinka in uveljavlja utvaro o enostnosti teksta. To pa pomeni, da – če seveda »nasedemo« estetskemu učinku – ne moremo nadzorovati igre dvojnega vpisa in da lahko torej tekst z njim zainteresirano »manipulira«. Supliranje vrzeli v obeh vzporednih verigah bi nam lahko veljalo prav za najsprejeto podobo te retorične manipulacije.

Poenostavljeno lahko to prikažemo takole:



Če potemtakem »delujoči« tekst niha med obema plastema, če se plasti v njem prepletata, je seveda jasno, da nam je naš analitični model povzročal težave, saj se je implicitno opiral na shemo *meta-govorice*.

Tukajšnje platenje teksta pa se ne dogaja po vzrocu meta-govorice.

Odločilna točka platenja je seveda člen B. Če gledamo izključno v obzorju ene same ravni, deluje protislovno. Protislovno pa deluje tudi kot *prepregališče* obeh ravni. Toda če B gledamo *hkrati* z obeh ravni, tj., če ga gledamo s stališča njegove *preklopne* funkcije, potem opazimo, da *ne* deluje na obeh ravneh hkrati enako in da se prav s platenjem razrešuje njegova inherentna protislovnost. Ali: opazimo, da jen otranja protislovnost B-ja gonilo, vzmet za platenje v tekstu.

Če na ravni 1 velja, da B ni pojasnjen, da ga je treba še pojasiti – tedaj velja, da ga pojasnjuje raven 2. Kolikor na ravni 2 figurira kot nepojasnjen, je njegovo pojasnilo na ravni 1.

To pa pomeni, da je *vertikalna urejenost* teksta natančno homologon njegovi *horizontalni urejenosti*.

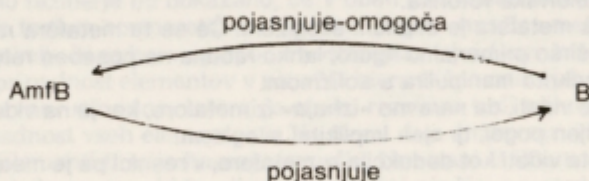
Vertikalna členitev teksta (ravni 1, 2) se v horizontalne plasti vpisuje kot njihova regionalna, notranja kontradiktornost.

A če naj bi raven 2 pojasnila, interpretirala, »racionalizirala« raven 1, pa je sama možnost, načelna možnost izraza AmfB na ravni 1 zagotovljena nekje drugje.

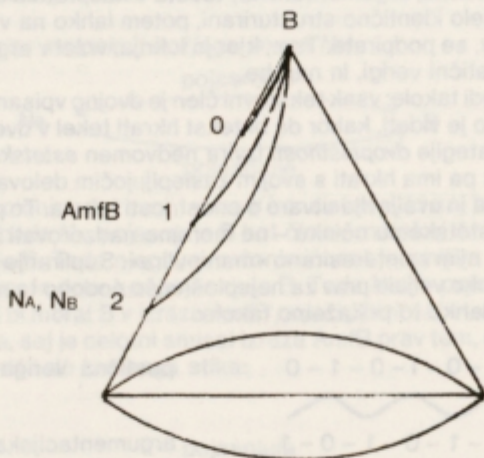
Raven 2 naj bi eksplicirala »vsebinsko« možnost za metaforo, medtem ko njeno formalno, apriorno možnost zagotavlja nadvrščena raven enotnosti, povezljivosti »naravne« tostranske evidence in onstranskega spoznanja, enotnost posvetnega, časnega in svetega, večnega, materialnega in duhovnega, tostranskega in onstranskega – ta enotnost pa je prav v B, ta enotnost je Jezus. Zato moramo k shemi ravnin dodati

Raven 0: B kot načelna možnost za metaforo. Toda metafora pojasnjuje prav B.

A brez B-ja ni metafore.



Vse tri ravnine (0, 1, 2) bi lahko prikazali kot preseke stožca – a ti preseki morajo v eni točki – v točki B – skozi vrh stožca.



Ta shema je nezadostna, ker je statična. Če bi hoteli tekst resnično opisati, bi morali dodati še četrto razsežnost, ki bi upoštevala kroženje teksta po teh presekih, tj. njegovo vračanje v B in ponovno oddaljevanje od B.

Ta četrta dimenzija je *časovna dimenzija*, njena realizacija pa je *sâmo literarno potekanje teksta*.

To pa pomeni:

1. Linearni potek teksta je nujni strukturni element njegove »sheme«; struktura je protislovna in *prav zato* vključuje svojo specifično diahronijo. Diahrona razsežnost je v strukturo vpisana kot njena sinhrona kontradikcija.

2. Sâmo potekanje teksta je že »teorija« njegove strukture. Tekst sam sebe komentira s tem, da se veriži. Meta-govorna raven je tako *neposredno vključena* v sâmo strukturo – ali, z drugimi besedami, meta-govorna raven je radikalno odpravljen kot zunajstrukturna instanca.

– Ta načelna značilnost strukture se v tekstu še tudi drugače konkretizira. Diahrono veriženje smo zaenkrat razbrali kot »sinhrono« zakonitost na ravni *sintakse*. Če pa se veriženje drži svojega lastnega zakona, mora struktura samo sebe komentirati tudi na *semantični ravni*.

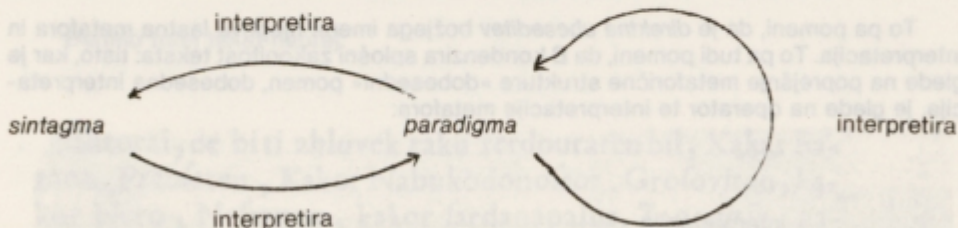
Sintaktična os kot tekstova os je »teorija, analiza, komentar« paradigmatške semantične aporije (nemožnosti metafore, njenega neskončnega členjenja, ki ga obvladuje »Ime Jezus«).

To se pravi, da je sleherni izmed paradigmatških členov, skoz členjenje katerih se sintagmacija uveljavlja, hkrati komentar k pravkar potekajoči sintagmaciji in komentar k že vzpostavljeni, tj. poprejšnji, obstoječi semantični (paradigmatški) strukturi teksta.

To se pravi, da je paradigmatška razsežnost hkrati komentar sintagmacije, ki je že njen lastni komentar, in komentar sebe same.

To se pravi, da je metalingvistična razsežnost resnično umeščena v tekst, tako rekoč »posrkana« vanj – saj paradigma in sintagma druga drugo komentirata, analizirata.

Toda ta vzajemna interpretacija ni simetrična: medtem ko sintagma interpretira paradigmo, paradigma interpretira sintagmo in sebe samo:



To pa pomeni, da v najsposobnejši organizaciji teksta po glavnih jezikovnih oseh (paradigma/sintagma) paradigma opravlja funkcijo avto-refleksije. Avto-refleksija paradigme je v tem, da paradigma s seboj samo prihaja v *circulus vitiosus*.

Toda obe osi sta že v razmerju vicioznega kroga.

Torej paradigma *kondenzira* splošno tekstovno zakonitost.

To pa pomeni: 1. Sleherni paradigmatški člen se v tekstu giblje vsaj na dveh ravneh hkrati; ta njegova hkratna figuracija je kontradiktorna in nedoločljiva, neodločljiva; torej sleherni člen figurira na dveh ravneh, ne da bi bilo mogoče to dvojnost odpraviti. To pa smo razglasili za estetičnost teksta. 2. Paradigmatška os je v tekstu dominantna, kar ustreza splošni stilski predstavi o »baroku«; s tem si tekst ravno omogoča svojo naustavljivo »zgovornost«, saj se igra substitucij načelno nikoli ne ustavi. S tem pa paradigma tudi streže lokalni zakonitosti (neskončne) sintagmacije.

paradigma potemtakem niha *med tautologijo in neskončno sodbo*: prav to nihanje pa je sama sintagmacija teksta.

Toda v okviru same paradigme je nihanja funkcija pridržana *enemu samemu členu*: členu B, »Ime Jefus«. A ta element, ta člen B, ki je privilegirani člen, opravlja to funkcijo na vseh paradigmatških ravneh.

Torej je člen B zapis obče strukture v lokalnih strukturah, je *punktualni zapis obče tekstovne strukture*.

Obča tekstovna struktura pa je neskončna.

Torej B tudi po svoji najbolj funkcionalni, po najbolj formalni določitvi niha med točko in neskončnostjo, med tautologijo in neskončno sodbo.

Potemtakem B nima svojega avtentičnega zapisa, četudi je sam garant za avtentiko vseh členov; a hkrati je možnost njegovega zapisovanja neskončna.

Torej je B subjekt.

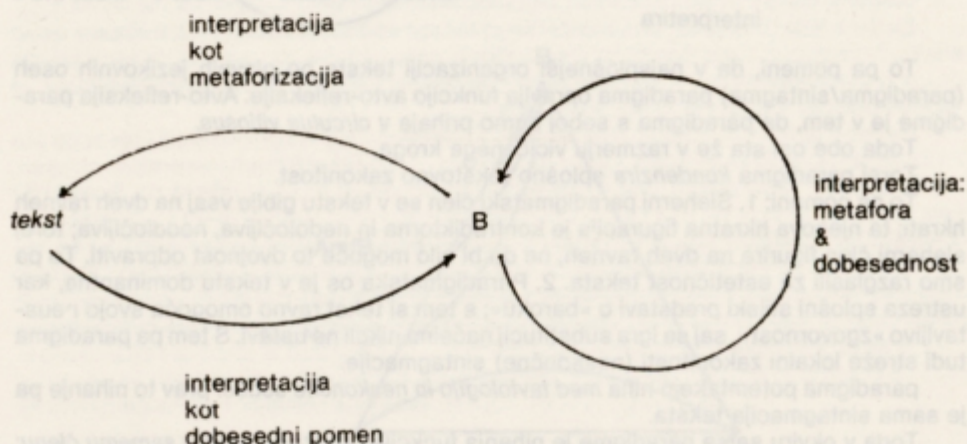
Toda B ni subjekt kot »živ« subjekt itn., ne kot Jezus, temveč kot zapis subjektov, tj. kot označevalec nemožnosti pristnega subjektovega označevalca, kot zapis same nemožnosti zapisa, tj. kot *Ime Iefus*.

Po tej svoji funkcijski določitvi torej B spreminja nemožnost govora (človekov molk pred Bogom) v neskončno zgovornost, mrtvo črko spreminja v živo besedo, tautologijo prebrača v neskončno sodbo, nekaj negativnega preobraža v nekaj pozitivnega.

Torej B, *Ime Iefus*, pretvarja nasprotno člane drugega v drugega, negativnost preobraža v njeno pozitivno nasprotje, B je torej *operator pozitivnega premagovanja protislovij* – in zato je popolnoma umevno, da njegovo funkcijo tekst na svoji ravni, v svojem horizontu metaforizira, interpretira takole:

Tu S. Imè te ješne fardite ludij krotke sturj , te preu-
setne pohleune , te nežiste brunne , te ohernike všmi-
lene , te tardouratne bogaboyeze , te samavolne pokor-
ne , te hudobne dobre , inu te greshne pravizhne , Kakor
ozhitnu S. Bernardus pravi : *Nihil ita sicut hoc nomen, Iesu* , *S. Bern.*
ita impetum cohibet , superbia tumorem sedat , liuoris uulnus sanat , *sup. Cant.*
luxuria fluxum extinguit , sitim auaritia temperat , ac robur in-
decoris prauiriginem sanat .

To pa pomeni, da je *direktna ubeseditev* božjega imena njegova lastna metafora in interpretacija. To pa tudi pomeni, da B kondenzira splošni zakonitost teksta: tisto, kar je glede na poprejšnje metaforične strukture »dobesedni« pomen, dobesedna interpretacija, je glede na operator te interpretacije metafora:



To pa pomeni, da je B v svojem razmerju do sebe samega na *ničelni točki metafore in dobesednega pomena*.

Zato tudi ni v protislovju s tekstovno zakonitostjo, četudi je v nasprotju z navadno logiko, da se confirmatio govora začne z negativno izjavo, ki je sicer stereotipna, a jo tu lahko razumemo tudi dobesedno: »Se ne more dopovedat, inu sgruntat ...«

Ta izjava, ki je hkrati stereotipna in dobesedna, spet po svoje ustreza splošni ekonomiji teksta: hkrati ne pomeni nič in vse, namreč neupovedljivost in neskončno opisljivost božjega imena.

– Na tej točki pa se lahko vprašamo, kaj lahko Svetokriški sploh še pove, zdaj ko je svoj tekst z B tako rekoč pripeljal do vrhnjega vozlišča.

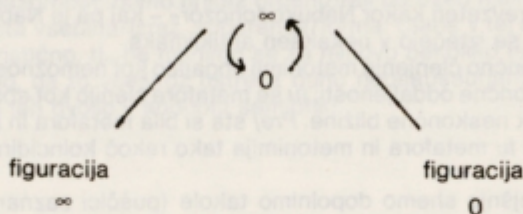
A B v svojih značilnostih ne bo dokazan, vse dokler svojega pečata ne bo mogel vtisniti v prav vse tostranske stvari, tj. tudi v ta pričujoči tekst.

Ko je Svetokriški z B formuliral sui-referencialno točko svojega tekstovnega aparata, jo mora formulirati tudi v tekstu, kolikor je ta tekst »zunaj« B, kolikor tekst B obkroža, tj. *opisuje*.

To pa ustreza tudi kompozicijskemu retoričnemu načelu teksta.

Torej lahko pričakujemo, da bo tekst zdaj proizvedel neko posebno vrsto figuracije –namreč *ničelno* figuracijo; po shemi:

B
»dobesednost«



Berimo torej tekst naprej:

Satorai, de biti zhlovek taku terdouraten bil, Kakar Fa-
raon, Preufeten, Kakor Nabukodonosor, Grofoviten, ka-
kor Nero, Neframen, kakor sardanapalus, Zagovitin, ka-
kor Dain, Neufsmilen, kakor Caligola, Zartliu, kakor Helio-
ga bolus, Neveren, kakor Mahomer, Poshreshen, kakor olof-
fernes, Pyaniz, kakor Baltasar, Shentvaviz, kakor Goliat, Sa-
nikern kakor Ieroboam vshlushbi boshij, Tatvinski, kakor
Eliodoros, Inu greshnishi kakor Manaffes, Venderaku bosh
nuzal to shlahtno arznio tiga S. Imena Iesus, od vlyh tvojih
duho-

118 " Novo Anno

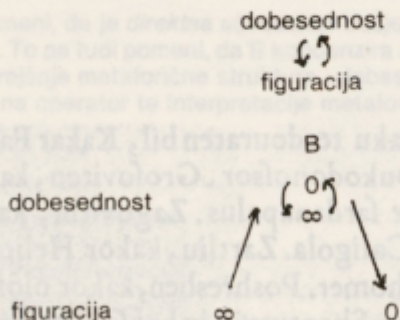
duhounyh bolesni bosh gvishnu osdravil, ter bosh rataf
pokoten, kakor Abraham, Bogaboyezh, kakor Iacob,
Vnilen, kakor David, krotak, kakor Mojsses, Zhišt, ka-
kor Ioseph, Brumen, kakor Daniel, Potetpeshliu, kakor
Iob, Bogu dopadezh, kakor Tobias, Andohtliu, kakor
Ezheehias, s' eno besfedo s' greshniga boshi pravizhen ra-
tal, zhe pravo andoht pruti temu slatkimu, inu nersuete-
shimu, Imenu bosh imel, Poshlushajte S. Bernarda, Hoc
electuarium tibi habes, o anima mea, in vasculo vocabuli huius
quod est Iesus, Salutiferum certe, quodque nulli pestifera unquam
reueniatur inefficax, Inu ta Vuzheni Pinna poterdi, rekozh:
Hac Sacrosanctum Nomen, Omne malum propellit, & omne
bonum inuehit.

Je ta figura metafora? Formalno je primerjava, preprost simile, saj sta izrecno na-
vedena oba členu, povezuje pa ju »kakor«. A kaj je, denimo, Nabukodonozor? – pač po-
osebljenje »prevzetnosti«; isto velja seveda za vse pare. A to vseeno ni antonomazija,

saj ime in njegova reprezentativna lastnost svojita drugo ob drugi. Tudi metonimija ni, ker zamenjava imena, poosebljenja za lastnost ni prignana do kraja. Toda ali je to potemtakem sploh figura? Formalno pač; vsebinsko pa ni, saj ne prinaša nikakršnega pomenškega presežka: »prevzeten kakor Nabukodonozor« – kaj pa je Nabukodonozor? – prevzeten! Primerjave se iztečejo v nekakšen antiklimaks.

Prej se je neskončno členjenje metonimij dogajalo kot nemožnost metafore in je proizvedlo učinek neskončne oddaljenosti; *tu* se metafore členijo kot abortirane metonomije in proizvajajo učinek neskončne bližine. *Prej* sta si bila metafora in metonimija v nerazrešljivem nasprotju; *tu* metafora in metonimija tako rekoč koincidirata v skupni ničelni točki.

Torej lahko prejšnjo shemo dopolnimo takole (puščici zaznamujeta »potekanje« teksta):



A kaj je lahko ta B, to »Ime lefus«, če je hkrati: točka nesmisla in generator neskončnega smisla; operator pretvarjanja nasprotij in sam zunaj vseh nasprotij; nujen za potek teksta in neumestljiv v sam tekst; pričujoč na sleherni točki v tekstu in vselej zunaj teksta; enotnost kontradikcije in ne-kontradiktornosti in torej protislovje protislovij – pa vendar ni ne kontradikcija ne čista identičnost; križišče dobesednosti in figuracije – a ne eno ne drugo; ničelna točka metafore in metonomije – in hkrati njuna neskončnost; itn.?

Svetokriški ga mora figurirati v svojem horizontu, tj. v horizontu svojega teksta. Tu ga najprej figurira z *nemožnostjo*: »Se nemore dopovedat, inu sgruntat ...«; potem pa ga figurira s *tavtologijo* »nej na fvejtu drugiga lmena ...«, ampak tu fvetu Imè lefus.«

A kaj je lahko ta enotnost nemožnosti -neskončnosti in nemožnosti-tavtologije? – Svetokriški ponudi tri presenetljive opisane zglede:

1. »Tu S. lme lefus, kateriga en fpomin je bil lofve« – ANAGRAM.
2. »na ta peti (kamen je bil sapiffal) lofve« – ČRKA.
3. »fhibo, na kateri je bilu fapiffanu *Tetragramaton*« – sveta ČRKA.

Črka je seveda resnično tisti nesmiselni člen, ki lahko rodi vse možne pomen in smisle. »Ime lefus« je potemtakem za Svetokriškega tisto, čemur bi danes rekli označevalec.

Svetokriškega smo si ogledali nekoliko natančneje, ker so nas zanimali ideološki modeli in mehanizmi »integralnega« kapolicizma pred razcepom; razčlenitev pa je bila nekoliko obsežnejša tudi zato, da bi ne delali krivice tekstu, katerega literarne odlike so evidentne. Teksti, ki jih bomo obdelali zdaj in ki že prihajajo razcepu v katoliški ideologiji, so tudi književno nadpovprečni, kakor denimo, Skerbinčevi, njegovi govori so mu prinesli velik uspeh med poslušalstvom, v frančiškanski mrliški knjigi pa je zapisan s častnim naslovom »concionator famosissimus«; ali Travnovi, za katere je menda Metelko po Mar-novem sporočilu rekel, da so »posebno lepi in v vsakem oziru presežejo vse, kar je doselj taciga bilo natisnjenega«; – a vseeno modela, iz katerih ti teksti razkola izhajajo, ne omogočata več tiste kompleksne strukturiranosti, ki odlikuje besedila Svetokriškega. Prav-zaprav lahko rečemo, da se ideološki model, ki je pri Svetokriškem že integralno strukturiran, notranje razkolje, parno protislovni momenti se osamosvojijo in porodijo dve prav tako »popolni« strukturi, katerih horizont pa je zdaj bistveni ožji in ne omogoča več tako

bogatega plástenja tekstovnih postopkov. Razčlenjevalni postopek bomo zdaj nekoliko ekonomizirali, zato bomo že vnaprej sumarno prikazali rezultat, do katerega lahko pripe-
ljeta že pretežno untuitivna analiza in primerjava Škerbinčevih in Travnovih govorov. Ker
nam gre zlasti za nazornost, bomo prikaz organizirali po oseh hjelmslevljanskega kon-
ceptualnega kvarteta vsebina/izraz, substanca/forma. Člane v tej dvojni opoziciji ume-
vamo seveda binaristično, tj., ne menimo se za njihovo nekoliko težko in obremenjeno
ubeseditiv; menimo, da to vseskoz ustreza duhu neosaussurjanskega formalizma in
zlasti poznejši rabi teh dvojic v sodobni semiotiki.

konservativni katolicizem

janzenizem

substanca vsebine
ideološka pozicija)

- bog milosti in ljubezni
- zveličanje za vse občestvo
- kolektivizem (populizem)
- zunanja institucija

- skriti bog
- preddestinacija
- individualizem (elitizem)
- ponotranjenje institucije

forma vsebine
(organizacija
semantičnega veselja)

- vertikalna hierarhija
- garantna točka
- emocionalni bloki

- horizontalna progresija
- odsotnost garancije
- racionalistična veriga

substanca
izraza

- leksična proliferacija
- sinkretizem izraznih prvin

- leksična fiksacija
- metodičen omejen izbor izraznih prvin

forma izraza

- ekshortacija
- zanesljivost znakov
- paradigma
- metafora

- deliberacija
- nezanesljivost znakov
- sintagma
- metonimija

- Redukcionistična mutacija, ki pripelje do ideološkega modela konservativnega
katolicizma, nam bo najbolj jasna, če si za zgled vzamemo govor Paskala Škerbinca o
isti temi - svetosti Jezusovega imena.

PRIDIGA

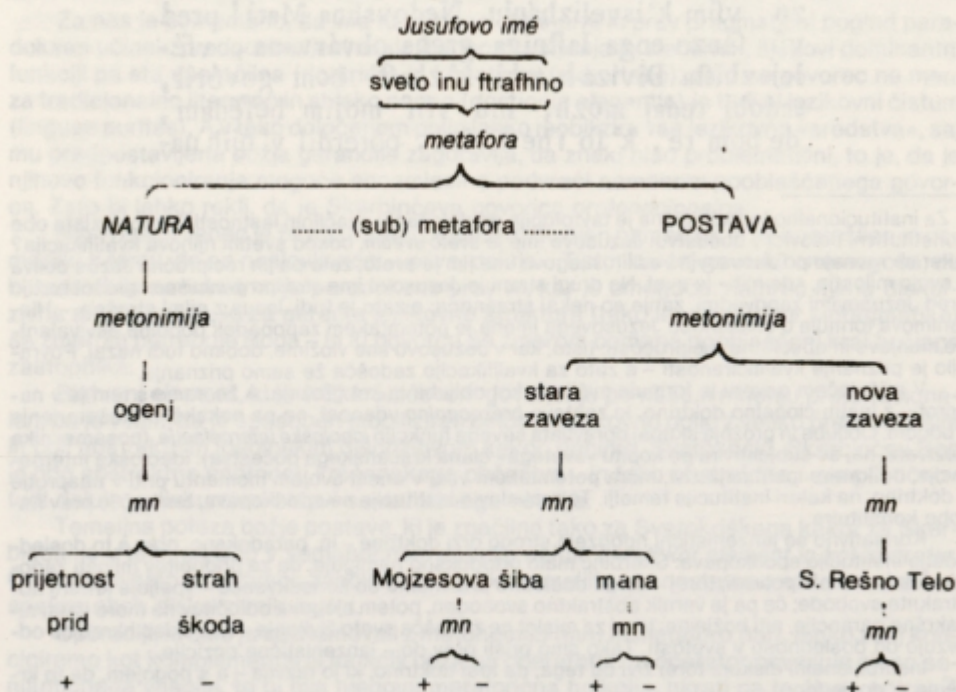
Na II. Nedélo po Ss. trieh Krajlih.

*Na Prasnik sladkiga Iména JESUSA. Svetó,
inu strashnó je njegovo Imé. Psal. 110.*

Ena szer strashna, pa vender trofhtliva, ena szer grenka, pa vender veséla; ena szer savsetna, pa vender sveta rezh sim pernefel donef na kanzel. Ta rezh vam shélim donef sa zelo léto sa en dár dati, kir v' prizheozhimo léto 1812. donef ta pervikrat k' vam govorím. Bofte morbit vprasháli, kaj more to vender sa en dar biti? *Strashán*, pa vender trofhtliv, grenák, pa vender vesel, savséten, pa vender svet? Ta dár drugi ni, kakor zártano, svéto, sladko Imé Jesuf, ktirga spomin obhaja donef zela katholishka zirku s' velikim veseljam, s' veliko andohtjo, s' popólnáma odpustiki sa vse taiste, ktiri se jih skus zhisto, sgrevano spovd, inu vredno prejeta S. reshno Teló deléshne stré. *Svetó, inu strashnó je Jesusovo Imé*, pravi kronami prerok David; zhudna rezh! kakó gré letó skupej, de to, kar je svetó, bo tudi strashnó imenvano? To, kar je svetó, napolni zhlovésko serzé s' veseljam, inu s' sladkostjo, inu kir Imé Jesuf je nar svetéshi, kakó tedej more strashnó biti? Sa ta zvibu resvesáti, vsamem h' pomózhi natúro, inu poslávo; natúro, de mi pokáshe eno táko rezh, ktira veselje, inu strah skupej v' sebi ima; poslávo, de mi pokáshe eno rezh, ktira je sama na sebi sveta, inu strashna. Preglejmo to; ogen, kaj ima v' sebi sa ene dobre lestnósti! Svejti, gréje, kuha, terde rezhí mehke, inu mehke terde strí: inu kaj je sraven tegá vender strashnéshiga, kakor ogen? poshgé pohishivo, premoshénje, blagó, inu vse, kar zhlovk imá; glejte tedej, de ogen je nuzen, inu skodliv, je perjeten, inu strashán. Natúra tedej vuzhí, de so rezhí na svéto, ktire perjetnost, inu strah, prid, inu shkodo skupej v' sebi imájo. Zhe grém od natúre k' poslávi, mi pokáshe leta zhudno shibo Moysésovo, ktira je resdelíla krivavo murje, je stríla pot Israelzam v' oblubleno deshélo Canaan,

Ægyptovzam pa je odperla pot h' poglobenjo ;
 enim je bla k' shivlenjo, drugim k' smerti. Ne-
 befška mana, kaj sa ena shiščna jéd je bla,
 ktira je vsa sladkost v' sebi iméla, inu vender
 pravi S. Pismo, de enim je zhervíva postála,
 jim je škodlíva bla. Ravno takó v' novimo te-
 stamento Jesufovo S. refšno Teló ima v' sebi
 shivlenje, inu smert; shivlenje sa té, k' ga
 vredno vshivajo, smert sa té, k' ga nevredno
 prejmo. Sdej, kristiani! boste lohko saftopíli,
 sakaj pravi David, de svetó, inu strašná je
 Jesufovo Imé; svetó namrezh, svetim, pravi
 S. Hieron. strašná grefšnikam. Inu ravno
 letó je sapopadik donalíne pridige, de namrezh
 svetó je Jesufovo Imé svetim, brunnim, inu
 pravizhnim, pokashe prvi dejl; de strašno je
 Jesufovo Imé grefšnikam, pokashe drugi dejl
 mojga govorjenja, preden sazhnem, poterpíte.

Ideološko veselje tega odlomka lahko z glavnimi mehanizmi, ki ga proizvajajo, po-
 nazorimo takole.



Že po tej shematični upodobitvi je jasno, da garancijska točka semantičnega vesolja («Jezusovo ime») to vesolje hkrati dihotomično organizira («sveto svetim, strašno grešnikom»). S tako ideološko operacijo se konservativnemu katolicizmu posreči, da občestvo vernikov *hkrati* razdeli in poenoti. Ker za občestvo Jezusovo ime zastopa duhovnik, v dušnem pastirju koincidirata funkcija enotnosti in dihotomičnosti, to pa je seveda optimalna strategija socialnega gospostva: »svete« »drži« z njihovo svetostjo, »grešne« pa z grešnostjo.¹ Ta diskurzivna organizacija daje dušnemu pastirju tudi popolno diskrecijsko pravico nad podeljevanjem zakramentov: ta pravica mu gre kot zastopniku garancijske in razločevalne instance, sposobnost njenega izvrševanja pa izhaja iz tega, da je slehernemu znaku v tej semantiki mogoče *enosmiselno* določiti njegov pomen, saj je vsak znak dvojno artikuliran – prek razločitve na »+« in »-« se artikulira na instanco enotnosti. To se pravi, da je sleherna vrednostna opredelitev nedvoumna, saj jo jamči nadvrščena poenotujoča instanca. Vsaj načelno je zatorej vselej mogoče odločiti, ali sta »kesanje« in »pokora« avtentična in torej kvalificirata za prejem obhajila.

A iz tega, da je celotno občestvo tako v svojih »plusih« kakor v svojih »minusih« sveto, izhaja pomembna optimistična poanta Škerbirčevega ideološkega diskurza. K zveličanju ne pelje le pot čistosti, ampak tudi po pokore: zato se lahko »grešniki« rešijo prav tako kakor »sveti«.

Ktiri sbe imáte venz divištva, bofte
sposnáli, kako ste bogáti, kakšhin velik dar imáte,
inu se bofte tudi navuzhili, kakšhino škerb
morete iméti, da ga ne šgubíte; ktiri pa ste
ta naprezenjeni dar svoje dušhe, to divištvo
šgubili, po sanikernósti, inu hudobii sapravili;
bofte sposnáli, kaj ste šgubili, inu se bofte tudi
vuzhili, kolko šols, kolko šhalósti je vředna
vafha nefrezha, tedej bo govórjenje všim k' nu-
zu, všim k' isvelizhánju. Nedovshna Mati! pred
všo senzo enga lastniga greha obvárvana, všé-
lej zhišta Diviza! tebi k' zhašti bom govóril,
sadobi tedaj mózh, inu vtiš mojim besédam,
de bom te, k' šo sbe divize, poterdil v' njih na-

¹ Za institucionalno logiko tipična je tautologija pri določanju značilnih lastnosti, ki proizvajata obe konstitutivni polovici v občestvu. Jezusovo ime je *sveto svetim*; odkod svetim njihova kvalifikacija? – ker se ravna po Jezusovih vodilih, njegovo ime jim je sveto; zato pa jih recipročno Jezus obliha s svojo milostjo, »do njih« je svet. Na drugi strani je Jezusovo ime *strašno grešnikom*: grešni bežijo pred Jezusovimi zapovedmi, zanje so nekaj strašnega; a zato je tudi Jezus z njimi strašen. – Hieronimova formula o efikasnosti Jezusovega imena je potemtakem zapopadek popolne ekvivalentne menjave in absolutne recipročnosti: tisto, kar v Jezusovo ime vložimo, dobimo tudi nazaj. Povračilo je priznanje kvalificiranosti – a zato za kvalifikacijo zadošča že samo priznanje.

V pričujočem govoru je formula mišljena kot obljuba in kot grožnja. A že samo s tem je v nasprotju z institucionalno doktrino, ki zahteva *brezpogojno* vdanost, ne pa nekakšno mešetarjenje z bogom. Obljuba in grožnja skupaj opravljata seveda funkcijo *ideološke interpelacije* (posameznika pozivata, naj se subjektivira po kopitu »svetega« člana krščanskega občestva): ideološka interpelacija, od katere institucija živi, mora potemtakem vsaj v enem svojem momentu priti v nasprotje z doktrino, na kateri institucija temelji. To protislovje institucije ne spodkopava, temveč jo prav narobe konstituira.

Korelativno se janzenistični rigorizem strogo drži doktrine – in, paradokсно, prav s to doslednostjo institucijo spodkopava: Škerbinc malo ortodokсно namiguje, da za pridobitev milosti zadošča, da se vernik potruži; torej – če ga dosledno priženemo do konsekvence – vpeljuje kriterij abstraktnosti svobode; če pa je vernik abstraktno svoboden, potem njegova odločitev ne more imeti nikakršne garancije, niti božje ne; torej za misel ne zadošča sveto življenje – a ta sklep hkrati ne odvezuje od doslednosti v svetosti. Tako smo prišli prav do – janzenistične pozicije.

Institucionalni diskurz torej živi od tega, da krši doktrino, ki jo razvija – a s pogojem, da to kršenje ni dosledno.

prejvferju, de ostánejo vŕeŕej po tvojemu isglédu nedolshne divize, taiste pa, per ktirih je vŕahnila ta lepa lilia; óbudim-k' pravi refnizhi pokóri, de kir ne so hotli ŕhtéti biti v' belo kardelo nedolshnih dáviz, se vŕaj podvisajo pŕiti v' ŕhtivilo ŕpokórnikov. Preden sazhnem govórit, perpravite se k' svéŕsimu posluŕhanju.

Ali je še bolj izrecno na koncu iste pridige o čistosti in deviŕstvu:

Ljubi moji! Spoznate, kajne? da fte grefhniki ... kaj vam je tedaj ftriti? morbit fzagat? po nobeni zeni; saperli fte fi fzer sa vŕeŕej tiŕte vrata, fkus ktire divize v'nebefa gredo, vendar fo vam fne druge vrata odperle, fkus ktire gredo fpokorniki, tukaj terkajte, inu fe vam bo odperlo, ako fe boŕte obernili k'pravi pokóri ...

Socioloŕski aksiom te ideologije je izrecen: Jezus je vsem vse »kir on fam je vŕim vŕe«. Kakor razločitev občestva *sub specie aeternitatis* na greŕnike in »svete« ni ovira za njegovo poenotenje, temveč je prav vzmet za maŕšinerijo enotnosti, – tako tudi posvetna razredna (»stanovska«) diferenciacija nudi le še dodatno oporo za ta iluzionistični trik. Iz posvetne razcepljenosti črpa ta ideologija še dodatno moč, saj je enotnost krŕčanskega občestva zdaj resnično le v jesusovem imenu, a je zato v njem absolutna: »on ... je en fploh rasgléd, on sna dáti nad fabo podóbe vŕih zhednoŕti, inu jih sna dáti vŕim fŕanovam, vŕim ludem.«

Na oŕži jezikovni ravni ima ta ideoloŕski dispozitiv pomemben učinek, ki ga Skerbinč z retorično skromnostjo takole formulira v Predgovoru:

Linguae quod attinet, ea est, quae intelligi a quovis sat facile potest, quumvis multum germanizet. Mihi enim sufficit, si a quovis tantomodo doctrina, & exhortation ad virtutem audiat, malo de dictionis elegantia, & linguae puritate non laudari.

Za nas je pomembno, da ima ta strogo doktrinarni in prav pragmatični pogled paradoksen učinek; predpostavljeni naslovljenec govorjenja je slehernik, njegovi dominantni funkciji pa sta sporočilna (doctrina) in konativna (exhortatio); zato se govorec ne meri: za tradicionalno literarno in stilsko normo (doctionis elegantia) in tudi ni jezikovni čistum (linguae puritas). A v tako določenem polju lahko mobilizira vsa jezikovna »sredstva«, saj mu predpostavljena boŕža garancija zagotavlja, da znaki niso problematični, to je, da je njihovo funkcioniranje mogoče enosmiselno podvŕeči namenom pooblaščenega govorca. Zato bi lahko rekli, da je Skerbinčeva govorica *protonacionalna*.

Njen naslovljenec je že abstraktni posameznik, njen namen pa je že sporočilen in usmerjen k temu, da na naslovljenca »vpliva, deluje«. Tisto, kar tej govorici onemogoča, da bi zares bila nacionalna, je paradokсно prav to, kar jo omogoča: namreč njena diskurzivna struktura, ki za garanta jezikovne strukture (tako leksične kakor sintagmatike) še zmerom potrebuje Boga – in ki govorcu še zmerom odmerja pooblaščen kraj boŕžega zastopnika.

Bistveni element, ki je v Skerbinčevem govorjenju po našem mnenju protonacionalen, pa je v tem, da je sposoben mobilizirati celotno jezikovno polje z veliko preprostejšim in bolj abstraktnim ideoloŕskim dispozitivom kakor, denimo, Svetokriŕski. Skerbinčev Bog je bog abstraktne enotnosti krŕčanskega občestva – in tako abstraktno, »simplistično« tudi deluje v diskurzivni zidavi semantičnega vesolja.

Temeljna poteza boŕže postave, ki je značilna tako za Svetokriŕskega kakor za Skerbinca, je v tem, da Bog v semantičnem vesolju deluje *hkrati kot element in kot operator*. Če upoštevamo to bistveno značilnost, si lahko temeljito poenostavimo našo samiotično analizo obeh diskurzivnih praks.

Operaciji, ki smo ju zaznamovali z metonomijo (mn) in metaforo (mf), lahko zdaj koncipiramo kot komplementarni funkciji boŕžega operatorja: ta operator povezuje člene semantičnega vesolja, to bi bila njegova metaforična funkcija, hkrati pa te člene notranje strukturira po načelu celote in delov, to bi bila njegova metonimična funkcija.

Vpeljemo lahko torej en sam operator B, ki deluje »metonimično«, kadar je njegov »argument« posamezen člen:

metonimično razstavitev člena A, »mnA«, zapišemo: »B (A)«;

in ki deluje »metaforično«, kadar ima dva argumenta:

metaforično povezavo členov A in B, »AmfB«, zapišemo: »B (A, B)«.

S pričujočim zapisom smo že tudi določili drugo temeljno značilnost obeh diskurzov, namreč sui-referencialnost člena »B«, Boga.

Na podlagi tega sumarnega zapisa bi lahko predlagali tile *splošni* formuli obeh diskurzov:

Svetokriški: B ((A), (B))

Škerbinc: B ((A), B)

Odsotnost oklepaja pri »B«, »božjem členu« v Škerbinčevem diskurzu pomeni, da pri Škerbincu Bog ne razpade v metonimično verigo, pač pa deluje neposredno kot koincidenca kontrarijev, tj. kot paradigmatška enotnost svojega metonimičnega delovanja v posvetnem vesolju »A«.

iz tega postopnega poenostavljanja sheme bi lahko že kar načelno izpeljali še tretjo možnost; prav ta tretja shema nam lahko rabi za izhodišče pri analizi tretje vrste ideološkega diskurza, ki nas tu zanima – janzenističnega diskurza:

Traven: B (A, B)

iz te formule izhaja, da se svet sicer »prireja« bogu, a način tega prirejanja ostaja skrit, saj bog v svet ne posega tako, da bi se diskurz na njegovo urejevalno intervencijo lahko zanesel. Vemo sicer, da svet mora biti božja »metafora«, a za vsak posamičen člen posvetnega vesolja ne moremo dognati, kako se umešča glede na to globalno urejenost. Diskurz potemtakem ve za svoj božji »Imperativ«, a v svojem konkretnem potekanju ostaja *brez poroka*. Vse, kar ima govorec na voljo, je potemtakem zgolj metonimično veriženje diskurza, ki pa nima zunanje paradigmatške (»metaforične«) opore. Zato mora janzenistični diskurz vztrajati pri strogo racionalni argumentativni verigi, ki poudarja prav metonimično os – a se s tem ravno zapira v prostor, ki mu manjka božje podlage. Metaforična os je preveč abstraktna, metonimična preveč konkretna: garancije za svoj diskurz lahko išče le v metonimičnem veriženju, a prav tu je ne more najti. Zato se janzenistični diskurz ogiblje metafori, tudi kjer bi jo lahko uporabil; nazoren zgled je, denimo, Debevec (*Kratki nauki, regelze inu molitve* ..., 1783):

Ta grefnik, kader on per fpovednizi pred Mafnikam klezhi, je en hudodelnik, ... en bolnik, ... en fushnik ...

Zato je janzenizem obseden od problematike znakov; cf. Debevec, idem:

Kaj zaene snamina imafh ty, inu samorefh ty od tvojiga fpreobrenjenja dati?

Ty be bojyfh bres odvесе umreti, boj te fhe tolkajn vezh, da ne bofh ta vunanji vides tiga fpreobrenjenje she sa famu fpreobrenjenje derшов.

Janzenistični rigorizem glede podeljevanja odveze ima potemtakem skoz in skoz načelne razloge: podeljevalec se mora odločiti na podlagi znamenj, ki mu jih ponudi spokornik, ti znaki so pa vsi brez jamstva. Zato je duhovnik vselej v nevarnosti, da bo dal nezasluzeno, tj. neveljavno odvezo, ki bo njemu samemu v grah, verniku pa v lažno uteho in pravzaprav v spodbudo, da vztraja v grehu. V tej luči je popolnoma razumljiv sistematični premik, ki so ga prakticirali janzenisti in o katerem Fr. Ušeničnik poroča takole (1923, 14):

Če so v kakem moralnem vprašanju teologi med seboj bili raznih misli, so janzenisti bili redno za tisti nazor, ki je bil bolj strog.

Če se v kaki preporni stvari moralisti med seboj ne ujamejo, so bili janzenisti redno za strožji nazor. Vendar se janzenistovski regorizem ni javljal toliko v teoretičnih moralnih vprašanjih, ampak mnogo bolj v praksi. Kazal se je posebej pri zakramentu sv. pokore in pri sv. obhajilu.

(Idem, 16.)

K vsakemu znamenju je treba še enega, ki naj potrdi resničnost poprejšnjih znamenj in njihovo resničnostno povezanost. S tem se diskurzivna veriga odpre v neskončnost, njena zakonitost pa spominja na Carrollovo parafrazo paradoksa o Ahilu in želvi, ki smo jo omenili že pri Svetokriškem. Medtem ko Skerbinč iz strukture, kakršna je značilna za Svetokriškega, prevzame rekurzivno garancijsko instanco, pa janzenizem prevzame razsežnost neskončnega členjenja. A ker diskurz ne more več računati na božjo garancijo, nedecidabilnost znakov odpre prostor za subjektivnost kot *individualno subjektivnost*. S tem pa se seveda otgrožena tudi cerkvena skupnost, saj občestvo nima več zunanje utemeljitve in tudi duhovnik se odloča kot katerikoli individualni subjekt. Problem neodločljivosti znakov in duhovnikove arbitraže je Janez Traven, eden izmed najrigoroznějšíh jenzenistov, odlično formuliral v »Dodatku« k svojemu latinskemu delu *Sensa sanctorum Ecclesiae Doctorum ac Patrum circa usum matrimonii* (Viennae, 1832) (navajamo Ušeničnikov prevod, (1923, 37)):

Župnik: »Pa zakaj ne bi verjel, da se je grešnik izpreobrnil, če mi pravi, da se kesa za grehe in jih studi, in če obljubi, da v prihodnje ne bo več grešil? Ali je treba, da čakam dejanj?«

Dekan: »Mogoče je, da se je grešnik izpreobrnil, a navadno ni tako; ... Kako moreš reči, da je drevo dobro, preden vidiš, da rodi dober sad? Besede, vzdih, solze spokornikove so kakor listje na drevesu, ne pa sad ...; znamenja so sadu, a nezanesljiva znamenja, zelo pogosto lažna znamenja; saj so tudi rastline, ki na njih listje in cvetje obeta najbolj sad, ki pa rodé strup ...«

Župnik: »Grešniki, ki pravijo, da so se izpreobrili, ali govoré resnico ali pa lažejo; če govoré resnico, so vredni odveze; če lažejo, je to njih škoda; jaz si bom umil roke med nedolžnimi.«

Dekan: »Grešniki nas varajo, zato ker sami sebe varajo. Ko premišlujejo ostudnost greha in njega posledice, jih morda obide neka žalost, ki je z njo združena nekaka želja, da bi se poboljšali. Ta želja je največkrat docela prazna in brez moči, njim pa si zdi resnična prememba srca in trden sklep novega življenja ... Navadno torej ne lažejo, a ker sami sebe ne poznajo, ne govoré resnice ...«

(Dialogus in quo proponuntur ac diluuntur, quae forte libelli huius principiis contraria videantur.)

Govorec se torej umešča med neodločljivost znaka in njegov pomen, ne laže, vendar tudi resnice ne govori, ker je ne pozna; če bi sklepali še malo bolj dosledno, bi lahko celo rekli, da govorec niti lagati ne more, saj je za laž, ki je dejanje zavesti in volje, treba poznati prav – resnico. Resnica lahko potemtakem pride h govorcju le od drugega – a ta drugi je v natančno enakem položaju kakor govorec. Zato mora pravzaprav vselej *staviti* – in etično upravičena je edinole stava, ki stavi na slabšo možnost. Pokora postane tedaj etična drža brez utemeljila, ki se lahko izkaže edinole v vztrajnosti:

Župnik: »... če moramo s tako strogostjo zahtevati, da se grešnik najprej poboljša, kdo bo še prišel do izpovednika?«

Dekan: »Kdor se v resnici hoče z Bogom spraviti; za druge je bolje, da ne prihajajo; ...«

Pomembno je, da se subjekt individualizira prav v istem trenutku, ko označevalec zgubi zvezo z označencem – ali natančneje: individualizacija subjekta je le druga stran demotivacije zveze med označevalcem in označencem. Poprej je to zvezo zagotavljal, motiviral bog; zdaj je ta povezanost »za boga« sicer še zmerom motivirana, a govorni subjekt ne ve nič o tem, zanje zveza med označevalcem in označencem tragično arbitrarna.

Traven zavest o tej tragični neutemeljivosti človeške eksistence prižene do skrajnih konsekvenc; v nasprotju s Skerbinčevima »dvema potoma k zveličanju« postavi tezo o dvojno zaprtih vratih; temo zadnje pridige v svetem letu 1826 povzame v kazalu svojega zbornika takole (Opominjavanje k' pokori ..., Ljubljana 1828):

Kdor na konzu f. leta, ali fzer po sadobljeni odvosi fhe v'navadnih grehah shivi, ni bil pravi fpo-kornik; ali zhe je bil, ni sato nizh bolji; kako fe povernjenja v'greh varovati.

»Vztrajanje« brez poročstva je potemtakem etična drža, ki ustreza metonimičnemu tipu diskurza, katerega členjenje je prav toliko nujno, kolikor je neutemeljivo. Nujnost diskurzivne verige je torej le druga stran njene neutemeljenosti, in govorčeva subjektivnot je prav ta neizbežnost »še enega označevalca več«. Govorcju, ki se umešča med označevalec in drugi označevalec, preostaja edinole vodilo logiciističnega rigorizma, ki stavi na slabšo možnost. Jasno je, da mora ta pozicija, če jo dosledno izpeljemo – in dosled-

nost izpeljave je njena imanentna zakonitost –, pripeljati do sklepa, da je predpostavka o garancijski instanci, ki naj bi obvladovala skrito in nedosegljivo semantično polje »on-kraj« konkretne diskurza, vselej zgolj predpostavka, ki jo je treba *nenehno podpirati*, da se ne sesuje. Kakor je diskurz brez garancije, ker ne more doseči semantičnega polja, v katerem bi se lahko utemeljil, tako je tudi samo tosemantično polje temeljno *manjkavo*, če ga ves čas ne podpira – prav ta diskurz brez podpore. Janzenistični bog je zatorej le predpostavka, ki se umešča na križišče dveh mankov – manka v diskurzu in manka v hipotetičnem sematičnem polju. Ta zadnja konsekvence daje janzenističnemu diskurzu prav patetično noto in iz Travnovega teksta lahko sklepamo, da se pred njo ni ustavil.

Ljubeshnivi! Preden govorim od odpuštnikov, ki so bili, so še sdeji v' f. zerkvi in bodo do konzhanja sveta. val morem še tukaj dveh rezhi opomniti, kateri se vani hote sdeli ena drugi skorej na ravnost nasproti, še pa vender obe gotova refniza.

Pervizh, de ne smemo misliti, de korinšlki nezhištnik, potim ko je bil odpuštnik dosegel, ni vezh pokore delal, de na svojo hudobijo ni vezh mislil, je nizh vezh obshajjeval in objokoval, nizh vezh nad seboj shtrafoval. Tisti mladenzh, televajski poglavar, ki Bosuet v' premishljevanji sa zhas svetiga leta govori od njega, kateri je bil ravno tako sadobil odpuštnik od f. Janesa apostelna, je do smerti spokorno shivil...

Drugizh, do je ta odpuštnik tudi per Bogu veljal, in zhe prashate, koliko veljal, in ali bi bil shel nezhištnik, ko bi bil prezej umerl, kakor ga je bil dosegel, na ravnost, in ne še le skosi ogenj viz v' nebefa; si upam rezhi, de: savoljo tolíkiga in tako posebniga duha pokore, ki ga je bil poln, je Jesus v' nebefih poterdil kar je Apostel nad tim gresnham storil....

Morebiti odgovorite na to: Kaj mu je bilo tedej treba pokore po sadobljenim odpuštniku, zhe mu je bilo tudi per Bogu vse odpuštno, vse in popolnoma spregledano?

Naj te moj kristjan, to nikar ne moti. Ali ne vesh de per Bogu le šgol samo na to vse pride, kakšmo je našhe ferze, našha volja in ljubesen do Boga, in de volja sa delo velja, to je, zhe saref hozhefh kaj dobriga storiti, in si, kolikor premorefh, persadevash, de ti je to per Bogu tako sa dobro vseto, kakor ko bi ref storil, kar storiti shelišh. Tako je bila

tedaj sa tega spokornika vfa tista pokora, ki je imel pravo refnizhno voljo jo she delati, per Bogu she prizhijozha, she storjena, she opravljena, in njegov dolg f' takó notranjo pokoro she plazhan, ker mu je bila njegova refnizhna volja pokoro delati, sa dela pokore shteta; kar bi pa ne moglo biti, ko bi bil po sadobljenim odpustiku od spokornih del jenjal, in mislil, de je to she pokora, ker je bil v' zerkev ali v' shtevilo in drushho krifljanov nasaj vset.

Ko apostol spokorniku podeli odvezo, tudi bog grešniku vse odpusti; a zato spokorenec vseeno ne sme prenehati s pokoro. Zakaj? zato, ker bog odpušča s predpostavko, da je kesanje resnično in spreobrnjenje popolno. Kar pa bi ne bilo, če bi spokornik ponovno padel v greh. Ko bog grešniku odpusti, je v njegovi vednosti že navzoča vsa prihodnja dosmrtna grešnikova pokora. Če bi se spokornik potem povrnil v greh, bi *boga postavila na laž*. Grešnikova pokora po odvezi je potemtakem tako rekoč bergla, na katero se opira šibki janzenistični bog. Z vztrajnostjo, s stanovitnostjo v negotovi metonimiji govorec tako rekoč podpira svojega boga.

V obzoru religiozne ideologije se seveda sklepanje glasi drugače: če spokornik po odvezi ponovno pade v greh, to pomeni samo, da odveze *sploh nikoli dobil ni*. Bog je namreč vedel, da pokora ni prava. A tega ni vedel spovednik, zato ponovni greh njega postavi na laž. V tej ideologiji je edino gotovost mogoče smrtniku dobiti zgolj *za nazaj*. Smisel se dogaja v nasprotni smeri od diskurza, hkrati pa vsak naslednji znak lahko preinterpretira celotno verigo. Idealna odveza je potemtakem tista, ki jo grešnik prejme in articulo mortis. O tem govoré tudi janzenistične parabole, ki jim nasprotniki radi očitajo okrutnost, mi pa občudujemo njihovo miselno doslednost.

Če pa smisel teče »nazaj«, v nasprotni smeri od metonimične diskurzivne progresije, to pomeni, da je smisel ves čas »odprt« – in subjekt *svoboden*. Z vsakim naslednjim znakom subjekt »svobodno« reinterpreтира celotno verigo svojega življenja. Ta svoboda je seveda nekoliko mršava – saj je zgolj negativna, to je zgolj svoboda do greha. A vendarle svoboda: subjekt se lahko vsak trenutek »svobodno« odpove zveličanju.

Če pa je subjekt v svoji »osmišljenosti« odvisen od vselej naslednjega znaka, ki prav zato ni znak v svoji celotnosti, temveč »le« označevalec, potem lahko rečemo prav po lacanovsko: v janzenističnem diskurzu je subjekt tisto, kar naslednji, drugi označevalec zastopa za prvega, poprejšnjega. V praznosti svojega smisla je diskurz »poln« subjekta: tisto, kar v negotovosti svojega pomena, prav v hipotetičnosti pomena in v negotovosti smisla celotne povezave zastopa vsak naslednji označevalec, je prav subjekt, in zastopa ga lahko vselej le za drug označevalec. Označevalec je potemtakem tisto, kar zastopa subjekt za drug označevalec.

Tako lahko v predprešernovski prevladujoči govorni praksi določimo dve nasprotujoči si prvini: tradicionalistični katolicizem razvije razsežnost govornega polja, bogate elokvence in naturalizirane prepričljivosti (odmik od tradicionalne norme!) – janzenizem pa vzpostavi instanco individualnega in »svobodnega« govorca. Iz povezave obeh struktur, ki ju ponuja tradicija, lahko potem Prešeren vzpostavi novo – ki sicer prestrukturira obe, a tudi ohrani oba historična dosežka: individualistični subjektivizem in polje transrazredne govorice. Predprešernovska tradicija potemtakem ustvari materialne pogoje za nastanek individualistične nacionalistične književnosti – sama konsumacija teh možnosti pa je seveda kreativen individualen akt. A vendar lahko iz nastavkov obeh predprešernovskih struktur skonstruiramo načelno shemo njune nove »sinteze«; vpeljava novega operatorja – narurnega materinskega govorca, individualnega subjekta S – izmakne točko sui-referencialnosti iz diskurzivnega polja, ki se lahko spet »integralno« struktura, kakor se je, denimo, pri Svetokriškem. Operator »S« bo deloval analogno nekdanje-

mu božjemu operatorju »B«, medtem ko bosta člena diskurzivnega polja »A« in »B« zdaj poljubni diskurzivni enoti:

Prešeren: S ((A), (B))

To je seveda zgolj izhodiščna postavka, ki jo bo umetnostna tekstna praksa v svojem poteku nujno morala subvertirati – a v svojem »začetnem« momentu se na to postavko pač mora postaviti. To se pravi, da jo je mogoče vselej »ujeti« kot središčni strukturni moment, izročen umetnostni subverziji, prav kolikor je *ideološki* moment.

Naša načelna formula se prav frapantno udejanja v prvi kvartini soneta »Življenje je ječa...«. Če dominantno metaforo, ki povezuje »ječo« (»A«) z »življenjem« (»B«), zapišemo »AmfB«, metonimične člene, ki pripadajo dominantnima členoma, pa zapišemo z zapovrstno indeksiranimi malimi črkami »a', a'', ...« in »b', b'', ...«, dobimo tole predstavitve prve kvartine:

	A	mf	B	
mn – a'		mf		b' – mn
	a''	mf		b''
:				:
:				:

»Tezo« prve kitice, ki jo ubeseduje niz pod »B«, verificira niz pod »A«, njegova garancija pa je naravna kompetenca materinskega govorca, ki zagotavlja, da »ječa, rabelj, rabljeva nevesta, rabljeva hlapca in jetniški čuvaj« pač »naravno« sodijo skupaj – in so vrh tega še tudi »metonimično urejeni«. A ta naravna kompetenca govornega subjekta je hkrati tudi operator metaforičnih in metonimičnih opracij med obema nizoma in v nizu pod »B«. To se pravi, da izhodiščena kitica soneta zares deluje po naši izhodiščni formuli S ((A), (B)).

Rastko Močnik

[III. Poglavje o kapitalu]¹

[Prvi razdelek: produkcijski proces kapitala]

/8/ Poglavje o denarju kot kapitalu^[1]

[Preobrazba denarja v kapital]

Kar posebej otežkoča pojmovanje denarja v njegovi polni določenosti kot denarja – težave, katerim skuša politična ekonomija ubežati tako, da izmed njegovih določitev pozablja zdaj eno zdaj drugo, in da se, kadar je soočena z eno, sklicuje na drugo – je, da se tu neko družbeno razmerje, določen odnos individuov drug do drugega prikazuje kot kovina, kamen, kot čisto telesna stvar zunaj njih, kot stvar, ki jo kot takšno najdemo v naravi, in nima niti ene formne določitve več, ki bi jo lahko razlikovali od njene naravne eksistence. Zlato in srebno nista denar samo na sebi. Narava ne proizvaja denarja, prav tako kakor ne proizvaja meničnega tečaja ali bankirjev. V Peruju in Mehiki zlato in srebro nista rabila kot denar, čeprav nastopata kot nakit in čeprav nahajamo tu izoblikovan produkcijski sistem. Biti denar ni naravna lastnost zlata in srebra, zato je fiziku, kemiku itd. kot takšima popolnoma neznana. Toda denar je neposredno zlato in srebro. Če denar obravnavamo kot mero, še prevladuje kot formna določitev; še bolj kot novc, kjer se to kaže tudi na zunaj v njegovem kovu; toda v 3. določitvi, tj. v njegovi dovršitvi, kjer se to, da je mera in novc, prikazuje le kot funkcija denarja, je izginila vsaka formna določitev, ali formna določitev neposredno sovpade z njegovo kovinsko bitjo. Na njem samem se niti najmanj ne kaže, da je določitev biti denar zgolj rezultat družbenega procesa; on je denar. To toliko ostreje, kolikor je njegova neposredna uporabna vrednost za živi individuum docela neprimerljiva s to vlogo, sploh pa kolikor je v njem kot inkarnaciji čiste menjalne vrednosti popolnoma izbrisan spimin na uporabno vrednost v razliki do menjalne. Zato izstopi tu v vsej čistosti temeljno protislovje, ki ga vsebuje menjalna vrednost in njej ustrezajoči produkcijski način družbe. Zgoraj smo že kritizirali poskuse odpraviti to protislovje tako, da denarju odvzememo njegovo kovinsko obliko in da ga tudi na zunaj postavimo kot od družbe *postavljeno*, kot izraz družbenega razmerja, tj. poskuse, katerih zadnja oblika bi bila delovni denar². Zdaj je nedvomno že postalo čisto jasno, da gre tu za šušmarstvo, dokler je ohranjena baza menjalne vrednosti, in da povrh tega iluzija, da kovinski denar potvarja menjavo, izvira iz popolnega nepoznavanja njegove narave. Po drugi strani je prav tako jasno, da se v meri, v kateri raste nasprotje do vladajočih produkcijskih razmerij in v kateri le-ta sama nasilno ženejo k levitvi, polemika usmerja proti kovinskemu denarju ali denarju nasploh kot najosupljivejšemu, najprotislovnejšemu in najtrdnjšemu pojavu, v katerem sistem otipljivo stopa nasproti. Najrazličnejše umetelnosti z denarjem naj nato odpravijo nasprotja, ki je denar njihov goli nazorni pojav. Prav tako

¹ V pričujoči številki nadaljujemo z objavljanjem prevoda Marxovih »Grundrisse«, ki nastaja v okviru Temeljne izdaje Marxa in Engelsa na IMS ZRC SAZU.

Prevod ima za podlago objavo Marxovega rokopisa v MEGA², II. 1. 1, Berlin 1976, str. 161–215. Redakcijske opombe – prevodi tujejezičnih vložkov, navajanje nemškega originala, krajša pojasnila – so označene z dvignjeno arabsko številko in navedene pod črto na dnu strani. Z arabskimi številkami v oglatih oklepajih^[1] so označena redakcijska pojasnila, ki se nahajajo na koncu prevoda. Pojasnila so povzeta po aparatu v MEGA².

Redakcijska dopolnila Marxovega besedila so postavljena med ogleate oklepaje []. Marxovi oglati oklepaji so nadomeščeni s poševnima črtama / /.

² Marx začne stavek v nemščini v množini: »Die Versuche . . .«, konča pa ga z glagolom v ednini: »... ist schon oben kritisiert worden«.

jasno, da je mogoče z njim izpeljati marsikatero revolucionarne operacije, kolikor se zdi, da napad nanj vse ostalo pušča pri starem in samo rektificira. Bijemo po vreči, ker ne moremo konja. Toda dokler udarcev po vreči ne čuti konj, zadanemo v resnici samo vrečo, ne pa konja. Brž ko pa jih čuti, bijemo konja, ne pa vreče. Dokler so operacije usmerjene proti denarju kot takemu, gre zgolj za napad na konsekvence, katerih vzroki obstajajo še naprej; torej motnja produktivnega procesa, za katero ima nato solidni temelj tudi dovolj moči, da jo z bolj ali manj nasilno reakcijo postavlja in obvlada kot gole prehodne *motnje*.

Po drugi strani je v določitvi denarnega razmerja, kolikor je doslej razvito v svoji čistosti in brez nanosa na razvitejša produkcijska razmerja, vsebovano, da se vsa imanentna nasprotja meščanske družbe prikazujejo v enostavno dojetih denarnih razmerjih kot izbrisana, in v tem pogledu se zaradi apologetike obstoječih ekonomskih razmerij zopet zatekajo k njemu, in sicer meščanska demokracija celo bolj od meščanskih ekonomov (ti so tedaj vsaj toliko konsekvantni, da se vračajo k še enostavnejši določitvi menjalne vrednosti in menjave). Zares, kolikor je blago ali delo določeno le še kot menjalna vrednost, odnos, s katerim se različna blaga nanašajo drugo na drugo, pa kot medsebojna menjava teh menjalnih vrednosti, kot njihovo izenačevanje, so individui, subjekti, med katerimi poteka ta proces, določeni le enostavno kot menjalci. Med njimi na eksistira absolutno nobena razlika, kolikor upoštevamo formno določitev, to pa je ekonomska določitev, določitev, v kateri so drug do drugega v občevalnem razmerju; indikator njihove družbene funkcije ali medsebojnega družbenega odnosa. Sleherni izmed teh subjektov je menjalec; tj. sleherni ima do drugega isti družbeni odnos kot ga ima drugi do njega. Kolikor so subjekti menjave, je njihov odnos zato odnos *enakosti*. Med njimi ni mogoče izslediti nikakršne razlike ali celo nasprotja, še različnosti ne. Nadalje so blaga, ki jih zamenjujejo, kot menjalne vrednosti ekvivalenti ali vsaj veljajo za takšne (v vzajemni cenitvi bi lahko prišlo le do subjektivne napake, in kolikor bi eden od individuov nemara ogoljufal drugega, bi se to *ne zgodilo zaradi narave družbene funkcije, v kateri stojita drug nasproti drugemu*, ta funkcija je namreč *ista*; v njej sta si *enaka*; marveč le [zaradi] naravne premetenosti, veščine prepričevanja itd., skratka, le zaradi čisto individualne premoči enega individua nad drugim. Šlo bi za naravno razliko, ki narave razmerja kot takega v ničemer ne zadeva, za razliko, ki jo bo, kot lahko rečemo glede na nadaljnji razvoj, konkurenca itd. celo še oslabila in ropala njene izvirne moči.) Kolikor obravnavamo čisto formo, ekonomsko stran razmerja – vsebina te forme je tu pravzaprav še povsem zunaj ekonomije oz. postavljena je kot od ekonomske vsebine razlikovana naravna vsebina, za katero lahko rečemo, da je še popolnoma ločena od ekonomskega razmerja, ker z njim še neposredno sovпада – tedaj izstopijo le 3 momenti, ki se formalno razlikujejo: subjekti razmerja, *menjalci*; postavljeni v isti določitvi; predmeti njihove menjave, menjalne vrednosti, *ekviva/ 9/ lenti*, ki ne le da so enaki, pač pa izrecno morajo biti enaki in so kot enaki postavljeni; naposled akt menjave same, posredovanje, s katerim so subjekti postavljeni ravno kot menjalci, kot enaki, njihovi objekti pa kot ekvivalenti. Ekvivalenti so upredmetenja enega subjekta za drugega; tj. oni sami so vredni enako veliko in se potrjujejo v aktu menjave kot enakoveljavn in hkrati kot ravnodušni drug do drugega.¹ Subjekti so drug za drugega v menjavi le preko ekvivalentov, kot enakoveljavn, in se kot takšni potrjujejo² prek izmene predmetnosti, v kateri je eden za drugega. Ker so tako v menjavi drug za drugega le kot enakoveljavn, kot posestniki ekvivalentov in kot potrjevalci te ekvivalentnosti, so kot enakoveljavn drug do drugega hkrati ravnodušni; njihova siceršnja individualna razlika jim ni mar; ravnodušni so do vseh svojih siceršnjih individualnih svojevrstnosti. Kar zadeva zdaj vsebino zunaj akta menjave, ki je hkrati postavljanje in potrjevanje menjalnih vrednosti, kakor tudi subjektov kot menjalcev, je lahko ta vsebina, ki je zunaj ekonomske forme določitve, samo: 1) naravna posebnost blaga, ki se zamenjuje. 2) Posebna naravna potreba menjalcev ali, oboje združeno, različna uporabna vrednost blag, namenjenih menjavi. Ta vsebina menjave, ki je popolnoma zunaj njene ekonomske določitve, je tako daleč od tega, da bi ogrožala družbeno enakost individuov, prav narobe, njihovo naravno različnost dela za osnovo njihove družbene enakosti. Če bi imel individuum A isto potrebo kot individuum B in če bi realiziral svoje delo v istem predmetu kakor individuum B, bi med njima ne obstajal nikakršen odnos; obravnavana glede na njuno

¹ rkp.: „... als Gleichgeltende und zugleich als Gleichgültige ...“

² rkp.: bewähren

produkcijo sploh ne bi bila različna individua. Oba imata potrebo, da dihata; za oba obstaja zrak kot atmosfera; zaradi tega nista v nikakršnem družbenem stiku; kot individua; ki dihata, sta v medsebojnem odnosu le kot naravni telesi, ne kot osebi. Različnost njune potrebe in njune produkcije daje le povod za menjavo in za njuno družbeno izenačenje v njej; ta naravna različnost je zato predpostavka družbene enakosti v aktu menjave in je predpostavka odnosa nasploh, v katerem stopata drug nasproti drugemu kot produktivna. Glede na to svojo naravno različnost je individuum [A] kot posestnik neke uporabne vrednosti za B, in B kot posestnik neke uporabne vrednosti za A. Po tej strani ju naravna različnost zopet vzajemno postavlja v razmerje enakosti. Potemtakem drug do drugega vendarle nista ravnodušna, ampak se integrirata, drug drugega potrebujeta, tako da je individuum B kot objektiviran v blagu potreba za individuum A in vice versa; tako da nista drug do drugega le v enakem odnosu, ampak tudi v družbenem. To še ni vse. Da je mogoče potrebo enega zadovoljiti s produktom drugega in vice versa, da je eden zmožen producirati predmet za potrebo drugega in da vsak od njiju stoji drugemu nasproti kot lastnik objekta potrebe drugega, to kaže, da vsak kot *človek* sega čez svojo lastno posebno potrebo itd., da se vedeta drug do drugega kot človeka; da vsi vedo za njuno skupnostno rodovno bistvo. Saj se sicer ne dogaja, da proizvajajo sloni za tigre ali živali za druge živali. Roj čebel tvori npr. au fond samo eno čebelo, vse čebele pa proizvajajo isto. Nadalje. Kolikor zdaj ta naravna različnost individuov in njihovih blag (produkti dela, itd. se tu sploh še ne razlikujejo; ampak eksistirajo samo v formi blag ali, kot hoče to g. Bastiat^[2] po Sayu,^[3] *storitev*; Bastiat si domišlja, da je s tem, ko reducira ekonomsko določitev menjalne vrednosti na njeno naravno vsebino, blago ali storitev, ko torej ni sposoben opredeliti ekonomskega razmerja menjalne vrednosti kot take, dosegel velik napredek glede na klasične ekonomne angleške šole, ki znajo opredeliti produkcijska razmerja v njihovi določenosti kot taka, v njihovi čisti formi) tvori motiv za integracijo teh individuov, za družbeni donos individuov kot menjalcev, v katerem so si *predpostavljeni* in se *potrjujejo* kot enaki, se določitvi enakosti pridružuje še določitev *svobode*. Čeprav individuum A čuti potrebo po blagu individua B, se tega blaga ne polasti s silo, ampak se vzajemno pripoznavata kot lastnika, kot osebi, katerih volja prežema njuni blagi. Zatorej vstopa tudi najprej pravni moment osebe in svobode, kolikor je vsebovana v prvem. Noben od individuov se lastnine drugega ne polasti s silo. Vsak si jo prostovoljno odtuja. A to ni vse: individuum A služi potrebi individua B s pomočjo blaga a le, kolikor in ker individuum B služi potrebi individua A s pomočjo blaga b in vice versa. Vsak služi drugemu, da bi služil samemu sebi; drug drugega se vzajemno poslužujeta kot svojega sredstva. V zavesti obeh individuov je dano zdaj oboje: 1) da vsak dosega svoj smoter le, kolikor služi drugemu kot sredstvo; 2) da vsak postane sredstvo za drugega (bit za drugo)³ le kot samosmoter (bit za sebe)²; 3), da je vzajemnost, po kateri vsak hkrati dosega sredstvo in smoter, in sicer svoj smoter le, kolikor postane sredstvo, sredstvo pa postane le, kolikor se postavlja kot samosmoter, da se torej vsak postavlja kot bit za drugega, kolikor je bit za sebe, drugi pa kot bit za njega, kolikor je bit za sebe – da je ta vzajemnost nujno dejstvo, predpostavljeno kot naravni pogoj menjave, da pa je kot taka za vsakega od obeh subjektov menjave indiferentna, in da ima zato subjekt interes za vzajemnost le, kolikor zadovoljuje njegov interes kot interes, ki izključuje interes drugega, ne glede nanj. Tj., skupnostni interes, ki se prikazuje kot motiv celokupnega akta, obe strani sicer pripoznavata kot dejstvo, a kot takšen ni motiv, marveč poteka takorekoč le za hrbtno v samih sebi reflektiranih posebnih interesov, posamičnega interesa v nasprotju z interesom drugega. Glede na to zadnjo strani se lahko individuum kvečjemu še tolaži z zavestjo, da je zadovoljitev njegovega nasprotnega posamičnega interesa ravno udejanjanje odpravljenega //10/ nasprotja, družbenega občega interesa. Z aktom menjave same je individuum, vsak individuum, reflektiran v sebi kot njen izključni in vladajoči (določujoči) subjekt. Tako je torej postavljena popolna svoboda individua: prostovoljna transakcija; z nobene strani nasilje; postavljanje sebe kot sredstva ali kot služečega le kot sredstvo za postavljanje sebe kot samosmotra, kot tistega, kar vlada in presega;¹ naposled sebični interes, ki ne udejanja nobenega interesa nad seboj; drugi je tudi pripoznan in po-

¹ Sein für anderes

² Sein für sich

³ als das Herschende und übergreifende

znan kot nekdo, ki enako udejanja svoj sebični interes, tako da oba vesta, da je skupnosti interes ravno le menjava sebičnega interesa v dvostranosti, mnogostranosti in osamosvojitvi različnih strani. Obči interes je prav občost sebičnih interesov. Če torej ekonomskak forma, menjava vsestransko postavlja enakost subjektov, tedaj postavlja – tako individualna kot stvarna – vsebina, snov, ki žene k menjavi, *svobodo*. Enakost in svoboda torej v menjavi, ki se opira na menjalno vrednost, nista le upoštevani, ampak je menjava menjalnih vrednosti produktivna, realna baza vsake *enakosti* in *svobode*. Kot čisti ideji sta zgolj idealizirani izraz menjave; kot razviti v pravnih, političnih, družbenih odnosih, sta samo ta baza na neko drugo potenco. In to se je tudi historično potrdilo. Glede na ta obseg sta enakost in svoboda ravno nasprotje antične svobode in enakosti, ki za podlago pač nimata ravne menjalne vrednosti, ravno narobe, zaradi njenega razvoja propadata. Predpostavljata produkcijska razmerja, ki v antičnem svetu še niso bila realizirana; tudi v srednjem veku ne. Osnova antičnega sveta je neposredno prisilno delo, občestvo se opira nanj kot na eksistirajočo podlago; za osnovo srednjega veka velja delo samo kot privilegij, še v svojem oposebljanju, ne še kot delo, ki na splošno proizvaja menjalne vrednosti. Delo ni niti prisilno delo: niti ne poteka delo kot v 2. primeru glede na neko skupno kot nekaj višjega (korporacija).

Res je sicer, da se [odnos] menjalcev glede na motive, tj. naravne motive, ki so zunaj ekonomskega procesa, opira tudi na določeno prisilo; vendar pa je ta odnos po eni strani sam le ravnodušnost drugega do moje potrebe kot take, do moje naravne individualnosti, torej njegova enakost z menoj in svoboda, ki pa je prav tako predpostavka moje; po drugi strani pa, kolikor me določajo, ženejo moje potrebe, mi dela silo samo moja lastna narava, ki je celota potreb in nagonov, in ne nekaj tujega (ali moj *interes*, postavljen v obči, reflektirani formi). Vendar pa zopet prav glede na to stran prisiljujem drugega, ga ženem v menjalni sistem.

V rimskem pravu je zato *servus*¹ ustrežno določen kot nekdo, ki z menjavo ne more pridobivati zase (glej *Institut*).^[4] Zato je prav tako jasno, da je to *pravo*, ki vendarle ustreza družbenemu stanju, kjer menjava nikakor ni bila razvita, kljub temu, kolikor je bila razvita v določenem krogu, lahko razvilo *določitve pravne osebe, prav individua menjave*, in da je tako lahko anticipiralo pravo (glede na temeljne določitve) industrijske družbe; predvsem pa se je moralo nasproti srednjemu veku uveljaviti kot pravo nastajajoče meščanske družbe. A tudi njegov razvoj sam se popolnoma ujema z razkrojem rimskega občestva.

Ker je šele denar realizacija menjalne vrednosti, in ker se je sistem menjalnih vrednosti realiziral šele v razvitem denarnem sistemu in narobe, je lahko denarni sistem dejansko le realizacija tega sistema svobode in enakosti. Denar kot mera daje samo določeni izraz ekvivalentu, nareja ga šele za ekvivalent tudi po formi. V cirkulaciji izstopa sicer šele neka razlika v formi: oba menjalca se prikazujeta v različnih določitvah kot kupec in prodajalec; menjalna vrednost se prikazuje enkrat kot obča v obliki denarja, nato kot posebna v naravnem blagu, ki ima ceno, toda prvič, ti določitvi se izmenjujeta, cirkulacija sama ni izenačevanje, ampak le izenačevanje, odpravljanje le domnevne razlike. Neenakost je le čisto formalna. Naposled [se] v denarju, kolikor sam cirkulira, tako da se pojavlja zdaj v eni roki zdaj v drugi, in da je ravnodušen do te pojavitve, enakost postavlja zdaj celo stvarno. Kolikor obravnavamo proces menjave, se vsak nasproti drugemu prikazuje kot posestnik denarja, kot denar sam. Zato je ravnodušnost in enakoveljavnost stvari izrecno dana. Posebna naravna različnost, ki je ležala v blagu, je izbrisana in se s cirkulacijo nenehno briše. Delavec, ki kupi za 3 sh. blaga, se prikazuje prodajalcu v isti funkciji, v isti enakosti – v formi 3 sh., kot kralj, ki počne isto. Vsa razlika med njima je izbrisana. Prodajalec qua takšen se prikazuje le kot posestnik blaga po ceni 3 sh., tako da sta oba popolnoma enaka; le da ti 3 sh. eksistirajo enkrat v srebru, drugič v sladkorju itd. Lahko bi se zdelo, da je v 3. formi denarja uvedena različna določitev subjektov procesa. A kolikor se denar prikazuje tu kot material, obče blago pogodb, je prav nasprotno izbrisana vsaka razlika med kontrahentom in kotrahentom. Kolikor postane denar predmet akumulacije, se zdi, da tu subjekt denar, občo formo bogastva odteguje cirkulaciji le, //11/ kolikor ji ne odteguje blaga po enaki ceni. Če torej en individuum akumulira, drugi pa ne, tedaj noben od njiju tega ne dela na škodo drugega. Prvi uživa realno bogastvo, drugi postaja posestnik očbe forme bogastva. Če eden obuboža, drugi pa ob-

¹ suženj

ogati, je to njuna svobodna volja in nikakor ne izhaja iz ekonomskega razmerja, iz samega ekonomskega odnosa, v katerega sta drug do drugega postavljena. Celo dediščina in podobna pravna razmerja, ki ovekovečajo tako nastajajoče neenakosti, ne kratijo te naravne svobode in enakosti. Če prvotno razmerje individua A ni v protislovju s tem sistemom, tedaj to protislovje gotovo ne more biti ustvarjeno s tem, da individuum B stopi na mesto individua A, da ga ovekoveči. To je, prav narobe, uveljavljanje družbene določitve preko naravne življenjske meje: utrditev te določitve proti naključnemu učinkovanju narave, ki je s svojim vplivanjem kot takim vse prej odpravljanje svobode individua. Ker je individuum v tem razmerju le individualizacija denarja, je povrh tega kot takšen prav tako nesmrten kot denar in je to, da ga reprezentirajo dediči, vse prej izepljava te določitve.

Če tega načina pojmovanja ne izpostavimo v njegovem historičnem pomenu, marveč ga kot spodbijanje postavimo nasproti razvitejšim ekonomskim razmerjem, v katerih individui ne nastopajo več zgolj kot menjalci ali kupci in prodajalci, ampak v določenih razmerjih drug do drugega, [torej] niso več vsi postavljeni v isti določenosti; tedaj je to prav tako, kot bi hoteli trditi, da med naravnimi telesi ni nobene razlike, še manj nasprotja in protislovja, ker so, če jih npr. dojamemo glede na določitev teže, vsa težka in potemtakem enaka; ali da so enaka, ker vsa zavzemajo 3 prostorske razsežnosti. Sama menjalna vrednost je tu prav tako opredeljena v svoji enostavni določenosti nasproti svojim razvitejšim nasprotujočim si formam. Te abstraktne določitve, obravnavane v poteku znatnosti, se prikazujejo ravno kot prve in kot najbolj borne; kakor deloma tudi historično nastopajo; to, kar je razvitejše, kot poznejše. V celoti obstoječe meščanske družbe se to postavljanje kot cen in njihova cirkulacija itd. prikazuje kot površinski proces, pod katerim pa v globini potekajo povsem drugačni procesi, v katerih ta navidezna enakost in svoboda individuov izgineta. Po eni strani se pozablja, da *predpostavka* menjalne vrednosti kot objektivne osnove celote produkcijskega sistema od vsega začetka za individuum že vsebuje v sebi prisilo, da njegov neposredni produkt ni produkt zanj, ampak takšen šele *postane* v družbenem procesu in *mora* privzeti to občo in vendarle vnanjo formo; da individuum eksistira le še, kolikor proizvaja menjalno vrednost, da je torej celotna negacija njegove naravne eksistence že vključena; da je torej povsem določen z družbo; nadalje, da to predpostavlja delitev dela itd., v kateri je individuum postavljen že v razmerjih, ki so drugačna od razmerij zgolj *menjalcev* itd. Da torej predpostavka ne le da ne izvirata niti iz volje niti iz neposredne narave individua, ampak je *zgodovinska* predpostavka in torej individua že postavlja kot *določenega* z družbo. Po drugi strani se pozablja, da višje oblike, v katerih se zdaj [prikazuje] menjava ali produkcijski odnosi, ki se v njej realizirajo, nikakor ne obstanejo pri tej enostavni določenosti, v kateri je največja razlika, do katere pride, formalna in zato vseena. In končno, ne vidijo, da je že v enostavni določitvi menjalne vrednosti in denarja latentno vsebovano nasprotje med mezdno¹ in kapitalom itd. Nasledek vse te modrosti je torej, da obstaneš pri najenostavnejših ekonomskih razmerjih, ki so, dojeta samostojno, čiste abstrakcije; ki pa so v dejanskosti, prav nasprotno, posredovana z najglobljimi nasprotji in predstavljajo samo eno stran, v kateri je izraz le-teh zabrisan.

Po drugi strani pa se prav tako kaže abotnost socialistov (zlasti francoskih, ki hočejo socializem prikazati kot realizacijo idej *meščanske* družbe, ki jih je izrekla francoska revolucija), ki dokazujejo, da sta menjava, menjalna vrednost itd., *prvotno* (v času) ali po svojem *pojmu* (v svoji adekvatni obliki) sistem svobode in enakosti vseh, ki pa so ju potvorili denar, kapital itd. Ali tudi, da ju je zgodovina doslej še zama skušala izpeljati na način, ki ustreza njuni resnici, zdaj pa so oni, denimo Proudhon, odkrili pravo resnico, s čemer naj bi bila dana prava zgodovina teh razmerij namesto njihove napačne. Odgovoriti jim je treba: da je menjalna vrednost ali natančneje denarni sistem dejansko sistem enakosti in svobode, tisto, kar jima pri nadrobnejšem razvoju sistema moteče stopa nasproti, pa so močnje, ki so mu imanentne, ravno udejanjenje *enakosti* in *svobode*, ki se pokazeta kot neenakost in svoboda. Gre za pobožno in v enaki meri neumno željo, naj se menjalna vrednost ne bi razvila v kapital ali naj se delo, ki producira menjalno vrednost, ne bi razvilo v mezdno delo. Od meščanskih apologetov se gospoda razlikuje na eni strani po občutku za protislovja, ki jih sistem vključuje; na drugi strani po utopizmu, da ne dojememo nujne

¹ Arbeitslohn: Marxov lapsus, pravilneje: Lohnarbeit – mezdno delo.

razlike med realno in idealno podobo meščanske družbe in da se hočejo zato lotiti odvečnega podjetja novične realizacije ideelnega izraza samega, saj je v resnici le odslikava¹ te realnosti./

/12/ Plehko dokazovanje, kakršnega tem socialistom postavlja nasproti propadla najnovejša ekonomija (za njenega klasičnega zastopnika lahko velja, kar [zadeva] plehkost, izumetničenost dialektike, pravičniško nadutost, bedasto nečimrno pogrožnost in popolno nesposobnost za dojetje zgodovinskih procesov, *Frederick Bastiat*, Američan *Carey* poudarja namreč vsaj določena ameriška razmerja nasproti evropskim), ki *dokazuje*, da ekonomska razmerja povsod izražajo iste enostavne določitve in zato povsod enakost in svobodo enostavno določene menjave menjalnih vrednosti, pa se celo docela zvede na potročeno abstrakcijo. Razmerje med kapitalom in obrestjo npr. reducirajo na menjavo menjalnih vrednosti. Potem ko je torej najprej sprejeto iz izkustva, da menjalna vrednost ne eksistira le v tej enostavni določenosti, ampak tudi v bistveno različni določitvi kapitala, je kapital zopet zveden na enostavni pojem menjalne vrednosti, obresti pa, ki izražajo zdaj celo določeno razmerje kapitala kot takega, so ravno tako iztrgane iz določenosti, izenačene z menjalno vrednostjo; abstrahira se od celotnega razmerja v njegovi specifični določenosti in se vrača nazaj na nerazvito razmerje zamenjave blaga za blago. Kolikor abstrahiram od tega, kar neki konkretum razlikuje od njegovega abstraktuma, je to kajpada abstraktum, in se od njega sploh ne razlikuje. *Torej so vse ekonomske kategorije le vselej druga imena za vselej isto razmerje, in ta groba nesposobnost za dojetje realnih razlik naj nato predstavlja čisti common sense kot tak.* »Ekonomska skladja«² *g. Bastiat* se au fond iztečejo nato v to, da *eksistira eno samo ekonomsko razmerje, ki privzema različna imena, ali da se dogaja različnost le po imenu*. Redukcija ni niti v toliko vsaj formalno znanstvena, da bi bilo vse reducirano na neko dejansko ekonomsko razmerje z opustitvijo razlike, ki tvori razvoj, pač pa je opuščena zdaj ta zdaj ona plat, da bi bila dobljena identiteta zdaj po tej zdaj po oni plati. Npr. mezda je plačilo za storitev, ki jo individuum nudi drugemu. (Ekonomska forma kot taka je tu opuščena, kot smo omenili že zgoraj.) Tudi profit je plačilo za storitev, ki jo individuum nudi drugemu. Torej sta mezda in profit identična in pravzaprav gre za zablodo jezika, če imenujemo eno plačilo mezdo, drugo pa profit. Zdaj pa profit in obresti. V profitu je plačilo storitve izpostavljeno nestalnostim; v obrestih je fiksirano. Torej, ker je v mezdi, relativement parlant,³ plačilo fiksirano, medtem ko je v profitu, v nasprotju z delom, negotovo, je razmerje med obrestmi in profitom isto kot razmerje med mezdo in profitom, to pa je, kot smo videli, menjava ekvivalentov drug za drugega. Nasprotniki^[5] nato to neslanost (ki s tem, da se od ekonomskih razmerij, v katerih je nasprotje izraženo, vrača k tistim, kjer je vsebovano zgolj še latentno in zakrito) vzamejo dobesečno in dokazujejo, da npr. pri kapitalu in pri obrestih ni enostavne menjave, kolikor kapital ni nadomeščen z ekvivalentom, ampak posestnik, potem ko je 20-krat použil ekvivalent v obliki obresti, še vedno ohranja ekvivalent v obliki kapitala in ga lahko zopet menja za 20 novih ekvivalentov. Od tod zato mučna razprava, v kateri trdi eden, da med razvito in nerazvito menjalno vrednostjo ni razlike, drugi pa, da žal je, da pa je, po prvici vzeto, ne bi smelo biti.

Denar kot kapital je določitev denarja, ki sega čez njegovo enostavno določitev kot denarja. Lahko ga obravnavamo kot višjo realizacijo; tako kot lahko rečemo, da se opica razvije v človeku. Vendar pa je tedaj nižja oblika postavljena kot presegaajoči subjekt³ nad višjo. Na vsak način pa se *denar kot kapital* razločuje od *denarja kot denarja*. To novo določitev je treba razviti. *Kapital kot denar* se po drugi strani zdi vrnitev kapitala v neko nižjo obliko. Vendar je to samo njegovo postavljanje v neki posebnosti, ki eksistira kot ne-kapital že pred njim in tvori eno njegovih predpostavk. Denar nahajamo zopet v vseh poznejših razmerjih; a tedaj ravno ne fungira več kot goli denar. Če gre tako kot tu najpoprej za to, da mu sledimo do njegove totalnosti kot denarnega trga, je drugi razvoj predpo-

¹ Lichtbild

² relativno rečeno

³ das übergreifende Subjekt

stavljen in ga je treba, kadar nanese, vključiti. Tako tu občo določitev kapitala, preden gremo naprej k njegovi posebnosti kot denarja.

Če pravim, kot npr. Say,^[6] da je kapital *vsota vrednosti*, tedaj ne povem drugega, kakor da je *kapital = menjalna vrednost*. Vsaka vsota vrednosti je neka menjalna vrednost in vsaka menjalna vrednost je neka vsota vrednosti. Od menjalne vrednosti h kapitalu ne morem priti z enostavnim seštevanjem. V goli akumulaciji denarja še ni, kot smo videli, postavljeno razmerje kapitaliziranja.

V t. i. nadrobni trgovini, vsakodnevnemu občevarju meščanskega življenja, kakor neposredno poteka med producenti in konsumenti, in trgovini na drobno, katere smoter je na eni strani menjava blaga za denar, na drugi strani pa menjava denarja za blago, za zadovoljitev individualnih potreb, – edinole v tem gibanju, ki poteka na površini meščanskega sveta, je gibanje menjalnih vrednosti, njihova cirkulacija čista. Delavec, ki kupi hlebec kruha, in milijonar, ki ga kupi, se v tem aktu kaže oba samo kot enostavna kupca, tako kot se kramar nasproti njima kaže le kot prodajalec. Vse druge določitve so v tem izbrisane. Tako *vsebina* njihov nakupov kakor njihov *obseg* se kaže /13/ kot povsem ravnodušna do te formne določitve.

Če je v teoriji pojem vrednosti pred pojmom kapitala, po drugi strani pa za svoje čisto razvitje zopet predpostavlja na kapitalu utemeljen produkcijski način, se enako dogaja v praksi. Zato tudi ekonomski obravnavajo kapital zdaj kot tvorca različnih vrednosti, kot njihov vir, kakor tudi po drugi strani za tvorbo kapitala predpostavljajo vrednosti, nje ga samega pa predstavljajo le kot vsoto vrednosti v določeni funkciji. Eksistenca vrednosti v njeni čistosti in občosti predpostavlja način produkcije, v katerem je posamični produkt prenehal biti produkt za producenta nasploh in še bolj za posamičnega delavca in ki zunaj realizacije skozi cirkulacijo nič. Za tistega, ki ustvarja nek neskončno majhen del vatla bombaža, to, da je ta vatel vrednost, menjalna vrednost, nikakor ni formalna določitev. Če ne bi ustvaril menjalne vrednosti, denarja, bi sploh ničesar ne ustvaril. Ta vrednostna določitev sama ima torej za svojo predpostavko dano historično stopnjo družbenega načina produkcije in je sama neko s tem načinom produkcije dano, torej historično razmerje.

Po drugi strani se posamični momenti vrednostne določitve razvijajo na zgodnejših stopnjah historičnega produkcijskega procesa družbe in se prikazujejo kot njegov rezultat.

Znotraj sistema meščanske družbe prihaja zato kapital neposredno za vrednostjo. V zgodovini prehodijo drugi sistemi, ki tvorijo materialno osnovno nepopolnega razvoja vrednosti. Kakor menjalna vrednost nastopa tu le obrobno poleg uporabne vrednosti, se tudi kot njena realna baza ne kaže kapital, pač pa zemljiškolastninsko razmerje. Nasprotno pa moderne zemljiške lastnine brez predpostavke kapitala sploh ni mogoče dojeti, ker brez nje ne more eksistirati, in historično se v resnici prikazuje kot s kapitalnom povzročena, z njim sanim usklajena oblika predhodne historične podobe zemljiške lastnine. Prav v razvoju zemljiške lastnine je mogoče zato preučevati postopno zmago in izoblikovanje kapitala, zato je Ricardo, ekonom moderne dobe, z veliko historičnega čuta obravnaval razmerje med kapitalom, mezdnim delom in zemljiško rento znotraj meja zemljiške lastnine, da bi jih fiksiral v njihovi specifični formi. Razmerje industrijskega kapitalista do zemljiškega lastnika se kaže kot odnos, ki je zunaj zemljiške lastnine. Toda kot razmerje modernega farmerja do zemljiškega rentnika se prikazuje kot imanentno razmerje zemljiške lastnine same, le-ta pa kot eksistirajoča, postavljena samo še v svojem odnosu do kapitala. Zgodovina zemljiške lastnine, ki bi pokazala postopno preobrazbo fevdalnega landlorda v zemljiškega rentnika, dednega napol tributarnega in pogosto nesvobodnega zakupnika v modernega farmerja, tlačanov in kmetov, pripadajočih zemlji, ki so jo naseljevali, v poljedeljske dninarje, bi bila v resnici zgodovina nastanka moderne kapitala. Vsebovala bi odnos do mestnega kapitala, trgovine itd. Toda tu imamo opariti z nastalo meščansko družbo, ki se giblje na svoji lastni osnovi.

Kapital izvira najpoprej iz cirkulacije, in sicer iz denarja kot svojega izhodišča. Videli smo, da je danar, ki vstopa v cirkulacijo in ki se hkrati iz nje vrača v samega sebe, zadnja oblika, v katero se odpravlja denar. Hkrati je to prvi pojem kapitala in njegova prva pojavna oblika. Denar je negiral sebe kot zgolj razpuščujočega se v cirkulaciji; a prav tako je negiral sebe kot samostojno stopajočega cirkulaciji nasproti. Če to negacijo povza-

memo v njenih pozitivnih določitvah, vsebuje prve elemente kapitala. Denar je prva oblika, v kateri se prikazuje kapital kot tak. D-B-B-D-; da se denar menja za blago in blago za denar; *to gibanje kupovanja, da bi prodali, ki tvori formno določitev trgovine, kapital kot trgovski kapital*, je mogoče najti v najzgodnejših razmerah ekonomskega razvoja; je prvo gibanje, v katerem menjalna vrednost kot takšna tvori vsebino, ni le oblika, ampak je svoja lastna vsebnost. Gibanje lahko poteka znotraj ljudstva in med ljudstvi, pri katerih menjalna vrednost sploh še ni postala predpostavka za njihovo produkcijo. Gibanje se loteva presežka njihove na neposredno uporabo preračunane produkcije in poteka le na njihovih mejah. Tako kot Judje znotraj stare Poljske in sploh srednjeveške družbe, lahko cela trgovska ljudstva, denimo v antiki, pozneje pa Lombardi, zavzamejo to mesto med ljudstvi, katerih produkcijski način še ni pogojen z menjalno vrednostjo kot osnovno predpostavko. Trgovski kapital je zgolj cirkulirajoči kapital in cirkulirajoči kapital je njegova prva oblika; v kateri *še ni postal temelj produkcije*. Bolj razvita oblika je *denarni kapital in denarne obresti*, oduševstvo, katerega samostojni nastop prav tako pripada zgodnejši stopnji. Naposled oblika B-D-D-B, v kateri se denar in cirkulacija sploh kažeta kot golo sredstvo za *cirkulirajoče blago*, ki samo zopet izstopi iz cirkulacije in neposredno zadovolji potrebo, ta oblika je sama predpostavka tiste prvotne pojavitve trgovskega kapitala. Predpostavke se kažejo porazdeljene na različna ljudstva ali pa [je] znotraj družbe komercialni kapital kot tak pogojen le s to cirkulacijo, ki je povsem naravnana na konsumpcijo. Po drugi strani je *cirkulirajoče blago*, blago, ki se realizira samo tako, da privzame obliko nekega drugega blaga, ki izstopi iz cirkulacije ter služi neposrednim //14/ potrebam, prav tako prva oblika kapitala, ki je po bistvu *blagovni kapital*.

Po drugi strani je prav tako jasno, da enostavno gibanje menjalne vrednosti, kakršno imamo v čisti cirkulaciji, nikoli ne more realizirati kapitala. Lahko pripelje do odtogovanja in kopicenja denarja, a brž ko denar zopet stopi v cirkulacijo, se razpusti v vrsto menjalnih procesov z blagi, ki jih potrošijo; zato je, brž ko se njegova kupna moč izčrpa, izgubljen. Prav tako iz cirkulacije izstopi blago, ki se je s pomočjo denarja zamenjalo za blago, da bi bilo konsumirano, uničeno. Če pa se blago v denarju osamosvoji nasproti cirkulaciji, tedaj predstavlja le še brezsubstancno občo formo bogastva. Ker se drug za drugega menjajo ekvivalenti, oblika bogastva, fiksirana kot denar, izgine, brž ko je zamenjana za blago, v blagu dana uporabna vrednost pa izgine, brž ko je zamenjana za denar. Z enostavnim aktom menjave se lahko v svoji določitvi nasproti drugemu vsak od obeh izgubi le, brž ko se v njem realizira. Ne eden ne drugi se ne moreta ohraniti v svoji določitvi, kolikor prehajata v drugega. Proti sofistiki meščanskih ekonomov, ki kapital olepšujejo tako, da ga želijo zvesti na čisto menjavo, so zato, nasprotno, postavljali enako sofistično, a nasproti njim upravičeno zahtevo, da je treba kapital *zares* zvesti na čisto menjavo, s čemer bi izginil kot moč in bi bil uničen ali v obliki blaga ali denarja.*

Ponavljanje procesa iz obeh točk, denarja ali blaga, ni postavljeno v pogojih menjave same. Akt se lahko ponavlja le, dokler ni dovršen, tj., dokler ni opravljena menjava do zneska menjalne vrednosti. Ne more se znova razvneti sam od sebe. *Cirkulacija zato ne nosi načela samoobnavljanja v sami sebi. Njegovi momenti so ji predpostavljeni*, ne postavlja jih ona sama. Vedno znova in od zunaj je treba vanjo vreči blaga kakor goriva v ogenj. Sicer bi ugasnila v denarju kot indiferentnem rezultatu, ki bi, kolikor se ne bi več nanašal na blaga, cene, cirkulacijo, ne bil več denar, ne izražal več produkcijskega razmerja, ki bi od njega preostalo le še njegovo kovinsko bivanje, njegovo ekonomsko pa bi bilo uničeno. Cirkulacija, ki se torej prikazuje kot tisto neposredno dano na površini meščanske družbe, obstaja le, kolikor je nenehno posredovana. Obravnavana sama v sebi, je cirkulacija posredovanje predpostavljenih ekstremov. Toda teh ekstremov ne postavlja. Mora biti torej vendarle sama posredovana, ne le v vsakem od svojih momentov, ampak kot celota posredovanja, kot totalni proces. Njena neposredna bit je zato čisti videz. *Cirkulacija je fenomen nekega procesa, ki poteka za njo*. Zdaj je negirana v vsakem svojih dveh momentov – kot blago – kot denar – in kot odnos obeh, kot enostavna menjava in cirkulacija obeh. Če se je prvotno akt družbene produkcije kazal kot postavljanje menjalnih vrednosti, le-to pa v svojem nadaljnjem razvoju kot cirkulacija – kot popolnoma razvito

* Tako kot se v *denarju* prikazuje menjalna vrednost, tj. vsi odnosi blag kot menjalnih vrednosti, kot reč, tako se v *kapitalu* /prikazujejo/ vse določitve menjalno vrednost stvarajoče dejavnosti, dela. [Marxova opomba pod črto]

medsebojno gibanje menjalnih vrednosti –, se zdaj cirkulacija sama vrača nazaj v dejavnost, ki postavlja ali producira menjalno vrednost. Vrača se vanjo kot v svoj temelj. Kar ji je predpostavljeno, so blaga (bodisi v posebni obliki bodisi v obliki denarja), ki so udeleženi določenega delovnega časa in kot takšna vrednosti; njena predpostavka je torej tako produkcija blag z delom kot njihova produkcija kot menjalnih vrednosti. To je njeno izhodišče in s svojim lastnim gibanjem se kot njen rezultat povrne v produkcijo, ki ustvarja menjalne vrednosti. Zopet smo torej prispeli do izhodišča, do *produkcije*, ki postavlja, stvarja menjalne vrednosti, a tokrat tako, da *produkcija predpostavlja cirkulacijo kot razviti moment* in da se prikazuje kot nenehen proces, ki postavlja cirkulacijo in se iz nje nenehno vrača nazaj vase, da bi jo postavil znova. Gibanje, ki postavlja menjalno vrednost, se torej tu prikazuje zdaj v veliko bolj zapleteni obliki, kolikor ni več samo gibanje predpostavljenih menjalnih vrednosti ali kolikor le-te ne postavlja le formalno kot cene, ampak jih hkrati stvarja, proizvaja kot predpostavke. Produkcija sama tu ne obstaja več pred svojimi rezultati, tj. ni predpostavljena; pač pa se prikazuje kot proizvajajoča sama te rezultate; a ne proizvaja jih več tako, da zgolj vodijo k cirkulaciji, kakor na prvi stopnji, ampak tako, da hkrati prepostavljajo cirkulacijo, razvito cirkulacijo v njenem procesu. (Cirkulacija je au fond le v formalnem procesu, da je menjalna vrednost postavljena enkrat v določitvi blaga, drugič v določitvi denarja.)

To gibanje se prikazuje v različnih podobah, tako historično kot gibanje, ki pelje k delu, proizvajalcu vrednosti, kot se po drugi strani prikazuje tudi znotraj sistema same meščanske produkcije, tj. produkcije, ki postavlja menjalno vrednost. Pri napol ali povsem barbarških ljudstvih se postavijo vmes najprej ljudstva, ki se ukvarjajo s trgovino, ali pa pride med plemeni, katerih produkcija se po naravi razlikuje, do stika in do zamenjavanja njihovega prebitka. Prvi primer je bolj klasična oblika. Zadržimo se torej pri njem. Zamenjavanje prebitka je občevanje, ki postavlja menjavo in menjalno vrednost. Zajema pa zgolj menjavo [prebitka] in poteka na robu produkcije //15/ same. Če pa se ponavlja pojavitev trgovcev, ki spodbujajo k menjavi (Lombardi, Normani itd. igrajo to vlogo v razmerju do skorajda vseh evropskih ljudstev), in če se razvije nepretrgana trgovina, v kateri se producirajoče ljudstvo ukvarja le še s t. i. *pasivno* trgovino, kolikor prihaja spodbuda za dejavnost, ki postavlja menjalno vrednost, od zunaj, ne pa iz notranje podobe njegove produkcije, tedaj presežek produkcije ne sme biti le naključen, priložnostno dan, ampak se mora nenehno ponavljati, domača produkcija pa dobi tako sama težnjo, usmerjeno k cirkulaciji, k postavljanju menjalnih vrednosti. Učinek je najpoprej bolj snoven. Krog potrebe se razširi, smoter je zadovoljitev novih potreb, in zato večja regularnost in povečanje produkcije. Cirkulacija in menjalna vrednost že modificirata organizacijo notranje produkcije same, vendar pa je še ne zajemata, niti po vsej njeni površini niti ne v vsej njeni globini. To je tisto, čemur pravijo *civilizacijski učinek* zunanje trgovine. V kakšni meri nato gibanje, ki postavlja menjalno vrednost, zagradi celoto produkcije, je odvisno deloma od intenzivnosti tega učinka od zunaj deloma od stopnje, v kateri so elementi notranje produkcije – delitev dela itd. – že razviti. V Angliji dobi npr. v 16. stol. in na začetku 17. stol. zaradi uvoza nizozemskih blag bistveno odločilen pomen presežek volne, ki ga ima Anglija za zameno. Da bi producirali zdaj več volne, so spreminjali orno zemljo v pašnike za ovce, razbili so sistem drobnega zakupništva itd., potekalo je clearing [of] estates¹ itd. Poljedelstvo je torej izgubilo značaj dela za uporabno vrednost, zamenjava njegovega presežka pa svoj ravnodušni značaj glede na poljedelstvo, obravnavano v svoji notranji konstrukciji. Poljedelstvo je na določenih točkah samo povsem določeno s cirkulacijo, preobraženo je v produkcijo postavljajočo menjalno vrednosti. S tem se je spremenil ne le produkcijski način, ampak so se razkrojila vsa stara populacijska in produkcijska razmerja, ekonomska razmerja, ki so mu ustrezala. Tako je bila tu cirkulaciji predpostavljena produkcija, ki je ustvarjala menjalne vrednosti le kot prebitek, toda vrnila se je nazaj v produkcijo, ki je potekala le še v odnosu do cirkulacije, v produkcijo, ki postavlja menjalne vrednosti kot svojo izključno vsebino.

Toda v moderni produkciji, kjer sta menjalna vrednost in razvita cirkulacija predpostavljene, po eni strani cene določajo produkcijo; po drugi strani produkcija določa cene.

Če pravijo, da je kapital »nakopičeno (realizirano) delo (pravzaprav *upredmeteno* delo), ki rabi kot sredstvo za novo delo (produkcija)«, ^[7] tedaj obravnavajo enostavno ma-

¹ čiščenje zemljišč

terijo kapitala, ne upoštevajo formno določitev, brez katere kapital ni kapital. To ne pomeni drugega kakor da je kapital – produkcijski instrument, kajti v najširšem smislu je treba vsak predmet, tudi tisti, ki ga preprosto daje narava, kot denimo kamni, najprej prisvojiti s kakršnokoli že dejavnostjo, preden lahko rabi kot instrument, kot produkcijsko sredstvo. Glede na to bi kapital eksistiral v vseh oblikah družbe, je nekaj vseskozi nezgodovinskega. Vsak ud telesa je potemtakem kapital, saj je treba vsakega z dejavnostjo, z delom ne le razviti, ampak hraniti, reproducirati, da bi bil lahko dejaven kot organ. Roka, zlasti pa dlan, je tako kapital. Kapital bi bil samo novo ime za neko zadevo, ki je stara toliko kot človeški rod, ker vsaka zvrst dela, tudi najbolj nerazvita, lov, ribolov, itd., predpostavlja, da je produkt predhodnega dela uporabljen kot sredstvo za neposredno, živo delo. Nadaljnja določitev, ki jo vsebuje zgornja definicija, da se povsem abstrahira od materialne snovi produktov in da se minulo delo samo obravnava kot njihovo edino vsebino (snov); tako kot se enako abstrahira od določenega, posebnega smotra, za katerega izdelavo naj ta produkt zdaj zopet rabi kot sredstvo, za smoter pa se postavlja, ravno narobe, le neko produkcijo vobče – vse to se je zdelo samo delo abstrakcije, ki je enako resnična v vseh družbenih razmerah in ki naredi edino to, da pripelje analizo dlje in jo formulira bolj abstraktno (splošno), kot je to sicer v navadi. Če abstahiramo tako od določene oblike kapitala in poudarimo le vsebino, po kateri je nujni moment vsega dela, ni seveda nič lažjega kot dokazati, da je kapital nujni pogoj vse človeške produkcije. Dokaz je opravljen ravno z abstrakcijo od specifičnih določitev, ki delajo kapital za moment posebej razvite *historične* stopnje človeške produkcije. Poanta je v tem, da je sicer vsak kapital upredmeteno delo, ki rabi kot sredstvo za novo produkcijo, da pa zato ni vsako upredmeteno delo, ki rabi kot sredstvo za novo produkcijo, kapital. *Kapital je dojet kot stvar, ne kot razmerje.*

Če po drugi strani pravijo, da je kapital vsota vrednosti, uporabljena za produkcijo različnih vrednosti, tedaj to pomeni: kapital je samo sebe reproducirajoča menjalna vrednost. Toda formalno se menjalna vrednost reproducira tudi v enostavni cirkulaciji. V tej razlagi je sicer zadržana oblika, po kateri je menjalna vrednost izhodišče, opuščen pa je odnos do vsebine (ki pri kapitalu ni *ravnodušna* tako kot pri enostavni menjalni vrednosti). Če pravijo, da je kapital menjalna vrednost, ki producira profit, ali pa da je kapital menjalna vrednost, ki producira profit, ali pa da je vsaj uporabljena z namero proizvesti profit, tedaj je kapital že predpostavljen za svojo lastno razlago, saj je profit določeno razmerje kapitala do samega sebe. Kapital ni enostavno razmerje, ampak je proces, in v njegovih različnih momentih je kapital vselej kapital. Ta proces je treba zato razviti. Tudi v *nakopičenem* delu je že nekaj vtihotapljenega, ker mora biti kapital /16/ v pojmovni določitvi le upredmetno delo, v katerem je kakopak nekopičen določen kvantum dela. Nakopičeno delo pa že zaobsega nek kvantum takšnih predmetov, v katerih je realizirano delo.

»Na začetku je bil vsak zadovoljen, l'échange ne portant que sur des objets sans valeur pour chaque échangiste; on n'y mit pas d'importance, et chacun se trouva satisfait de recevoir une chose utile en échange d'une chose sans utilité.

Ko pa je delitev dela vsakogar spremenila v trgovca, družbo pa v trgovsko družbo, chacun ne volut livrer ses produits que contre leur équivalent; il fallut donc pour déterminer cet équivalent, connaître la valeur de ce qu'on recevait.»¹ (*Ganilh.* 12, b) [8] tj., drugače rečeno, da se menjava ni ustavila pri formalnem postavljanju menjalnih vrednosti, ampak se je nujno nadaljevala tako, da je produkcijo samo podvrgla menjalni vrednosti.

¹ "... je bil vsak zadovoljen, menjava je zajemala samo predmete, ki so bili za vsakega menjalca brez vrednosti; niso jim prisojali pomena in vsak je bil zadovoljen, da je dobil koristno stvar v zameno za nekoristno stvar ... je hotel vsak svoje produkte prepustiti le za njihove ekvivalente, da bi določili te ekvivalente je bilo torej treba poznati vrednost tega, kar so sprejemali.«

1) Predpostavka kapitala: cirkulacija in iz cirkulacije izvirajoča menjalna vrednost

Da bi razvili pojem kapitala je potrebno izhajati ne iz dela, ampak iz vrednosti, in sicer iz menjalne vrednosti, ki je že razvita v gibanju cirkulacije. Od dela neposredno preiti h kapitalu je prav tako nemogoče, kot ni mogoče od različnih človeških ras neposredno preiti k bankirju, ali od narave k parnemu stroju. Videli smo, da je menjalna vrednost v denarju kot takem že dobila samostojno obliko nasproti cirkulaciji, toda le negativno, izginjajočo ali iluzorično, če fiksirana. Denar eksistira le v nanašanju na cirkulacijo in kot možnost, da vanjo vstopi; toda to določitev izgubi, brž ko se realizira in pade nazaj v obe prejšnji določitvi kot mera menjalnih vrednosti in kot menjalno sredstvo. Kakor hitro je denar postavljen kot menjalna vrednost, ki ne le da se osamosvoji nasproti cirkulaciji, pač pa se v njej ohranja, ni več denar, kajti le-ta kot tak ne seže čez negativno določitev, ampak je *kapital*. Da je denar prva oblika, v kateri se menjalna vrednost nadaljuje do določitve kapitala, in da zato prvo *pojavnno obliko* kapitala zamenjujejo s kapitalom samim, ali da jo obravnavajo kot njegovo edino adekvatno obliko, je historični fact, ki tako našemu razvoju niti najmanj ne oporeka, ampak ga, prav narobe, potrjuje. Prva določitev kapitala je torej tale: da se menjalna vrednost, ki izvira iz cirkulacije in ki jo zato predpostavlja, v njej in skozi njo ohranja; da se ne izgublja, vtem ko vanjo vstopa; da cirkulacija ni kot gibanje izginjevanja menjalne vrednosti, ampak je vse prej kot gibanje njenega dejanskega samopostavljanja kot menjalna vrednost, realizacija nje kot menjalne vrednosti. Ne moremo reči, da se menjalna vrednost kot taka realizira v enostavni cirkulaciji. Realizira se vedno le v momentu svojega izginjevanja. Če se blago s pomočjo denarja menja za blago, tedaj njegova vrednostna določitev izgine v tistem trenutku, v katerem se je realiziralo, in blago izstopi iz odnosa, postane do njega indiferentno in samo še neposredni objekt potrebe. Če se denar menja za blago, tedaj je postavljeno celo izginjevanje oblike menjave kot zgolj formalnega posredovanja, da bi se bilo mogoče polastiti naravnega materiala blaga. Če se blago menja za denar, tedaj vztraja oblika menjalne vrednosti, menjalna vrednost, postavljena kot menjalna vrednost, denar, le tako dolgo, dokler je zunaj menjave, dokler se ji odteguje – v tej obliki, v kateri samostojnost menjalne vrednosti otipljivo eksistira, je torej čisto iluzorično udejanjanje, čisto ideelno. Če se naposled denar menja za denar – 4. oblika, v kateri je mogoče analizirati cirkulacijo, toda au fond [je to] samo v obliki menjave izražena tretja oblika, tedaj se med razlikovanima ne prikazuje več niti formalna razlika; distinction without a difference¹; ne izgine le menjalna vrednost, ampak izgine formalno gibanje njegovega izginjevanja. Au fond je treba te 4 formne določitve enostavne cirkulacije zvesti na 2, ki pa seveda na sebi sovpadeta; razlika je v tem, na katero od obeh damo poudarek, akcent; kateri od obeh momentov – denar in blago – je izhodišče. In sicer denar za blago; tj. menjalna vrednost blaga izgine nasproti njegovi materialni vsebini;² ali blago za denar, tj. vsebina³ blaga izgine nasproti njegovi obliki kot menjalni vrednosti. V prvem je izbrisana oblika menjalne vrednosti, v drugem njena substanca; v obeh je torej njena realizacija izginjajoča. Šele v *kapitalu* je postavljena menjalna vrednost kot menjalna vrednost, v tem ko se ohranja v cirkulaciji, to se pravi, da ne postaja torej niti brezsubstančna, ampak se udejanja v vselej drugih substancah, v njihovi totalnosti; niti ne izgublja svoje formne določitve, ampak v sleherni od različnih substanc ohranja svojo identiteto s samo seboj. Vedno torej ostaja denar in vedno blago. Je v vsakem trenutku oba momenta, ki v cirkulaciji izginjata eden v drugem. To pa je menjalna vrednost le, kolikor je sama vselej obnavljajoči se krožni tok menjav. Tudi v tem odnosu se njena cirkulacija razlikuje od cirkulacije enostavnih menjalnih vrednosti kot takih. Enostavna cirkulacija je v resnici le cirkulacija s stališča opazovalca, ali *na sebi*, ni postavljena kot taka. Ne gre za isto menjalno vrednost – ravno zato, ker je njena substanca določeno blago – ki postane najprej denar in nato zopet blago; pač pa gre za vedno druge menjalne vrednosti, za druga blaga, ki se prikazujejo nasproti denarju. Cirkulacija, krožni tok, je zgolj v enostavnem ponavljanju ali izmenjavanju določitve //17/ blaga in denarja, ne v tem, da je dejansko izhodišče tudi točka vrnitve. Kolikor je obrav-

¹ razlikovanje brez razlike

²

³ v rkp. je dvakrat nad besedo »vsebina« zapisano še: substanca

navana enostavna cirkulacija kot taka in koliko je samo denar moment, ki vztraja, so jo zato označili za golo *denarno cirkulacijo*, za goli *denarni obtok*.

»Les valeurs capitales se perpétuent.«¹ (Say 14)^[9] »Kapital – permanentna («množeča se» še ne sodi sem) vrednost, ki ni več propadla; ta vrednost se odtrga od blaga, ki jo je ustvarilo; ostala je, tako kot kaka metafizična, nesubstancna kvaliteta, vselej v posesti istega *cultivateur* (tu vseeno: denimo, *posestnika*), za katerega je privzemala različne oblike.« (Sism. VI.)^[10]

Neminljivost, ki jo je denar skušal doseči tako, da se je postavljajl negativno nasproti cirkulaciji, da se ji je odtegoval, doseže kapital tako, da se ohranja ravno s tem, da se predaja cirkulaciji. Kapital kot menjalna vrednost, ki je predpostavljena cirkulaciji ali ki cirkulacijo predpostavlja in ki se v njej ohranja, ni le v slehernem momentu idealiter vsak od obeh momentov vsebovanih v enostavni cirkulaciji, ampak izmenično sprejema obliko enega in drugega, a ne več tako, da tako kot v enostavni cirkulaciji samo prehaja iz enega v drugega, ampak da je v vsaki od obeh določitev hrakti odnos do nasprotne, tj. da jo idealno vsebuje v sebi. Kapital izmenično postaja blago in denar; toda 1) *je sam premena teh dveh določitev*; 2) postane blago; vendar ne to ali ono blago, ampak *totalnost blag*. Ni ravnodušen do substance, ampak do določene oblike; po tej plati se prikazuje kot stalna metamorfoza te substance; kolikor je torej postavljen kot posebna vsebina menjalne vrednosti, je ta posebnost sama totalnost posebnosti; zato ravnodušen ne do posebnosti kot takšne, ampak do posamične ali oposameznjene posebnosti. Identiteta, oblika občosti, ki jo dobi, je v tem, da je menjalna vrednost in kot takšna denar. Zato je še postavljen kot denar, in fact se kot blago menja za denar. Toda [kolikor je] postavljen kot denar, tj. kot ta nasprotujoča si oblika občosti menjalne vrednosti, je hkrati postavljeno na njem, da ni, tako kot v enostavni cirkulaciji, občost tisto, kar naj izgubi, ampak da je to njena nasprotna določitev, ali da jo sprejema le izginevajoče, da se torej zopet menja za blago, toda kot blago, ki samo v svoji posebnosti izraža občost menjalne vrednosti in ki zato nenehno spreminja svojo določeno obliko.

Če govorimo tu o kapitalu, je tu le še ime. Edina določenost, v kateri je postavljen kapital v razliki od neposredne menjalne vrednosti in od denarja, je *določenost v cirkulaciji in skozi cirkulacijo ohranjujoče in ovekovečujoče se menjalne vrednosti*. Doslej smo obravnavali samo eno stran, stran samoohranitve v cirkulaciji in skozi njo. Druga, enako pomembna stran pa je, da je menjalna vrednost *predpostavljena*, ne več kot enostavna menjalna vrednost kakor eksistira na blagu kot zgolj idealna določitev, preden stopi blago v cirkulacijo, ali bolje kot zgolj menjalna določitev, saj postane menjalna vrednost šele z izginevanjem v cirkulaciji, niti ni predpostavljena kot menjalna vrednost, kakor ta eksistira kot moment v cirkulaciji, kot denar; tu eksistira kot denar, kot upredmetena menjalna vrednost, a tako, da je na njej sami postavljen odnos, ki smo ga pravkar opisali. To, kar 2. določitev loči od prve, je, da menjalna vrednost 1) izvira iz cirkulacije, jo torej predpostavlja, toda hkrati izhaja iz sebe kot predpostavke nasproti cirkulaciji.

Rezultat enostavne cirkulacije je mogoče izraziti glede na 2 strani:

Enostavno negativno: blaga, vržena v cirkulacijo, so dosegla svoj smoter, zamenjana so drugo za drugo; vsako blago postane objekt potrebe in je potrošeno. S tem je torej cirkulacija končana. Preostane edinole denar kot enostavni residuum. Kot tak residuum pa je prenehal biti denar, izgubi svojo formno določitev. Sesede se v svojo materijo, ki preostane kot neorganski pepel celotnega procesa.

Pozitivno negativno: denar ni negiran kot upredmetena, za sebe [bivajoča] – ne zgolj v cirkulaciji izginjajoča – menjalna vrednost; ampak je negirana *nasprotujoča si samostojnost*, zgolj abstraktna občost, v kateri se je ustalil; toda

tretjič: Menjalna vrednost kot prepostavka in hkrati rezultat cirkulacije, kolikor je predpostavljena v svojem izstopu iz nje, mora iz nje prav tako zopet izstopiti. Če se to zgodi le na formalen način, bi zopet enostavno postala denar; če izstopi kot dejansko blago, kot v enostavni cirkulaciji, bi postala enostavni predmet potrebe, kot takšna bi bila potrošena in bi prav tako izgubila svojo formno določitev. Da bi lahko postalo izstopanje dejansko, mora menjalna vrednost prav tako biti predmet potrebe in kot takšno jo je treba potrošiti, a potrošiti jo mora delo, s čimer se menjalna vrednost na novo reproducira.

Drugeče rečeno: menjalna vrednost je bila prvotno po svoji vsebini upredmeteni

¹ kapitalске vrednosti se ovekovečajo»

kvantum dela ali delovnega časa; kot takšna je v svojem objektiviranju skozi cirkulacijo napredovala vse do bivanja kot denarja, oprijemljivega denarja. Zdaj mora zopet sama postaviti izhodišče cirkulacije, ki je bilo zunaj nje, ki ji je bilo predpostavljeno in za katerega se je ona sama kazala kot gibanje, ki ga od zunaj zajema in ki ga znotraj samega sebe preobraža, in sicer mora postaviti delo; toda zdaj ne več kot enostavni ekvivalent ali enostavno upredmetenje dela, ampak kot upredmetena in osamosvojena menjalna vrednost, ki se predaja le delu, ki postaja njegov material, da bi obnovila samo sebe in iz same sebe zopet začela cirkulacijo. S tem /denar/ tudi ni več enostavno izenačenje, ohranjanje svoje identitete, kot v cirkulaciji; ampak *pomnožitev* samega sebe. Menjalna vrednost se postavlja kot menjalna vrednost le tako, da se uvrednoti, da torej večja svojo vrednost. *Denar* (kot denar, ki se je iz cirkulacije vrnil nazaj k sebi), je *kot kapital izgubil svojo togost in je iz neke oprijemljive reči postal proces*. Po drugi strani pa je delo spremenilo svoje razmerje do svoje predmetnosti; tudi delo se je vrnilo nazaj k sebi. Vrnitev pa je takšna, da v menjalni vrednosti upredmeteno delo postavlja živo delo kot sredstvo za svoj reprodukcijo, medtem ko se je prvotno menjalna vrednost prikazovala le kot produkt dela./

/18/ 2) Iz cirkulacije izvirajoča menjalna vrednost, ki se cirkulaciji predpostavlja, v njej ohranja in množi s pomočjo dela.

/I.1) Obči pojem kapitala – 2) Posebnost kapitala: Capital circulant. Capital fixe.¹ (Kapital kot življenjsko sredstvo, kot surovina, kot delovni instrument.) 2) Kapital kot denar. II. 1) *Kvantiteta kapitala. Akumulacija.* – 2) *Kapital, merjen ob samem sebi. Profit. Obresti. Vrednost kapitala;* tj. Kapital v razliki od sebe kot obresti in profita. 3) *Cirkulacija kapitala.* a) Menjava kapitala s kapitalom. Menjava kapitala z dohodkom. Kapital in cene. b) *Konkurenca kapitalij.* c) *Koncentracija kapitalij.* III. Kapital kot kredit. IV. Kapital kot akcijski kapital. V. *Kapital kot denarni trg.* VI. Kapital kot vir bogastva. Kapitalist. Po kapitalu bi bilo nato treba obravnavati zemljiško lastnino. Po tej mezdno delo. Ob predpostavki vseh 3 *gibanje cen* kot cirkulacijo, določeno zdaj v njeni notranji totalnosti. Po drugi strani 3 razredi kot produkcija, postavljena v njenih 3 osnovnih oblikah in predpostavkah cirkulacije. Nato *država*. (Država in meščanska družba. – Davki ali eksistenca neproduktivnih razredov. – Državni dolgovi. – Populacija. – Država na zunaj: kolonije. Zunanja trgovina. Menični tečaj. Denar kot mednarodni novc. – Naposled svetovni trg. Seganje meščanske družbe čez državo. Krize. Razkroj na menjalni vrednosti utemeljenga produkcijskega načina in družbenega sistema. Realno postavljanje individualnega dela kot družbenega in vice versa.)/

(Nič ni bolj napačnega kot način, kako ekonomski kot tudi socialisti obravnavajo *družbo* glede na ekonomske pogoje. Proudhon pravi npr. proti Bastiatu (XVI, 29): »La différence pour la société, entre capital et produit n'existe pas. Cette différence est toute subjective aux individus.«²[11] Ravno to, kar je družbeno, imenuje torej subjektivno: subjektivno abstrakcijo pa imenuje družba. Razlika med produktom in kapitalom je ravno ta, da produkt kot kapital izraža neki določen, neki historični družbeni obliki pripadajoči odnos. T. i. obravnavanje s stališča družbe ne pomeni drugega kot spregledovanje *razlik*, ki ravno izražajo *družbeni odnos* (odnos meščanske družbe). Družba ne sestoji iz individualov, ampak izraža vsoto odnosov, razmerij, v katerih so ti individui drug do drugega. Kot da bi hotel neko reči: s stališča družbe sužnji in citizens³ ne eksistirajo: oba sta človeka. Prav narobe, to sta zunaj družbe. Biti suženj in biti citizen sta družbeni določitvi, odnosa človeka A in B. Človek A kot tak ni suženj. Sužej je v družbi in skozi njo. Kar g. Proudhon tu pravi o kapitalu in produktu, pri njem pomeni, da s stališča družbe ne eksistira nobena razlika med kapitalistom in delavcem, razlika, ki eksistira ravno le s stališča družbe.)

¹ krožni kapital, fiksni kapital

² »za družbo razlika med kapitalom in produktom ne obstaja. Ta razlika je popolnoma subjektivna, individualna.«

³ občani, državljani

(Pri Proudhonu je v polemičnem spisu proti Bastiatu: »*Gratuité du crédit*« vse naravnano k temu, da hoče reducirati menjavo med kapitalom in delom na enostavno menjavo blag kot menjalnih vrednosti, na momente enostavne cirkulacije, tj., da abstrahira ravno od specifične razlike, od katere je vse odvisno. Pravi: »*Tout produit devient à un moment donné capital, ker se vse, kar se konzumira v nekem določenem trenutku, consomme reproductivement.*«¹^[12] To je zelo napačno, but never mind. »*Qu'est-ce qui fait que la notion du produit se transforme tout à coup en celle de capital? C'est l'idée de valeur.* Cela veut dire que le produit, pour devenir capital, doit avoir passé par une évaluation authentique, avoir été acheté ou vendu, son prix débattu et fixé par une sorte de convention légale. Npr. koža, sortant de la boucherie, est le produit du boucher. Ce cuir est-il acheté par le tanneur? Aussitôt celui-ci le porte ou en porte la valeur à son fonds d'exploitation. Par le travail du tanneur, ce capital redevient produit etc.»²^[13] Vsak kapital je tu »une valeur faite«.³^[14] Denar je »valeur la plus parfaite«, valeur faite na najvišjo potenco. To torej pomeni: 1) produkt postane kapital tako, da postane vrednost. Ali kapital pač ni drugo kot enostavna vrednost. Med njima ni nikakršne razlike. Zato govori izmenično enkrat o blagu (njegova naravna stran izražena kot produkt), drugič o vrednosti, ali bolje, ker predpostavlja akt nakupa in prodaje, o ceni. 2) Ker se prikazuje denar kot dovršena oblika vrednosti, kakor je ta v enostavni cirkulaciji, tudi denar resnična *valeur faite*.)

Prehod iz enostavne menjalne vrednosti in njene cirkulacije v kapital je mogoče izraziti tudi tako: v cirkulaciji se prikazuje menjalna vrednost dvojno: enkrat kot blago, drugič kot denar. Če je menjalna vrednost v eni določitvi, v drugi ni. To velja za vsako posebno blago. Celota cirkulacije, če jo obravnavamo na sebi, pa je v tem, da se ista menjalna vrednost, menjalna vrednost kot subjekt, postavlja enkrat kot blago, drugič kot denar, in da je ravno to gibanje, da se postavlja v tej dvojni določitvi in da se ohranja v vsaki od teh določitev kot njeno nasprotje, v blagu kot denar in v denarju kot blago. To, kar v enostavni cirkulaciji obstaja na sebi, pa na njej ni *postavljeno*. Menjalna vrednost, postavljena kot enotnost blaga in denarja, je *kapital*, in to postavljanje samo se prikazuje kot cirkulacija kapitala. (Ki pa je spirala, krivulja, ki se širi, ne pa enostaven krog).^[16]

Prehod iz enostavne menjalne vrednosti in njene cirkulacije v kapital je mogoče izraziti tudi tako: v cirkulaciji se prikazuje menjalna vrednost dvojno: enkrat kot blago, drugič kot denar. Če je menjalna vrednost v eni določitvi, v drugi ni. To velja za vsako posebno blago. Celota cirkulacije, če jo obravnavamo na sebi, pa je v tem, da se ista menjalna vrednost, menjalna vrednost kot subjekt, postavlja enkrat kot blago, drugič kot denar, in da je ravno to gibanje, da se postavlja v tej dvojni določitvi in da se ohranja v vsaki od teh določitev kot njeno nasprotje, v blagu kot denar in v denarju kot blago. To, kar v enostavni cirkulaciji obstaja na sebi, pa na njej ni *postavljeno*. Menjalna vrednost, postavljena kot enotnost blaga in denarja, je *kapital*, in to postavljanje samo se prikazuje kot cirkulacija kapitala. (Ki pa je spirala, krivulja, ki se širi, ne pa enostaven krog).^[16]

Analizirajmo najpoprej določitve, ki jih vsebuje razmerje med kapitalom in delom, da bi tako odkrili notranjo povezanost – tako teh določitev, kot njihovega nadaljnjega razvoja – s poprejšnjim./

/19/ Prva predpostavka je, da na eni strani stoji kapital, na drugi strani pa delo, oba kot samostojni podobi drug nasproti drugemu; zato tudi oba kot tuja drug nasproti drugemu. Delo, ki stoji nasproti kapitalu, je *tuje* delo, in kapital, ki stoji nasproti delu, je *tuj* kapital. Ekstrema, ki si stojita nasproti, se *specifično* razlikujeta. V prvem postavljanju enostavne menjalne vrednosti je bilo delo določeno tako, da produkt ni bil neposredna uporabna vrednost za delavca, da ni bil direktno subsistenčno sredstvo. To je bil obči pogoj stvarjanja neke menjalne vrednosti in menjave sploh. Drugače bi delavec proizvedel le produkt – neposredno uporabno vrednost zase – ne pa menjalne vrednosti. A ta menjalna vrednost je bila materializirana v nekem produktu, ki je kot takšen imel uporabno

¹ »Vsak produkt postane v danem trenutku kapital... konzumira reproductivno.«

² ... a nič zato. »Zaradi česa se pojem produkta nenadoma spremeni v pojem kapitala? Zaradi ideje vrednosti. To pomeni, da mora iti produkt, da bi postal kapital, skozi pristno cenitev, da mora biti kupljen ali prodan, njegova cena pa pretresena in določena s pomočjo neke vrste zakonitega dogovora. Koža npr., ki prihaja iz klavnice, je produkt mesarja. In če to kožno kupi strojar? Takoj vnese njo ali njeno vrednost v svoj obratni fond. Z delom strojarja postane ta kapital znova produkt itd.«

³ »ustvarjena vrednost«

⁴ »najpopolnejša vrednost«

vrednost za druge in ki je bil kot takšen predmet njihovih potreb. Uporabna vrednost, ki jo more delavec ponuditi nasproti kapitalu, ki jo torej sploh lahko ponudi za druge, ni materializirana v nekem produktu, sploh ne eksistira zunaj njega, torej ne eksistira dejansko, ampak le po možnosti, kot njegova sposobnost. Dejanskost postane šele, ko jo pritegne kapital, t.j. jo spravi v gibanje, saj dejavnost brez gibanja ni nič oziroma je kvečjemu miselna dejavnost, za katero tu ne gre. Brž ko je kapital to uporabno vrednost spravil v gibanje, obstaja kot določena, produktivna dejavnost delavca; to je sama njegova živost, usmerjena k določenemu smotru in izražajoča se zato v določeni obliki.

V razmerju med kapitalom in delom sta menjalna vrednost in uporabna vrednost postavljeni v razmerje druga do druge: ena stran (kapital) je najpoprej nasproti drugi strani kot *menjalna vrednost*, in druga stran (delo) nasproti kapitalu kot uporabna vrednost. V enostavni cirkulaciji lahko obravnavamo izmenično vsako izmed blag v eni ali drugi določitvi. V obeh primerih, če velja kot blago kot tako, izstopi kot predmet potrebe iz cirkulacije in je povsem zunaj ekonomskega razmerja. Kolikor je blago fiksirano kot menjalna vrednost – denar – streži k isti brezobličnosti, a tako, da sodi znotraj ekonomskega odnosa. Vsekakor zbuja blaga v menjalnem razmerju menjalne vrednosti (enostavna cirkulacija) interes le, kolikor imajo menjalne vrednosti; po drugi strani zbuja njihova menjalna vrednost le minljiv interes, vtem ko odpravlja enostranost – samo na določen individuuum nanašajočo se in zato *neposredno* zanj eksistirajočo uporabnost, uporabno vrednost, ne pa te uporabne vrednosti same; pač pa jo postavlja in posreduje; kot uporabna vrednost za druge itd. Kolikor pa je menjalna vrednost kot taka fiksirana v denarju, mu stoji uporabna vrednost nasproti le še kot abstraktni kaos; in ravno z ločitvijo od svoje substance sovpadе v sebi in se namerja proč iz območja enostavne menjalne vrednosti, katere najvišje gibanje je enostavna cirkulacija in katere najvišja dovršitev je denar. Znotraj sfere same pa razlika in fact eksistira le kot površinska različnost, čisto formalno razlikovanje. Denar sam v svoji najvišji fiksiranosti je sam zopet blago in se kot tako razlikuje od drugih blag le po tem, da popolneje izraža menjalno vrednost, da pa ravno zato kot novc izgubi svojo *menjalno vrednost* kot imanentno določitev //20/ in postane *gola* uporabna vrednost, čeprav tudi uporabna vrednost za postavljanje cen itd. blag. Določitvi še neposredno sovpadata in se prav tako neposredno razhajata. Kjer se druga do druge obnašata samostojno, *pozitivno*, kot v blagu, ki postane predmet konsumpcije, [blago] preneha biti moment ekonomskega procesa; kjer negativno, kot v denarju, postane

* Ali ni treba *vrednosti* dojeti kot enotnost uporabne vrednosti in menjalne vrednosti? Sama na sebi je *vrednost* kot taka tisto obče nasproti uporabni vrednosti in menjalni vrednosti kot njenima *posebnima* oblikama? (Ali to kaj pomeni v ekonomiji? Uporabna vrednost predpostavljena tudi v enostavni menjavi ali čisti menjavi. A tu, kjer menjava poteka ravno samo zaradi vzajemne uporabe blaga, uporabna vrednost, tj. vsebina, naravna posebnost blaga kot taka ne obstaja kot ekonomska formna določitev. Njena formna določitev je, prav nasprotno, menjalna vrednost. Vsečina zunaj te forme je indiferentna; ni vsečina razmerja kot družbenega razmerja. Toda ali se ta vsečina kot taka ne razvije v sistemu potreb in produkcije? Ali ne vstopa uporabna vrednost kot taka v formo samo, kot določujoča ekonomsko formo samo, npr. v razmerju med kapitalom in delom? v različnih oblikah dela? – poljedelstvo, industrija itd. – zemljiška renta? vpliv letnih časov na cene surovin? Če bi *samo* menjalna vrednost kot taka imela vlogo v ekonomiji, kako bi lahko pozneje vstopili takšni elementi, ki se nanašajo čisto na uporabno vrednost, tako kot npr. takoj v kapitalu kot surovini itd. Od kod pri Ricardu^[17] nenadoma nastopi fizična kakšnost zemlje? itd. Beseda *blago* (nemško *Güter* morda kot *denrée* v razliki od *marchandise*?) vsebuje odnos. Cena se kaže kot zgolj formalna določitev na njem. Temu niti najmanj ne oporeka, da je menjalna vrednost prevladujoča določitev. Toda uporaba se s tem seveda ne konča, da je določena samo z menjavo; čeprav ji to seveda daje njeno smer. Vsekakor je treba to natančno raziskati pri raziskavi o vrednosti, ne pa da tako kot Ricardo od tega povsem abstrahiramo, ali da se kot pusti Say postavljamo z golo predpostavko besede »koristnost«.^[18] Predvsem se bo pokazalo in se mora pri razvitu posameznih oddelkov pokazati, koliko uporabna vrednost ne ostaja le kot predpostavljena snov zunaj ekonomije in njenih formnih določitev, in koliko vanje vstopa. Proudhonove neslanosti glej »Misère«.^[19] Toliko je gotovo: v menjavi imamo (v cirkulaciji) blago – uporabno vrednost – kot ceno; da je razen svoje cene blago, predmet potrebe, se razume samo po sebi. Obe določitvi nikakor ne stopata v razmerje druga do druge, razen kolikor se kaže posebna uporabna [vrednost] kot naravna pregrada blaga in kolikor zato postavlja denar, tj. svojo menjalno vrednost, hkrati kot eksistenco zunaj sebe v denarju, toda le formalno. Denar sam je blago, ima za svojo substanco neko uporabno vrednost./ (Marxova digresija, ki stoji sredi stavka na strani 19 zvezka II. Beseda je prečrtana s poševno črto s svinčnikom)

¹ dobrine

norost;¹ kakopak *norost* kot moment, ki določi ekonomijo in praktično življenje ljudstev.

Prej smo videli,^[20] da ni mogoče reči, da se menjalna vrednost realizira v enostavni cirkulaciji. To pa se dogaja zaradi tega, ker ji nasproti ne stopa uporabna vrednost kot taka, določena kot uporabna vrednost z njo samo; medtem ko, narobe, uporabna vrednost kot taka ni v razmerju do menjalne vrednosti, ampak postane določena menjalna vrednost le tako, da je to, kar je uporabnim vrednostim skupno – da so delovni čas – položeno nanje kot zunanje merilo. Njihova enotnost še neposredno razpada, njihova razlika pa še neposredno pade v eno. Da uporabna vrednost kot taka postane skozi menjalno vrednost, in da menjalna vrednost posreduje samo sebe skozi uporabno vrednost, to mora biti zdaj postavljeno. V denarni cirkulaciji smo imeli le 2 različni obliki menjalne vrednosti (ceno blaga – denar) ali le različni uporabni vrednosti (B – B), za katere je denar, menjalna vrednost golo izginjavajoče posredovanje. Dejanskega razmerja med menjalno vrednostjo in uporabno vrednostjo ni bilo. Blago kot tako – njegova posebnost – je zato tudi neka vsebina, ki je ravnodušna, le naključna in en *général*¹ predstavljena, nahaja pa se zunaj ekonomskega formnega odnosa; ali ekonomski formni odnos je le površinska forma, formalna določitev, pri kateri je dejanska substanca zunaj njenega področja, tako da do nje kot take sploh ni v razmerju; če je treba zato to formno določitev kot tako zadržati v denarju, se pod roko preobrazi v ravnodušen naravni produkt, v kovino, pri kateri je izbrisan tudi zadnji odnos bodisi do individua bodisi do občevarja individua. Kovina kot taka seveda ne izraža nikakršnega družbenega odnosa; na njej je izbrisana tudi forma novca; zadnji življenjski znak njegovega družbenega pomena.

Menjalna vrednost, ki stopa nasproti vrednosti nasproti postavljena sama kot stran razmerja, ji stopa nasproti kot denar, toda denar, ki ji na ta način stopa nasproti, ni več denar v svoji določitvi kot taki, ampak kot *kapital*. *Uporabna vrednost* ali blago, ki stopa nasproti kapitalu ali postavljeni *menjalni vrednosti*, ni več blago, kakor da je to kazalo nasproti denarju, blago, katerega formna določenost je bila enako ravnodušna kot njegova vsebina, kazala pa se je le kot kakršnakoli že substanca sploh.² 1) Prvič, kot uporabna vrednost za kapital, tj. torej kot neki predmet, pri katerem kapital, kadar se zamenjuje zanj, ne izgubi svoje vrednostne določitve, kot npr. denar, kolikor je zamenjan za določeno blago. Edina koristnost, ki jo sploh lahko ima kak predmet za kapital, je lahko samo, da ga ohranja ali množi. Če pri denarju smo videli,^[21] kako vrednost, osamosvojena kot taka – ali obča oblika bogastva – ni zmožna drugega gibanja kot kvantitativnega; da se množi. Po svojem pojmu je skupek vseh uporabnih vrednosti; toda kot vedno le določen kvantum denarja (tu kapital), je njegova kvantitativna pregrada v protislovju z njegovo kvaliteto. V njegovi naravi je zato, da nenehno stremi čez svojo lastno pregrado. (Kot bogastvo za uživanje, npr. v dobi rimskega cesarstva, se prikazuje zato kot brezmejno tratenje, ki skuša tudi užitek povzdigniti do umišljene brezmejnosti, npr. z goltanjem solat iz biserov itd.) Za vrednost, ki vztraja pri sebi kot vrednosti, množenje že zaradi tega sovпада s samoohranjanjem, ohranja pa se ravno le s tem, da nenehno žene čez svojo kvantitativno pregrado, ki je v protislovju z njegovo formno določitvijo, njegovo notranjo občostjo. Obogatitev je tako samosmoter. Dejavnost kapitala, ki določa njegov smoter, je lahko le dejavnost obogatitve, tj. povečevanja, množenja njega samega. Določena vsota denarja (in denar eksistira za svojega posestnika vedno le v določeni kvantiteti; vedno je tu kot določena vsota denarja) (to razviti že v poglavju Denar), lahko povsem zadošča za določeno konsumpcijo, v kateri pač preneha biti denar. Kot reprezentant občega bogastva pa tega ne more. Kot kvantitativno določena vsota, omejena vsota, je tudi le omejeni reprezentant občega bogastva ali reprezentant omejenega bogastva, ki se že ravno toliko daleč kot njegova menjalna vrednost; je natančno merjen z njo. Nikakor torej nima sposobnosti, ki naj bi jo imel glede na svoj obči pojem, da kupuje vse užitke, vsa blaga, totalnost materialnih substanc bogastva; ni »*précis de toutes les choses*«³ itd. Zadržan kot bogastvo, kot obča forma bogastva, kot vrednost, ki velja za vrednost, je torej njegov nenehni gon, da napreduje čez svojo kvantitativno pregrado: neskončen proces. Njegova lastna živost je izključno v tem: kot od uporabne vrednosti razlikujoča se, za sebe veljavna menjalna vrednost, se *ohranja* le tako, da se *stalno pomnogoterja*. (Gospodje eko-

¹ Verücktheit

² na splošno

³ povzetek vseh stvari;

nomi bodo od samoohranjanja vrednosti v kapitalu prekleto težko teoretsko prišli naprej k njegovemu pomnogoterjenju: in sicer pomnogoterjenju v temeljni določitvi kapitala, ne le kot *accidenc* ali zgolj kot rezultat. Glej npr. *Storcha*,^[22] kako s prilastkom »pravzaprav«¹ vpelje to temeljno odločitev. Seveda skušajo ekonomisti to vnesti v razmerje kapitala kot bistveno, a če se to že ne dogaja v grobi obliki, da je kapital določen kot tisto, kar prinaša profit, kjer je množenje kapitala samo že postavljeno kot *posebna ekonomska forma* v profitu, se dogaja //21/ le naskrivaj in zelo šibko, kot bomo kasneje pokazali s kratkimi pregledi vsega tega, kar so ekonomisti prispevali v zvezi s pojmovnimi določitvami kapitala. Cvekanje, da nihče ne bi uporabil svojega kapitala, če ne bi iz tega potegnil dobiček, se konča bodisi v bedastoči, da bi vrli kapitalisti ostali kapitalisti tudi če *ne bi* uporabili svojega kapitala; ali pa se konča s tem, da je zelo po domače rečeno, dobičkonosna uporaba vsebovana v pojmu kapitala. Well.¹ Tedaj bi bilo treba to pač dokazati.) – Denar kot denarna vsota je merjen s svojo kvantiteto. Ta merjenost oporeka njegovi določitvi, ki mora biti naravnana na brezumno. Vse, kar je tu rečeno o denarju, velja še bolj za kapital, v katerem se denar v svoji dovršeni določitvi pravzaprav šele razvije. Kot uporabna vrednost, tj. kot koristno, lahko stoji kapitalu kot takemu nasproti le tisto, kar ga množi, pomnogoterja in zato ohranja kot kapital.

2) Kapital je po svojem pojmu denar, ki ne eksistira več v enostavni obliki zlata in srebra, tudi ne več kot denar v nasprotju s cirkulacijo, ampak v obliki vseh substanc – blag. V toliko kot kapital potemtakem ni v nasprotju z uporabno vrednostjo, ampak eksistira mimo denarja ravno le v uporabnih vrednostih. Ta njegova substanca je zdaj torej minljiva, [so substance],² ki ne bi imele menjalne vrednosti, če ne bi imele uporabne vrednosti; ki pa kot uporabne vrednosti izgubijo svojo vrednost, če niso zares uporabljene jih razkroji enostavna izmena snovi narave; in ki še toliko prej izginejo, če so zares uporabljene. Glede na to stran nasprotje kapitala ne more zopet sam biti neko posebno blago; kot takšno ni namreč nikakršno nasprotje s kapitalom, saj je substanca kapitala sama uporabna vrednost; ni to ali ono blago, ampak vsako blago. Skupnostna substanca vseh blag, tj. zopet ne njihova substanca kot njihova materialna snov, torej fizična določitev, ampak skupnostna substanca blag kot *blag* in zato *menjalnih vrednosti* je v tem, da so *upredmeteno delo*. /O tej ekonomski (družbeni) substanci uporabnih vrednosti, tj. o njihovi ekonomski določitvi kot vsebini v razliki od njihove oblike (kot ta oblika *vrednosti*, ker določene kvantum tega *dela*) lahko govorimo le, če poiščemo njihovo nasprotje. Kar zadeva njihovo naravno različnost, niti ena med njimi ne onemogoča kapitalu, da bi v njej ne zavzel mesta, jo naredil za svoje lastno telo, kolikor nobena med njimi ne izključuje določitve menjalne vrednosti in blaga./ Edina razlika od *upredmetenega* dela je delo, ki *ni upredmeteno*, ampak se še upredmetuje, *delo* kot subjektivnost. Ali, *upredmeteno*, tj. *prostorsko dano delo* je mogoče nasproti *časovno danemu delu* postaviti tudi kot *minulo delo*. Kakor mora biti dano kot časovno, kot živo, je lahko dano le kot *živi subjekt*, v katerem eksistira kot sposobnost, kot možnost; zato je kot *delavec*. Zato je edina *uprabna vrednost*, ki je lahko nasprotje kapitalu, *delo* / in sicer vrednotvorno, *to se pravi produktivno delo*. Ta obrobna pripomba je anticipirana; treba jo je šele razviti; by and by.³ Delo kot gola uslužnostna storitev za zadovoljitev neposrednih potreb nima še ničesar opraviti s kapitalom, saj je kapital ne išče. Če si da kapitalist nasekati drv, da bi si spekel svoj mut-ton,⁴ tedaj v razmerju enostavne menjave ni le drvar z njim, ampak je v tem razmerju z drvarjem tudi on sam. Drvar mu daje svojo uslugo, neko uporabno vrednost, ki kapitala ne veča, ampak se kapital v njej konsumira, kapitalist pa mu zanjo daje neko drugo blago v obliki denarja. Tako je z vsemi uslužnostnimi storitvami, ki jih delavci neposredno zamenjujejo za denar drugih oseb, te osebe pa jih konsumirajo. Gre za konsumpcijo dohodka, ki kot taka vselej sodi v enostavno cirkulacijo, ne za konsumpcijo kapitala. Kolikor eden kontrahentov drugemu ne stoji nasproti kot kapitalist, storitev tistega, ki nudi uslugo, ne more soditi v kategorijo produktivnega dela. Od kurbe do papeža obstaja množica takšne drhali. Vendar sodi sem tudi pošteti in »delovni«¹ lumpenproletariat; npr. velika skupina pomožnih nosačev itd. V pristaniških mestih itd. Tisti, ki reprezentira denar,

¹ Prav!

² V odvisniku postavlja Marx subjekt glavnega stavka v množino.

³ Pozneje

⁴ ovčetino

zahteva uslugo le zaradi njene uporabne vrednosti, ki zanj neposredno izgine; nosač pa zahteva denar, in ker gre torej tistemu, ki nudi denar, za blago, tistemu, ki nudi blago, pa za denar, zastopata drug nasproti drugemu samo 2 strani enostavne cirkulacije; jasno je seveda, da se bo nosač, ki mu gre za denar, torej neposredno za občo obliko bogastva, skušal obogatiti na račun svojega improviziranega prijatelja, kar tega kot hard-calculatorja¹ žali toliko globlje, kolikor je pripisati to uslužnostno storitev, ki jo rabi zdaj, zgolj njegovi občečloveški slabosti, nikakor pa je ne zahteva *qua kapitalist*. A. Smith^[23] je imel v bistvu prav s svojim *produktivnim* in *neproduktivnim* delom, prav s stališča meščanske ekonomije. Kar pa, nasprotno, razlagajo drugi ekonomisti, [je] bodisi puhlost (npr. Storch, Senior^[24] še bolj gnidasto itd.), namreč da navsezadnje vsaka akcija nekaj opravlja; torej mešanje produkta v njegovem naravnem in ekonomskem smislu; na ta način je tudi lopov produktiven delavec, kolikor //22/ posredno producira knjige o kazenskem pravu; (ali pa je vsakj to razmišljanje enako pravilno, kakor če pravijo, da je sodnik produktivni delavec zato, ker varuje *pred* tatvino). Bodisi pa so se moderni ekonomisti spremenili v takšne sikofante buržuja, da mu hočejo dopovedati, da gre za produktivno delo, če mu nekdo išče uši po glavi ali pa mu drgne rep, ker da bo z omenjenim gibanjem postala njegova debela glava – blockhead² – naslednji dan bolj razpoložena za pisarno. Zato je povsem pravilno – hkrati pa tudi značilno – da so za dosledne ekonomiste npr. delavci v luksuznih trgovinah produktivni delavci, čeprav možakarje, ki trošijo takšne predmete, izrecno grajajo kot neproduktivne zapravljivce. Fact je, da so ti delavci, indeed produktivni, as far as they increase the capital of their master; unproductive as to the material result of their labour.³ In fact, saj je vendar ta »produktivni« delavec prav toliko zainteresiran za sranje, ki ga mora izdelovati, kakor sam kapitalist, ki ga uporablja in ki mu je hudičevo malo mar za to ropotijo. Natančneje vzeto, dejansko se nato pokaže, da je resnična definicija produktivnega delavca taka: človek, ki potrebuje in zahteva natanko toliko, kolikor je potrebno, da je sposoben svojemu kapitalistu prinašati največjo možno dobit. All this nonsense.⁴ Odmikanje. Toda vrniti se navedeno k produktivnemu in neproduktivnemu./

/Menjava med kapitalom in delom/

Uporabna vrednost, ki stopa nasproti kapitalu kot postavljeni menjalni vrednosti, je *delo*. Kapital se menja ali je v tej določenosti samo v odnosu do *ne-kapitala*, negacija kapitala, glede na katero je edino le kapital; dejanski ne-kapital je *delo*.

Če obravnavamo menjavo med kapitalom in delom, bomo ugotovili, da razpade v 2 ne le formalno, ampak kvalitativno različna in celo zoperstavljena procesa:

1) Delavec menja svoje blago, delo, uporabno vrednost, ki ima kot blago kakor vsa druga blaga tudi neko *ceno*, za določeno vsoto menjalnih vrednosti, določeno vsoto denarja, ki jo zanj odvaja kapital.

2) Kapitalist menja delo samo, delo kot dejavnost, ki postavlja vrednost, kot produktivno delo; tj. menja produktivno silo, ki ohranja in pomogoterja kapital in ki postane s tem produktivna sila in reproducirajoča sila kapitala, kapitalu samemu pripadajoča sila.

Ločitev teh dveh procesov je tako očitna, da se lahko časovno razcepita in da nikakor ni nujno, da sovpadata. Prvi proces je lahko dovršen in je do določene mere večinoma že dovršen, preden se drugi sploh začne. Dovršitev 2. akta predpostavlja dovršitev produkta. Plačilo mezde ne more čakati nanjo. Videli bomo, da je to celo neka bistvena določitev razmerja, da namreč nanjo ne more čakati.

Pri enostavni menjavi, cirkulaciji, tega podvojnega procesa ni. Če se blago a menja za denar b, ta pa nato za blago c, namenjeno konsumpciji, – blago, ki je prvotni objekt menjave a, tedaj je uporaba blaga c, njegov konsum, povsem zunaj cirkulacije; forme raz-

¹ strogega računanja

² butec, tepec

³ ... zares produktivni, kolikor večajo kapital svojega gospodarja, neproduktivni glede na materialni rezultat njihovega dela.

⁴ Ves ta nesmisel

merja v ničemer ne zadeva; je onstran cirkulacije same in je neki povsem snovni interes, ki izraža samo še razmerje individua A v njegovi naravnosti do nekega predmeta njegove oposameznjene potrebe. Kaj počne z blagom c, je vprašanje, ki je zunaj ekonomskega razmerja. Tu se, ravno narobe, uporabna vrednost tega, kar je zamenjano za denar, prikazuje kot posebno ekonomsko razmerje in določena poraba tega, kar je zamenjano za denar, tvori zadnji smoter obeh procesov. To torej že formalno razlikuje menjavo med kapitalom in delom od enostavne menjave – dva različna procesa.

Če vzamemo zdaj nadalje, kako se menjava med kapitalom in delom po vsebini razlikuje od enostavne menjave (cirkulacije) tedaj bomo odkrili, da ta razlika ne izhaja iz vnanjega odnosa ali primerjave, ampak da se v totalnosti zadnjega procesa druga oblika sama razločuje od prve, ta je sama ta primerjava vključena. Razlika drugega akta od prvega – drugi akt je namreč posebni proces prilagajanja dela s strani kapitala je exactly¹ razlika menjave med kapitalom in delavcem od menjave, kakor jo denar posreduje med blagi. V menjavi med kapitalom in delom je prvi akt menjava, pade povsem v navadno cirkulacijo; drugi akt pa je proces, ki se od menjave kvalitativno razlikuje, in samo by misuse² bi ga sploh lahko imenovali menjava kakršnekoli že vrste. Stoji neposredno nasproti menjavi; bistveno drugačna kategorija.

/Kapital. I. Občest: 1) a) Nastajanje kapitala iz denarja. b) Kapital in delo (posredujoč se s tujim delom). c) Elementi kapitala razstavljeni po svojem razmerju do dela (produkt. Surovina. Delovno orodje). 2) Oposebljen je kapitala: a) Kapital circulant. Kapital fixe. Obtok kapitala. 3) Posamičnost kapitala. Kapital in profit. Kapital in obresti. Kapital kot vrednost, ki se razlikuje od sebe kot obresti in profita.

II. Posebnost: 1) Akumulacija kapitalij. 2) Konkurenca kapitalij. 3) Koncentracija kapitalij (kvantitativna razlika kapitala kot hkrati kvalitativna, kot mera njegove velikosti in učinkovanja.)^[25]

/23/ III. Posamičnost: 1) Kapital kot kredit. 2) Kapital kot akcijski kapital. 3) Kapital kot denarni trg. V denarnem trgu je kapital postavljen v svoji totalnosti; v njej določa ceno, daje delo, ureja produkcijo, z eno besedo, je vir produkcije; toda kapital, ne le, kolikor producira samega sebe (materialno z industrijo itd., kolikor postavlja cene, razvija produktivne sile), marveč hkrati kot ustvarjalec vrednosti, mora postavljati neko vrednost ali obliko bogastva, ki se specifično razlikuje od kapitala. To je zemljiška renta. To je edina vrednostna stvaritev kapitala, ki se kot vrednost razlikuje od njega samega, od njegove lastne produkcije. Tako po svoji naravi kakor zgodovinsko je kapital ustvarjalec moderne zemljiške lastnine, zemljiške rente; tako kot se njegovo delovanje zato tudi kaže kot razkroj stare oblike zemljiške lastnine. Nova oblika nastane z delovanjem kapitala na staro. Takšen je kapital – če ga obravnavamo po eni strani – kot ustvarjalec modernega poljedeljstva. Zato je v ekonomskih razmerjih moderne zemljiške lastnine, ki se kaže kot proces: zemljiška lastnina – kapital – mezdno delo (oblika silogizma je mogoče zajeti tudi drugače: kot mezdno delo – kapital – zemljiška renta; toda kapital se mora vselej kazati kot dejavna sredina), postavljena notranja konstrukcija moderne družbe ali kapital v totalnosti svojih odnosov. Vprašanje pa je zdaj, kako pride do prehoda iz zemljiške lastnine v mezdno delo? (Prehod iz meznega dela v kapital izhaja sam po sebi; ker se je tu kapital vrnil v svoj aktivni temelj.) Historično je prehod nesporen. Je že v tem, da je zemljiška lastnina produkt kapitala. Zato bomo povsod odkrili, da se tam, kjer se zemljiška lastnina zaradi reakcije kapitala na njene starejše oblike preobrazi v denarno rento (isto se dogaja na drug način: tam, kjer se ustvarja moderni kmet), in kjer se zato poljedeljstvo, ki ga žene kapital, hkrati preobrazi v industrijsko agronomijo, cottiers,³ tlačani, kmetje, dedni zakupniki, itd. nujno spreminjajo v dninarje, mezdne delavce, da je torej mezdno delo v svoji totalnosti ustvarjeno šele, ko kapital deluje na zemljiško lastnino in nato, brž ko je ta enkrat izdelana kot oblika, z zemljiškim lastnikom samim. Zemljiški lastnik nato sam, kot pravi Stuart,^[26] clears⁴ zemljo od njenih odvečnih ust, otroke zemlje odtrga od prsi, na katerih so zrastle, in tako preobraža celo obdelovanje zemlje, ki se po svoji naravi kaže kot neposredni subsistenčni vir, v posredovani subsistenčni vir, ki je povsem odvisen od

¹ natanko

² z zlorabo

³ Kočarji

⁴ čisti

družbenih odnosov. (Preden lahko pomislimo na dejansko družbeno skupnost, mora biti vzajemna odvisnost razdelana v svoji čistosti. Vsa razmerja kot postavljena z družbo, ne kot določena po naravi.) Edino to jim šele omogoča uporabo znanosti in razvije polno produktivno silo. Nobenega dvoma torej ni o tem, da je *mezдно delo* v svoji *klasični* obliki, takšno, ki prežema¹ družbo v vsej njeni širini in ki sebe postavlja na mesto zemlje za tla, na katerih stoji družba, ustvarjeno šele z moderno zemljiško lastnino, tj. z zemljiško lastnino kot vrednostjo, ki jo je ustvaril kapital sam. zato torej zemljiška lastnina pelje nazaj k meznemu delu. Po eni strani gre samo za prenos meznega dela iz mest na deželo, torej za mezdno delo, razširjeno po vsej površini družbe. Stari zemljiški lastnik, če je bogat ne rabi kapitalista, da bi postal moderni zemljiški lastnik. Samo svoje delavce mora spremeniti v mezne delavce in producirati za profit namesto za dohodek. Tedaj je v njegovi osebi predpostavljen moderni zakupnik in moderni zemljiški lastnik. To, da se spremeni oblika, v kateri prejema svoj dohodek, ali pa oblika v kateri je plačan delavec, pa ni neka formalna razlika, ampak je pri tem predpostavljeno *totalno preoblikovanje načina produkcije* (agrikulture) same; ima zato predpostavke, ki se opirajo na določen razvoj industrije, trgovine in znanosti, skratka produktivnih sil. Tako kakor se nasploh produkcija, opirajoča se na kapital in mezdno delo, od drugih produkcijskih načinov ne razlikuje le formalno, ampak prav tako predpostavlja totalno revolucijo in razvoj materialne produkcije. Čeprav se lahko kapital kot trgovski kapital popolnoma razvije (samo ne v tolikšni kvantiteti) brez tega preoblikovanja zemljiške lastnine, pa tega kot industrijski kapital ne more. Celo razvoj manufakture predpostavlja začetek razkroja starih ekonomskih zemljiškolastniških razmerij. Po drugi strani nastane iz tega punktualnega razkroja nova oblika v svoji totalnosti in širini šele, ko se moderna industrija razvije do visoke stopnje izoblikovanosti, ki pa sama toliko bolj napreduje, kolikor bolj so razviti moderno poljedelstvo ter njemu ustrezajoča lastniška oblika in njemu ustrezajoča lastniška oblika in njemu ustrezajoča ekonomska razmerja. Zato je Anglija za ostale kontinentalne dežele v tem pogledu zgled. Prav tako: če prva oblika industrije, velika manufaktura, že predpostavlja razkroj zemljiške lastnine, je temu razkroju zopet pogoj podrejeni razvoj kapitala, ki je potekal v mestih v svojih še nerazvitih oblikah (srednjeveških) hkrati pa učinkovanje manufakture, ki je v drugih deželah cvetela obenem s trgovino (tako učinkuje Nizozemska na Anglijo v 16. in v prvi polovici 17. stoletja). Te dežele same so proces že prestale, poljedelstvo je žrtvovano živinoreji, žito pa uvažajo iz zaostalih dežel, denimo iz Poljske itd. (Holland again²). Upoštevati je treba, da se nove produktivne sile in nova produkcijska razmerja ne razvijejo iz nič, niti iz zraka niti iz naročja ideje, ki postavlja samo sebe; ampak znotraj obstoječega razvoja produkcije in preoddanih, tradicionalnih lastniških razmerij in v nasprotju z njimi. Če v dovršenem meščanskem sistemu vsako ekonomsko razmerje predpostavlja drugo v meščansko-ekonomski obliki in če je tako vse, kar je postavljeno, hkrati predpostavka, tedaj je tako z vsakim //24/ organskim sistemom. Ta organski sistem sam kot totalnost ima svoje predpostavke in njegov razvoj v totalnost je ravno [v tem], da si podredi vse elemente družbe ali da iz nje ustvari organe, ki mu še manjkajo. Tako historično postane totalnost. Nastajanje sistema kot te totalnosti tvori moment njegovega procesa, njegovega razvoja. – Po drugi strani, če so znotraj neke družbe moderna produkcijska razmerja, tj. Če je kapital razvit do svoje totalnosti, če se ta družba zdaj polasti novega področja, kot npr. v kolonijah, tedaj bo ona, predvsem pa njen reprezentant, kapitalist, odkril, da njegov kapital brez meznega dela preneha biti kapital in da je ena od predpostavk meznega dela ne le zemljiška lastnina nasploh, ampak moderna zemljiška lastnina; zemljiška lastnina, ki je kot kapitalizirana renta draga in ki kot takšna izključuje, da bi individui neposredno uporabljali zemljo. Odtod *Wakefieldova* teorija kolonij, po kateri se je angleška vlada v Avstraliji ravnala v praksi. Zemljiško lastnino tu umetno dražijo, da bi delavca spremenili v meznega delavca, da bi dosegli učinkovanje kapitala kot kapitala in da bi tako nova kolonija postala *produktivna*; da bi razvili v njej bogastvo, namesto da jo uporabljajo, kot denimo v Ameriki, za trenutno dobavljanje meznih delavcev. *Wakefieldova* teorija je neskončno pomembna za pravilno pojmovanje moderne zemljiške lastnine. – Kapital kot tisti, ki ustvarja zemljiško rento, se torej vrača nazaj v produkcijo meznega dela kot svoje obče ustvarjalne

¹ durchwadend: iz angleškega »to wade trough« (prežemati)

² spet.

osnove. Kapital izvira iz cirkulacije in postavlja delo kot mezdno delo; tako se izoblikuje in postavlja, razvit kot celota, zemljiško lastnino tako za svoj pogoj kakor za svoje nasprotje. Pokaže pa se, da je s tem ustvaril samo mezdno delo kot svojo občo predpostavko. Zdaj je torej treba obravnavati le-to samo zase. Po drugi strani se moderna zemljiška sama najmočneje kaže v procesu clearing of estates¹ in v spreminjanju poljedeljskih delavcev v mezdne delavce. Tako dvojen prehod v mezdno delo. To po pozitivni strani. Negativno, potem ko je kapital postavil zemljiško lastnino in s tem dosegel svoj dvojni smoter: 1) industrijsko poljedelstvo in s tem razvoj produktivne sile zemlje; 2) mezdno delo, torej splošno gospodstvo kapitala na deželi, obravnava kapital eksistenco zemljiške lastnine same kot zgolj minljivi razvoj, ki je nujen kot delovanje kapitala na stara zemljiško-lastniška razmerja in je *produkt njihovega razpadanja*; toda razvoj, ki je kot tak – ko je smoter enkrat dosežen – gola omejitev profita, ne pa nujnost za produkcijo. Kapital torej poskuša zemljiško lastnino razkrojiti kot privatno lastnino in jo prenesti na državo. To negativna stran. Spremeniti tako vso notranjo družbo v kapitaliste in mezdne delavce. Brž ko je kapital tako daleč, je tudi mezdno delo tako daleč, da po eni strani skuša zaradi poenostavitve razmerja, olajšanja davkov itd., odstraniti v isti obliki kot buržuji zemljiškega lastnika kot superfetacijo; po drugi strani pa zato, da bi ubežalo mezdному delu in da bi postalo samostojni – za neposredno uporabo – producent, zahteva razbitje velike zemljiške lastnine. Zemljiška lastnina je tako negirana z 2 strani; negacija s strani kapitala je le sprememba oblike na poti k njegovemu samovladju. (Zemljiška renta kot splošna državna renta (državni davki), tako da meščanska družba na drug način reproducira srednjeveški sistem, toda kot njegovo popolno negacijo.) Negacija s strani meznega dela je le skrita negacija kapitala, torej tudi same sebe. Zdaj ga moramo torej obravnavati kot samostojnega nasproti kapitalu. Prehod tako dvojen. 1) *pozitivni prehod* iz moderne zemljiške lastnine ali kapitala s pomočjo moderne zemljiške lastnine [v] splošno mezdno delo; 2) *negativni prehod*: zanikanje zemljiške lastnine po kapitalu, tj. torej zanikanje samostojne vrednosti po kapitalu, tj. ravno zanikanje kapitala po njem samem. Njuno zanikanje pa je *mezdno delo*. Nato zanikanje zemljiške lastnine in s pomočjo nje zanikanje kapitala s strani meznega dela. Tj. mezdno delo, ki se hoče postaviti kot tisto samostojno.) [...]

Menjava med delavcem in kapitalistom je enostavna menjava; oba dobita ekvivalent: prvi dobi denar, drugi blago, katerega *cena* je natanko enaka denarju, ki je plačan zanj; kar dobi kapitalist v tej enostavni menjavi, je neka uporabna vrednost: razpolaganje s tujim delom. S strani delavca – in to je menjava, v kateri se kaže kot prodajalec – je očitno, da pri njem kupčeva uporaba blaga, ki mu je bilo prepuščeno, prav tako malo kakor pri prodajalcu kateregakoli drugega blaga, uporabne vrednosti, ne zadeva formne določitve razmerja. Delavec proda razpolaganje s svojim delom, ki je določeno delo, določena večina itd.

Čisto vseeno je, kaj kapitalist naredi z njegovim delom, čeprav ga lahko seveda uporabi samo glede na njegovo določenost in čeprav je njegovo razpolaganje samo omejeno le na *določeno delo* in na *časovno določeno* razpolaganje z njim (toliko in toliko delovnega časa). Sistem plačila po kosu vnese kakopak videz, da dobi delavec določen delež produkta. A to je le druga oblika za merjenje časa (namesto da bi dejali, delaš 12 ur, se reče, dobiš toliko za kos; tj. čas, ko si delal, merimo s številom produktov); pri obravnavi občega razmerja nas tu sploh ne zanima. Če bi se kapitalist zadovoljil z golo sposobnostjo razpolaganja, ne da bi pustil delavca zares delati, zato, da bi npr. imel njegovo delo kot rezervo itd., ali da bi svojemu konkurentu odtegnil razpolagalno sposobnost (kot npr. gledališki direktorji kupijo pevke za eno season, ne zato, da bi pele, ampak zato, da ne bi pela v konkurenčnem gledališču), je bila menjava opravljena v celoti. Delavec sicer dobi v denarju menjalno vrednost, občo obliko bogastva v nekem določenem kvantumu, in tisti Več ali Manj, ki ga dobi, mu preskrbi večji ali manjši delež občega bogastva. Kako se ta Več ali Manj določa, kako se meri kvantiteta denarja, ki ga dobi, je za obče razmerje tako zelo vseeno, da tega iz njega kot takega ni mogoče razviti. Gledano na splošno je lahko menjalna vrednost njegovega blaga določena samo – ne z načinom, kako kupec uporabi svoje blago – ampak s kvantom upredmetenega dela, ki je dan v njem; torej tu s kvan-

¹ čiščenja zemljišč

tumom dela, ki je potrebno za produkcijo delavca samega. Kajti uporabna vrednost //26/, ki jo nudi, eksistira le kot sposobnost, zmožnost njegove telesnosti; nima bivanja zunaj nje. Upredmeteno delo, ki je potrebno, da bi se tako telesno ohranila obča substanca, v kateri eksistira njegova delovna zmožnost, torej on sam, kot tudi, da bi se ta obča substanca modificirala v razvoj posebne zmožnosti, je delo, ki je upredmeteno v tej substanci. To delo je na splošno merjeno s kvantom vrednosti, z vsoto denarja, ki jo delavec dobi v zameno. Nadaljnji razvoj, kako se mezza tako kot vsa druga blaga, meri z delovnim časom, ki je potreben za produkcijo delavca kot takega, še ne sodi sem. V cirkulaciji se, ko zamenjam neko blago za denar, ko kupim zanj blago in zadovoljim svojo potrebo, akt konča. Tako je to pri delavcu. Vendar ima možnost, da začne ta akt od začetka, ker [je] njegova živost vir, v katerem se njegova lastna uporabna vrednost do določenega časa, dokler ni izrabljena, vselej znova razvname in ostaja vselej nasproti kapitalu, da bi znova začela isto menjavo. Tako kot vsak individuum, ki stoji v cirkulaciji kot subjekt, je tudi delavec posestnik neke uporabe vrednosti; menja jo za denar, za občo obliko bogastva, a le zato, da bi to obliko zoper zamenjal za blaga kot predmete svoje neposredne konsumpcije, kot sredstva za zadovoljevanje svojih potreb. Ker zamenja svojo uporabno vrednost za občo obliko bogastva, postane souživalec občega bogastva do meje svojega ekvivalenta – do kvantitativne meje, ki pa se seveda preobrne v kvalitativno, kakor pri vsaki menjavi. Ni pa vezan niti na posebne predmete niti na poseben način zadovoljevanja. Krog njegovih užitkov ni izključen kvalitativno ampak samo kvantitativno. To ga loči od sužnja, tlačana itd. Konsumpcija certainly¹ učinkuje nazaj na produkcijo samo; toda ta povratni učinek je za delavca pri njegovi menjavi tako vseen kakor za slehernega drugega prodajalca blaga; bolje, s stališča gole cirkulacije – in pred seboj nimamo še nobenega drugega razvitega razmerja – je konsumpcija zunaj ekonomskega razmerja. Vendar pa lahko mimogrede že zdaj pripomnimo, da so delavci zaradi relativne, le kvantitativne, ne kvalitativne, in le s kvantiteto postavljene kvalitativne omejitve kroga užitkov delavcev, tudi kot konsumenti (pri nadaljnjem razvitju kapitala je sploh treba pogloblje obravnavati razmerje med konsumpcijo in produkcijo) povsem drugače pomembni kot agenti produkcije, kakor so pomembni npr. v antični dobi ali v srednjem veku ali v Aziji. Toda to, kot že rečeno, še ne sodi sem. Prav tako je delavec, vtem ko dobi ekvivalent v obliki denarja, v obliki občega bogastva, v tej menjavi enak nasproti kapitalistu, tako kot vsak drug menjalec; vsaj *navidez*. Faktično pa to enakost krši že to, da je predpostavka te navidez enostavne menjave razmerje med njim kot delavcem in kapitalistom, kot uporabno vrednostjo v obliki, ki se specifično loči od menjalne vrednosti, v nasprotju z vrednostjo, ki je postavljena kot vrednost; da je torej delavec že v nekem razmerju, ki je ekonomsko drugače določeno – razen v razmerju menjave, v katerem je narava uporabne vrednosti, posebna uporabna vrednost blaga kot takega, indiferentna. Vendar pa ta videz eksistira pri njem kot iluzija in do določene mere tudi na drugi strani in zato tudi za razliko od razmerja delavcev v drugih družbenih produkcijskih načinih bistveno modificira njegovo razmerje. Toda, in to je bistveno, smoter menjave je zanj zadovoljitev njegove potrebe. Predmet njegove menjave je neposredni predmet potrebe, ne menjalna vrednost kot taka. Dobi sicer denar, ampak le v njegovi določitvi kot novca; tj., le kot samo sebe odpravljajoče in izginjajoče posredovanje. Zato to, kar zamenjuje, ni menjalna vrednost, ni bogastvo, ampak življenjsko sredstvo, so predmeti za ohranjanje njegove živosti, za zadovoljevanje njegovih potreb nasploh, fizičnih, družbenih itd. To je določen ekvivalent v življenjskih sredstvih, upredmetenega dela, merjen s produkcijskimi stroški njegovega dela. Kar prepušča, je razpolaganje z njim. Po drugi strani pa je res, da se novce celo znotraj enostavne cirkulacije razvije naprej v denar, da lahko torej delavec, kolikor dobi v menjavi novce –, le-tega spremeni v denar tako, da ga kopiči itd., odtegne cirkulaciji; da ga fiksira kot občo obliko bogastva, ne pa kot izginjajoče menjalno sredstvo. Po tej strani bi lahko torej rekli, da v delavčevi menjavi s kapitalom njegov objekt – in torej tudi produkt menjave zanj – ni življenjsko sredstvo, ampak bogastvo, ni neka posebna uporabna vrednost, ampak menjalna vrednost kot taka. Delavec bi lahko potemtakem naredil menjalno vrednost za svoj lasten produkt samo tako, kakor se bogastvo nasploh edino lahko prikazuje kot produkt enostavne cirkulacije, v kateri se menjajo ekvivalenti, in sicer tako, da substancialno zadovoljitev žrtvuje obliki bogastva, da torej z *odrekanjem*,

¹ seveda

varčevanjem, pritrgovanjem od svoje konsumpcije, odtegne cirkulaciji manj *dobrin*, kakor ji jih daje. To je edina možna oblika obogatitve, ki je postavljena s cirkulacijo samo. Odrekanje pa bi se lahko kazalo tudi v aktivnejši obliki, ki ni postavljena v enostavni cirkulaciji, tako, da se delavec v večji meri odreka miru, sploh svoji biti kot ločeni od njegove biti kot delavca, in da biva, kolikor le mogoče, samo kot delavec; da torej pogostejše obnavlja akt menjave ali da ga kvantitativno širi,¹ torej z *marljivostjo*. Zato tudi v današnjih družbah zahtevo po marljivosti in še zlasti po *varčevanju*, *odrekanju*, ne postavljajo kapitalistom, ampak delavcem, postavljajo pa jo zlasti //27/ kapitalisti. Zdajšnja družba postavlja ravno paradokсно zahtevo, da naj se odpoveduje tisti, za katerega je predmet menjave življenjsko sredstvo, ne pa tisti, za katerega je obogatitev. Iluzijo, da so se kapitalisti faktično »odrekli« – in s tem postali kapitalisti – zahteva in predstava, ki je sploh bila smiselna le v predhodni dobi, v kateri se kapital izoblikuje iz fevdalnih itd. razmerij –, so opustili vse prištevni sodobni ekonomi. Delavec naj varčuje, in veliko hrupa so zganjali s hranilnicami itd. (Vendar pri teh celo ekonomski priznavajo, da njihov pravi smoter tudi ni bogastvo, ampak samo smoternejša porazdelitev izdatka, tako da delavci na starost ali pa v primeru bolezni, kriz, ne padejo v breme sirotišnicam, državi, beračenju (z eno besedo delavskemu razredu samemu, zlasti pa ne kapitalistom, in da ne životarijo na njihove stroške), torej varčevanje za kapitaliste; da zmanjšujejo za njih svoje produkcijske stroške.) A noben ekonom ne bo tajil, da bi, če bi delavci na *splošno*, torej kot *delavci* (kaj posamezen delavec počne ali lahko počne v razliki od svojega genusa, je lahko pač le izjema, ne *pravilo*, ker ni vsebovano v določitvi razmerja samega), če bi torej te zahteve izpolnjevali kot *pravilo* (ne upoštevajoč škode, ki bi jo prizadejali obči konsumpciji – izpad bi bil ogrožen – torej tudi produkciji, torej tudi številu in meri menjav, ki bi jih lahko opravili s kapitalom, torej samim sebi kot delavcem), da bi delavec tedaj absolutno uporabljal sredstva, ki odpravljajo svoj lastni smoter in ki bi ga morala ravno degradirati v lra, do tiste stopnje meznega delavca, na kateri se mu živalski minimum potreb, življenjskih sredstev kaže kot edini moment in smoter njegove menjave s kapitalom. (Če bi delavec namesto uporabne vrednosti za svoj smoter postavil bogastvo, ne bi prišel do nobenega bogastva, ampak bi vrhu tega uporabno vrednost v nakupu izgubil. Kajti maksimum marljivosti, dela in minimum konsumpcije – in to je maksimum njegovega odrekanja in njegovega delanja denarja – postavljena kot pravilo, bi lahko pripeljala samo do tega, da bi za maksimum dela dobil minimum mezde. S tem naporom bi samo zmanjšal splošno raven produkcijskih stroškov svojega lastnega dela in zato njegovo občo ceno. Le kot izjema lahko delavec spremenil svoj novc v denar z močjo volje, fizično silo in vzdržljivostjo, skopostjo itd., kot izjema glede na svoj razred in nad obče pogoje svojega bivanja. Če so vsi ali pa večina marljivi čez mero (kolikor je marljivost v moderni industriji sploh prepuščena njim samim, kar se v najpomembnejših in najrazvitejših produkcijskih panogah ne dogaja), tedaj ne večajo vrednosti svojega blaga, ampak le njegovo kvantiteto; večajo torej zahteve, ki bi jih postavljali njim kot uporabnim vrednostim. Če varčujejo vsi, jih bo splošna redukcija mezde že postavila na trdna tla; kajti splošno varčevanje bi kapitalistu pokazalo, da je njihova mezda na splošno previsoka, da za svoje blago, za razpolgalno sposobnost nad njihovim delom dobivajo več kot svoj ekvivalent; ker je bistvo enostavne menjave – in to je razmerje, v katerem so kapitalista – ravno v tem, da nihče ne vrže v cirkulacijo več, kot ji odtegne; da pa ji tudi lahko odtegne le, kar je vanjo vrgel. Posamični delavec je lahko *marljiv* nad ravnilo, bolj kot mora biti, da bi živel kot delavec, le zato, ker je neki drugi pod ravnilo, ker je bolj len; varčuje lahko le, ker in če neki drugi zapravlja. Največ, kar lahko v povprečju s svojo varčnostjo doseže, je, da bolje prenaša izravnavo cen – visoke in nizke, njihov krožni tok; da lahko smotrneje porazdeljuje svoje užitke, ne more pa pridobiti bogastva. To pa je tudi tisto, kar v resnici zahtevajo kapitalisti. Delavci naj v obdobju ugodnega poslovanja privarčujejo toliko, da lahko v slabem kolikor toliko živijo, da lahko prenesejo short time² ali pa nizežanje mezd itd. (Mezda bi tedaj padla še globlje). Zahteva torej, da naj vselej ostajajo na minimumu uživanja v življenju in da naj kapitalistom olajšajo krize itd. Da naj, kolikor je mogoče, plačujejo same sebe kot delovne stroje in svoje tear and wear.³ Če ne upoštevamo čiste animalizacije, s ka-

¹ wider zieht: Marx uporablja komparativ angleškega »wide«

² skrajšani delovnik

³ vzdrževalne stroške

tero bi se to končalo – in takšna animalizacija bi sama onemogočila četudi le stremljenje za bogastvom v obliki, kot denarjem, kot nakopičenim denarjem – (in delavčev delež pri višjih, tudi duhovnih užitkih; agitacija za njegove lastne interese, spremljanje časopisov, poslušanje predavanj, vzgajanje otrok, oblikovanje okusa itd., njegov edini delež pri civilizaciji, ki ga loči od sužnja, je ekonomsko možen le tako, da delavec v ugodnih poslovnih obdobjih širi krog svojih užitkov, v obdobjih torej, v katerih je varčevanje do določene mere možno), bi delavec, če bi zelo asketsko varčeval in tako kopičil premije za lumpenproletariat, za nepridiprave, itd., ki bi rasli sorazmerno s povpraševanjem – svoje prihranke, ki samo večajo moč njegovih nasprotnikov in njegovo lastno odvisnost, kolikor presegajo hranilnike uradnih hranilnic, ki mu plačujejo minimum obresti, da bi lahko kapitalisti dobili za svoje prihranke visoke obresti, ali pa jih požre država – bi torej lahko delavec svoje prihranke konserviral in jih spremenil v take, ki prinašajo sadove, zgolj tako, da jih naloži v bankah itd., tako da potem v obdobju kriz izgubi svoje depozite, medtem ko se je v dobah prosperitete odrekal vsakemu življenjskemu užitku, da bi povečal moč kapitala; torej je na vsak način varčeval za kapital, ne //28/ zase. Sicer pa – kolikor vse skupaj ni hinavska fraza meščanske »filantropije«, ki je nasploh v tem, da odpravlja delavce s »pobožnimi željami« – vsak kapitalist sicer zahteva, da morajo njegovi delavci varčevati, toda le *njegovi*, ker mu stojijo nasproti kot delavci; za nobeno ceno pa ne ostali *svet delavcev*, kajti ti mu stojijo nasproti kot konsumenti. In spite¹ vsem »pobožnim« reklom uporablja zato vsa sredstva, da bi jih spodbudil h konsumu, svojemu blagu skuša dati nove čare, delavcem natvesti nove potrebe itd. Prav ta stran razmerja med kapitalom in delavcem je bistveni moment civilizacije in nanjo se opira historična upravičenost, pa tudi zdajšnja moč kapitala. (To razmerje med produkcijo in konsumpcijo razviti šele spodaj: kapital in profit itd.) (ali tudi pri akumulaciji in konkurenci kapitalij.) A vse to so eksoterične obravnave, umestne, kolikor dokazujejo, da zahteve hinavske meščanske filantropije razpadejo same po sebi, da torej potrjujejo ravno tisto, kar naj bi ovrgle, da se delavec v menjavi delavca s kapitalom nahaja v razmerju enostavne cirkulacije, da torej ne dobiva bogastva, ampak le življenjska sredstva, uporabne vrednosti za neposredno konsumpcijo. Da je zahteva v protislovju s samim razmerjem, izhaja iz enostavnega premisleka (o nedavni, tu in tam samovšečno podani zahtevi, da je treba dati delavcem določen delež pri profitu, moramo spregovoriti v odseku *Mezda*; razen kot *posebna premija*, ki lahko doseže svoj smoter le kot izjema od pravila in ki se tudi v praksi, kolikor je vredna upoštevanja, in fact omejuje na nakup posameznih overlookers² itd. v interesu delodajalca *proti interesu* njihovega razreda; ali na commis itd. skratka, ne več na *enostavne delavce*, torej tudi ne več na obče razmerje; ali pa gre za poseben način, kako goljufati delavce in kako jim *kratiti del njihove mezde* v negotovi obliki profita, ki je odvisen od poslovnega stanja), da bi moral nakopičen denar, če naj prihranek delavca ne ostane goli produkt cirkulacije – prihranjeni denar, ki se lahko udejani le toliko, da je prej ali slej zamenjan za substancialno vsebino bogastva, za užitke – sam postati kapital, tj., da bi moral kupiti delo, da bi moral stopiti v razmerje do dela kot uporabne vrednosti. Zahteva torej zopet predpostavlja delo, ki ni kapital, in predpostavlja, da je delo postalo svoje nasprotje – nedelo. Za spremembo v kapital sama predpostavlja delo kot ne-kapital v nasprotju s kapitalom. Nasprotje, ki ga je treba na eni točki odpraviti, se torej proizvode na neki drugi točki. Ko bi torej v samem prvotnem razmerju predmet in *produkt* delavčeve menjave – kot produkt gole menjave ne more biti drugačen produkt – ne bil uporabna vrednosti, življenjsko sredstvo, zadovoljitev neposredne potrebe, odtegnitev ekvivalenta iz cirkulacije, ki je bil vanjo vložen, da bi ga konsumpcija uničila – bi delo ne stalo kapitalu nasproti kot delo, kot ne-kapital, ampak kot kapital. Toda tudi kapital ne more stati nasproti kapitalu, če kapitalu ne stoji nasproti delo, ker je kapital le kot ne-delo; v tem nasprotnem odnosu. Torej bi bila pojem in samo razmerje kapitala uničena. Certainly ne tajimo takšnih razmer, v katerih lastniki, ki delajo sami, zamenjujejo med seboj. Takšne razmere pa niso razmere družbe, v kateri eksistira kapital, razvit kot tak; zato jih njegov razvoj tudi na vseh točkah uniči. Kapital se lahko postavlja kot kapital le tako, da postavlja delo kot ne-kapital, kot čisto uporabno vrednost. (Kot suženj ima delavec *menjalno vrednost*, *neko vrednost*; kot svobodni delavec nima *nikakršne vrednosti*; ampak ima vrednost le razpolaganje z nje-

¹ Kljub

² nadzornikov

govim delom, dobljeno s pomočjo menjave z njim. Ne stoji delavec nasproti kapitalistu kot menjalna vrednost, ampak kapitalist nasproti delavcu. Njegova *brezvrednost*¹ in njegovo *razvrednotenje*² je predpostavka kapitala in pogoj *svobodnega* dela nasploh. Linguet^[28] ga obravnava kot nazadovanje; pozablja, da je delavec s tem formalno postavljen kot oseba in da je še nekaj *razen svojega dela* za sebe in da svoje življenjsko izkazovanje odtuji³ le kot sredstvo za svoje lastno življenje. Dokler ima delavec kot tak *menjalno vrednost, industrijski kapital* kot tak ne more eksistirati, torej sploh ne more eksistirati razviti kapital. Njemu nasproti mora stati delo kot *čista uporabna vrednost*, ki jo njegov posestnik sam ponudi kot blago za kapital, za njegovo *menjalno vrednost* [novec], ki postane seveda v rokah delavca dejanski le v svoji določitvi kot obče menjalno sredstvo; sicer izgine.) Well. Delavec je torej le v razmerju enostavne cirkulacije, enostavne menjave, in dobi za svojo uporabno vrednost le novce; življenjsko sredstvo; toda posredovano. Ta oblika posredovanja je, kot smo videli, za to razmerje bistvena in značilna. Da lahko delavec preide k preobrazbi novca v denar – k varčevanju – dokazuje pač samo, da je njegovo razmerje razmerje enostavne cirkulacije; lahko privarčuje več ali manj; toda čez to ne pride; kar je privarčeval, lahko udejanji le tako, da zdaj za trenutek razširi krog svojih užikov. Kar je tu pomembno – in kar vposega v določitev razmerja samega, je, da delavca, kolikor je denar produkt njegove menjave, žene naprej obče bogastvo kot iluzija; da ga dela marljivega. Hkrati nastane s tem, ne le formalno, neko torišče poljubnosti za udejan //29/ [jenje] ...⁴

[V tej menjavi dobi delavec denar v resnici le kot *novec*, tj. kot zgolj izginjajočo obliko življenjskih sredstev, za katera ga zamenja. Smoter menjave zanj življenjska sredstva, ne bogastvo.]

Delovna zmožnost so imenovali kapital delavca v toliko, kolikor je to fond, ki ga ne potroši s posamično menjavo, ampak ga lahko za svojega *življenja kot delavec* vselej znova ponavlja. Potemtakem bi bilo kapital vse, kar je fonds ponovljenih]⁵ /III-8/[²⁶] procesov istega subjekta; tako npr. substanca očesa kapital videnja. Takšne beletristične fraze, ki po takšni ali drugačni analogiji vse uvrščajo pod vse, se lahko zdijo nemara celo duhovite, ko jih izrečejo prvič, in to toliko bolj, kolikor bolj identificirajo tisto, kar je skrajno dispartatno. Če pa jih ponavljajo, in to celo samovšečno ponavljajo kot izjave z znanstveno vrednostjo, so tout bonnement⁶ abotne. Dobre le za beletristične olepševalce in nezavezujoče čvekalce, ki vsako znanost mažejo s svojim cukrastim sranjem. Da je delo za delavca, dokler je delozmožen vselej nov vir menjave – in sicer ne menjave nasploh, ampak menjave s kapitalom – je vsebovano v sami pojmovni določitvi, da prodaja delavec le časovno razpolaganje s svojo delovno sposobnostjo, da lahko torej vedno znova zopet začne menjavo, brž ko je sprejel zadostno mero snovi, da lahko zopet reproducira svoje življenjsko izkazovanje. Namesto da so nad tem osupljeni – in da štejejo za veliko zaslug kapitala, da delavec sploh živi, da lahko torej dnevno ponavlja določene življenjske procese, brž ko se je naspal in dosita najedel – bi morali olepšujoči sikofanti meščanske ekonomije usmeriti svojo pozornost vse prej k temu, da ima delavec po vselej ponovljenemu delu v zameno vedno *le* svoje živo, neposredno delo samo. Ponovitev sama je in

¹ Wertlosigkeit

² Entwertung

³ Veräussert

⁴ Zadnja, 29. stran zvezka II je izgubljena. Posredno sklepanje o njeni vsebini omogoča odlomek iz Marxovih »Referate zu meinen eigenen Heften« (»Poročilo k mojim lastnim zvezkom«) (junij/julij 1861), ki se nahajajo v zvezku B» in zajemajo zvezke B', B» (izgubljeni) zvezek C, zvezek M in zvezka II–VII rokopisa Očrtov.

⁵ (28) Kapital nasproti delavcu le stvarna sila. Brez osebne vrednosti (29) Razlika od uslužnostne storitve (29). Smoter delavca v menjavi s kapitalom – konsumpcija. Mora vselej začeti znova. Delo kot kapital delavca. (29) ... (cf MEGA² II. 2, BERLIN IEÄL, STR. «;), Grundrisse, Berlin 1953)

Temu stavku sledi nato v besedilu »Poročil ...«: ... (delovna zmožnost kot *kapital*!)

⁶ Izdajatelj Očrtov v MEGA² so besedilo ob koncu izgubljene strani 29 zvezka II rekonstruirali na osnovi odlomka iz strani »A« zvezka II rokopisa 1861–1863, izhajajoč iz predpostavke, da je Marx te odlomke prepisal iz izgubljene strani Očrtov – tako je vsaj mogoče sklepati iz nadaljevanja zadnjega stavka izgubljene strani 8 Očrtov.

⁶ preprosto

fact samo navidezna. Kar menja za kapital je njegova celotna delovna sposobnost, ki jo say, izda v 20 letih.

Namesto da mu jo kapital plača naenkrat, jo plača po odmerkih, tako kot mu jo delavec daje na razpolago, denimo, tedensko. To torej absolutno ničesar ne spremeni glede narave stvari in niti najmanj ne upravičuje k sklepu, da je, ker mora delavec spati 10–12 ur, preden je sposoben ponoviti svoje delo in svojo menjavo s kapitalom – delo *njegov kapital*. Kar je torej in fact dojeto kot kapital, je pregrada, prekinitiv njegovega dela, to da delavec ni perpetuum mobile. Boj za 10 urni bill¹ itd. dokazuje, da si kapitalist ničesar bolj ne želi, kot da delavec zapravlja svoje odmerke življenjske moči kolikor le mogoče brez prekinitve. Zdaj pridemo do drugega procesa, ki po tej zamenjavi tvori odnos med delom in kapitalom. Tukaj želimo samo še dodati, da ekonomisti sami izražajo zgornji stavek tako: da *salair ni produktivna*. Biti produktiven jim pomeni of course produktiven za bogastvo. Ker je mezza pač produkt menjve med delavcem in kapitalom – in edini produkt, ki je postavljen v tem aktu samem – priznavajo, da delavec v tej menjavi ne producira bogastva, niti za kapitalista – saj je zanj plačevanje denarja za uporabno vrednost – in to plačevanje je edina funkcija kapitala v temu razmerju – opuščanje bogastva, ne pa njegovo ustvarjanje, zaradi česar skuša plačati kar se da malo; niti za delavca, kajti daje mu le življenjska sredstva, zadovoljitev individualnih potreb, več ali manj – nikoli pa mu ne daje obče oblike bogastva, nikoli bogastva. Tega tudi ne more, ker vsebina blaga, ki ga prodaja, tega blaga nikakor ne postavlja nad obče zakone cirkulacije: da z vrednostjo, ki jo vrže v cirkulacijo, prejme s pomočjo novca ekvivalent v neki drugi uporabni vrednosti, ki jo porabi. Takšna operacija of course nikoli ne more obogatiti, ampak mora svojega izvajalca ob koncu procesa vrniti na tisto točko, na kateri se je nahajal na začetku. Kot smo videli, to ne izključuje, ampak prav nasprotno, vključuje, da je mogoče krog njegovega neposrednega zadovoljevanja do določene mere zožiti ali razširiti. Po drugi strani, če bi kapitalist – ki v tej menjavi sploh še ni postavljen kot kapitalist, ampak le kot denar – ta akt kar naprej ponavljal, bi delavec kmalu pojedel njegov denar, on sam (9) pa bi ga porabil v vrsti drugih užikov, v zakrpanih hlačah, očiščenih škornjih, skratka, v vrsti sprejetih uslužnostnih storitev. Ponovitev te operacije bi vsekakor eksaktno izmerili mejo njegove mošnje. Ne bi ga obogatila nič bolj kakor dépense² denarja za druge uporabne vrednosti za njegovo ljubo osebo, uporabne vrednosti, od katerih mu, kot je znano, nobena ne pri- naša nič, ampak ga vse stanejo.

POJASNILA

¹ Z 8. stranjo drugega zvezka se začena »Poglavje o kapitalu«, ki zaobsega zvezke II – VII. V drugem zvezku je naslovljeno še kot »Poglavje o denarju kot kapitalu«, od tretjega zvezka dalje pa kot »Poglavje o kapitalu«.

² Frédéric Bastiat: Harmonies économiques, 2. izd. Paris 1851, str. 87–163.

³ J. B. Say: Traité d'économie politique, zv. 2., Paris 1817, str. 480–482.

⁴ Institutiones D. Justiniani, saeratissimi principis. accesserunt ex Digestis tituli de verborum significatione et regulis juris. Ed. stereotypa Hernan. Paris 1815, str. 342: »In servitute qui est, non usucapit Nam cum possideatur, possidere non videtur.«

⁵ »Nasprotniki«, tj. Proudhon in Chevė, so z Bastiatom l. 1849–1850 polemizirali v sedmih odprtih pismih. Ta pisma je Bastiat skupaj s svojimi odgovori nanje objavil kot knjigo: »Gratuité du crédit. Discussion entre M. Fr. Bastiat et M. Proudhon«. (Brezplačni kredit. Razprava med g. Fr. Bastiatom in g. Proudhonom» /Paris 1850

⁶ J. B. Say: Traité d'économie politique, zv. 2., Paris 1817, str. 428.

¹ zakon

² trošenje

⁷ David Ricardo: On the principles of political economy, and taxation; 3. izd., London 1821, str. 327.

⁸ Navedba strani se nanaša na Marxov ekscerptni zvezek iz 1. 1846, ki nosi naslov »Geschichte der nationalökonomie« (»Zgodovina nacionalne ekonomije«); črka »b« označuje desno polovico strani.

⁹ Navedba strani se nanaša na ekscerptni zvezek iz leta 1844. Ekscerptirano mesto je iz knjige J.-B. Say: *Traité d'économie politique*, 3. izd., zv. 2., Paris 1817, str. 185.

¹⁰ Rimska številka se nanaša na ekscerptni zvezek, ki se ni ohranil.

¹¹ Gre za ekscerptni zvezek XVI. Citat iz: *Gratuité du crédit. Discussion entre M. Fr. Bastiat et M. Proudhon*, Paris 1850, str. 250, 177, 178–180, 284–249. Podčrtavanja so Marxova.

¹² *Gratuité du crédit* ..., n. n. m., str. 177.

¹³ N. n. m., str. 179: »... avoir été acheté, vendu, apprécié; son prix débattu ...« / »... potem ko je bilo kupljeno, prodano, ocenjeno, njegova cena zbita ...« /; str. 179: »... Ainsi le cuir, sortant ...« / »... Tako usnje, ki prihaja ...«; str. 179–180: »... celui-ci le porte, ou, pour parler plus exactement, en porte la valeur à son fonds d'exploitation, dans son avance, conséquemment la répute capital. Par le travail du tanneur, ce capital devient produit ...« / »... to nosi, ali natančneje povedano, prinaša vrednost njegovo zalogo izkoriščanja, kot predjem temu ustrezno velja kapital. S strojarjevim delom ta kapital spet postane produkt ...«

¹⁴ N.n.m., str. 183

¹⁵ N.n.m., str. 249

¹⁶ Metaforo »spirale« lahko razumemo v opoziciji do Heglovega »kroga krogov«

¹⁷ D. Ricardo. On the Principles of Political Economy, 3. izd., London 1821, str. 55–75.

¹⁸ J.-B. Say: *Traité d'économie politique* ... zv. I, str. 206

¹⁹ Karl Marx: Beda filozofije, v: MEID II

²⁰ gl. str. prevoda

²¹ gl. str. prevoda

²² Marx navaja v enem svojih bruseljskih ekscerptnih zvezkov iz l. 1845 Storchova izvajanja na strani 154 prvega zvezka njegovega dela »Cours d'économie politique«, Paris 1823 takole: »Die menschliche Industrie nur produktiv wenn sie einen hinreichenden Werth producirt um die Productions kosten zu ersetzen ... eigentlich ist diese Reproduction nicht ausreichend: sie müsste produciren une valeur en sus.« / »Človeška industrija produktivna le, če producira zadostno vrednost za nadomestitev produkcijskih stroškov ... pravzaprav ta reprodukcija ni zadostna: producirati bi morala une valeur en sus (neko vrednost povrh)« /

²³ A. Smith: *An Inquiry* ..., zv. 2, str. 335–385.

²⁴ M. Storch: *Considérations sur la nature de revenu national* Paris 1824, str. 38–50. NW. Senior, *Principes fondamentaux fr l'économie politique*, tirés de leçons éditées et inédites de Mr. N.-W Senior par le comte Jean Arrivabene. / Temeljna načela politične ekonomije; po izdanih in neizdanih predavanjih povzel grof Jean Arrivabene/, London 1837, str. 284–306.

²⁵ Prvotno, prečrtano nadaljevanje tč. II. Posebnost, se glasi: »b) Kapital kot kredit, c) Akcijski kapital, d) Denarni trg, e) Kapital kot določujoč cene.

²⁶ James Steuart: *An inquiry into the principles of political economy*. Zv. 1, Dublin 1770, str. 50.

²⁷ Simon-Nicolas-Henri linguet: *Théorie des lois civiles, ou principes fondamentaux de la société*. (Teorija civilnih zakonov ali temeljna načela družbe); zv. 1, London 1767, str. 462–513.

²⁸ Zvezek III sestoji iz 12 pol (24 listov, 45 strani besedila), zloženih v zvezek. Zunanja pola rabi za ovitek zvezka. na prvi strani zvezka so tri Marxove zabeležke: »zvezek III« London. July 1857«, »Nov. in dec. 1857« ter nekaj krajših računov. Tretja stran ovitka je stran 45 tekočega besedila Očrtov (iz poglavja o kapitalu). Četrta stran ovitka vsebuje Marxove računske primere.

45 strani zvezka III je Marx tekoče paginiral od 1 do 45. Na straneh 1 do 7 je besedilo »Bastiat in Carey.« Stran 8 ima zgoraj datum »29, 30 november in december« nato pa sledi besedilo, ki nadaljuje stavek na zadnji strani zvezka II.

PROBLEMI 4-5, 1983 (230-231, letnik XXI)

Uredništvo: Miha Avanzo (glavni urednik), Andrej Blatnik, Miran Božovič, Mladen Dolar (odgovorni urednik), Branko Gradišnik, Milan Jesih, Miha Kovač, Peter Mlakar, Rastko Močnik, Denis Poniž, Rado Riha, Jože Vogrinc, Zdenko Vrdlovec, Igor Žagar

Svet revije: Miha Avanzo, Mladen Dolar, Uroš Kalčič, Sergej Kapus, Peter Lovšin, Rastko Močnik, Boris A. Novak, Braco Rotar, Ivan Urbančič, Jože Vogrinc, Slavoj Žižek (delegati sodelavcev); Jože Dežman, Marko Kerševan, Valentin Kalan, Marjan Kotar, Lev Kreft, Sonja Lokar, Tomaž Mastnak, Jože Osterman (predsednik), Marko Švabič, Jadranka Vesel (delegati širše družbene skupnosti).

Revijo denarno podpira Kulturna skupnost Slovenije.

Po sklepu Republiškega sekretariata za kulturo in prosveto št. 421-1/74 z dne 14. 3. 1974 je revija oproščena temeljnega davka od prometa proizvodov.

Tekoči račun: 50101-678-47163 z oznako: za Probleme.

Letna naročnina (za letnik 1983) 300 din, za tujino dvojno.

Izdajatelj: RK ZSMS

Tisk: DDU Univerzum, Parmova 39, Ljubljana.

Uredništvo sprejema sodelavce vsak torek od 16.-18. ure in četrtek od 10. do 12. ure v svojih prostorih na Gosposki 10/I.

Cena te številke je 80 din.

