

Jaša Drnovšek

Mazohizem med psihoanalizo in literaturo

Uvod

Čeprav se je mazohizem kot pojem tako v strokovni¹ kot vsakdanji² rabi po zaslugi psihoanalize uveljavil že v prvi polovici 20. stoletja³, lahko v tem, kako k pojavu pristopajo Freud in njegovi neposredni nasledniki⁴ na eni ter predstavniki psihoanalitske misli od srede šestdesetih let prejšnjega stoletja naprej na drugi strani, opazimo bistveno razliko. Medtem ko prvi pri razlagi mazohizma skorajda brez izjeme izhajajo iz psihopatologije, za slednje velja, da potrditev za svoja dognanja iščejo v literaturi v najširšem pomenu besede.

Pričujoče besedilo ima namen predstaviti teoretske poglede štirih avtorjev na mazohizem. Medtem ko Jacques Lacan na pojav pokaže ob branju Heglove *Fenomenologije duha*, ga Gilles

¹ Po *Mednarodni klasifikaciji bolezni* Svetovne zdravstvene organizacije je mazohizem "nagnjenost k spolni aktivnosti, ki vključuje prizadevanje bolečine, ponižanja ali odvisnosti [...] [in kjer] je subjekt [...] prejemnik tovrstnih dražljajev". World Health Organization: *ICD-10: International Classification of Diseases: 10th Revision*. V: *Deutsches Institut für Medizinische Dokumentation und Information*. <http://www.dimdi.de/en/klasi/diagnosen/icd10> (1. 9. 2005). Gl. tudi American Psychiatric Association: *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-IV*. V: *All Psyche Online: The Virtual Psychology Classroom*. <http://www.allpsych.com/disorders/dsm.html> (1. 9. 2005).

² V *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* izraz mazohizem označuje "doživljanje spolnega užitka osebe, kadar je mučena ali poniževana". SAZU: *Slovar slovenskega knjižnega jezika: Druga knjiga: I-Na*. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1991, str. 703.

³ Gl. Drnovšek, Jaša: *Mazohizem v psihoanalizi*. V: *Dialogi*, št. 7–8, 2005, str. 18–43.

⁴ Zlasti Helene Deutsch, Karen Horney, Theodor Reik in Wilhelm Reich.

Deleuze odkriva v delih Leopolda von Sacher-Masocha⁵. In medtem ko se Julia Kristeva njegove razlage loteva ob Platonovem dialogu *Fajdros*, ga Jessica Benjamin najde v romanu Pauline Réage *Zgodba o O*.

Svetniški užitek

Jacques Lacan

Govoriti o Jacquesu Lacanu pomeni imeti opravka z nekom, čigar misel ima tako "splošne spoznavne vsebine" (Virk 1999: 153), da jo je pravzaprav nemogoče dojeti v celoti. Medtem ko jo na eni strani določajo številna spoznanja sodobne medicine in freudovske psihoanalize, je na drugi v približevanju strukturalizmu, poststrukturalizmu in fenomenologiji še "posebej težko [...] ločljiva od filozofije" (Virk 1999: 153) in literature. Dodatni vzrok, da je "Lacan skrajno naporno branje, pogosto na meji razumljivosti", se skriva v tem, da pri svojem delu vseskozi uporablja "izjemno osebni sistem"⁶ znakov, prežet z "izjemno zapleteno idiomatiko" (Virk 1999: 153). Prav zaradi tega se je zdel nekaterim, v nasprotju z njegovimi študenti, ki so ga "postavljali na oltar" (Roudinesco 1990: 103), že v času svojega življenja "očitno nerazumen" (Roudinesco 1997: 231) ter "v svoji naravnosti k suspenzu perverzen" (Roudinesco 1990: 392).

Čeprav je Lacan "predvsem psihoanalitik, njegova teorija pa natančno branje [...] in izvirna interpretacija Freuda" (Virk 1999: 153), pri obravnavi razmerij, značilnih za mazohizem, v delu z naslovom *Spisi*⁷ (1966) bolj kot iz psihoanalitske tradicije izhaja iz Heglove *Fenomenologije duha* (1807), natančneje, iz njegove razlage samozavedanja oziroma poželenja⁸. Zanj je po Heglu značilno zlasti to, da kot "čisto zasebstvo" (Hegel 1998: 104–105) nima lastnega objekta in mora biti, kolikor želi priti do svoje resnice, "prežeto z negativno naperjenostjo do vsake nasproti stoječe samostojnosti" (Dolar 1992: 26). Ker pa ima lahko samozavedanje "neko konsistenco le kot pripoznano od drugega samozavedanja", "meri nazadnje le na to, da bi samo postalo objekt poželenja drugega" (Dolar 1992: 26). Z drugimi besedami:

Poželenje lahko najde svojo zadovoljitev le tako, da nenehno ostaja nezadovoljeno; v negativnem gibanju odpravlja svojo drugost, a to drugost rabi, da bi se zatrjevalo kot samostojno (Dolar 1992: 16).

⁵ Avstrijski pisec, po katerem je mazohizem dobil ime. Gl. Drnovšek, Jaša: *Kdo je bil Leopold von Sacher-Masoch*. V: Nova revija, št. 273–274, 2005, str. 20–36. Gl. tudi Krafft-Ebing, Richard von: *Psychopathia sexualis: Neue Forschungen auf dem Gebiet der Psychopathia sexualis*. V: Farin, Michael (ur.): *Phantom Schmerz: Quellentexte zur Begriffsgeschichte des Masochismus*. München, Belleville, 2003, str. 12–53.

⁶ Zapis Luciena Febra iz leta 1937. V: Roudinesco, Elisabeth: *Jacques Lacan*. Prev. Bray, Barbara, London, Polity Press, 1997, str. 144.

⁷ Gl. Lacan, Jacques: *Écrits*. Pariz, Seuil, 1966

⁸ Gl. Hegel, G. W. F.: *Fenomenologija duha*. Prev. Debenjak, Božidar, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1998, str. 97–124.

Kolikor bi se nasprotujoči si samozavedanji v želji po samostojnosti spustili v boj "na življenje in smrt" (Hegel 1998: 105), bi navsezadnje resda prišlo do odprave enega od njiju, vendar bi to povzročilo, da bi se tisto, ki bi spopad preživelo, nenadoma znašlo "brez svojega nujnega protipola, od katerega si edino lahko obeta pripoznanje in s tem samozavedanje" (Dolar 1992: 26). Ker "samozavedanje [vselej obstaja] za neko samozavedanje" (Hegel 1998: 102), bi bil "[u]darec proti drugemu [...] udarec proti sebi, uboj [...] [pa] hkrati samomor" (Dolar 1992: 27).

Rešitev zagate vidi Hegel v gospostvu in hlapčevstvu, razmerju, ki "omogoča, da se boj na življenje in smrt izteče z zmago enega izmed [...] [samozavedanj], vendar tako, da obe ostaneta pri življenju" (prav tam). Medtem ko tisto, "ki mu je samozavedanje bolj bistveno od življenja", praviloma postane gospodar, se ono, "ki se je v strahu pred smrtjo [...] oklenil[o] življenja" (prav tam), postavi v vlogo hlapca:

Edino tako je mogoča odprava drugega, ki bi ne bila zgolj odprava [...], temveč obenem odprava in ohranitev [...] (prav tam).

Tu se začne Lacanovo branje Hegla. Ker je razmerje, v katerem "gre [samozavedanje] na to, da odpravi *drugo* samostojno bitje" in hkrati "na to, da odpravi *samo sebe*" (Hegel 1998: 103), "v realnem nerešljivo, mora [po njegovem nujno] stopiti v register simbolnega" (Dolar 1992: 27):

Drugače rečeno, pakt vseskozi predhodi nasilju [...], preden ga lahko per-petuir, in tisto, kar smo imenovali simbolno, vlada nad imaginarnim ... (cit. po: Dolar 1992: 28).

V trenutku, ko hlapec privoli v simbolno smrt, gospodar pa v simbolno zmago, stopi v razmerje, ki je doslej temeljilo na medsebojnem pripoznanju dveh samozavedanj, Lacanov veliki Drugi. Ker smrt, s katero upravlja gospodar, poslej ni več "absolutna meja življenja", temveč zgolj "simbolna danost", je gospodar sicer še vedno gospodar nad življenjem in smrtjo, toda "le toliko, kolikor svoje podložnike pusti pri življenju" (Dolar 1992: 29). Na drugi strani je lahko hlapec hlapec le, kolikor vseskozi ohranja predstavo o gospodarjevi smrti:

Hlapec se je izmaknil pred smrtnim tveganjem, kjer se mu je v boju za čisti prestiž nudila priložnost za gospostvo. Toda ker ve, da je umrljiv, ve tudi, da lahko umre gospodar. Potlej lahko sprejme delo za gospodarja in začasno odpoved užitku: v negotovosti, kdaj bo nastopil trenutek gospodarjeve smrti, čaka. – To je intersubjektivni razlog tako za dvom kot za odlašanje, ki sta tipični potezi obsesionalca. – Medtem pa se vse njegovo delo odvija v senci te intence in postane tako podvrženo dvojni alienaciji. Ne le, da nekdo drugi subjektu odteguje njegov proizvod, kar je razmerje, ki konstituira sleherno delo, tudi subjektovo prepoznanje lastnega bistva v svojem proizvodu, ki je

razlog tega dela, se mu nič manj ne izmakne, saj njega samega 'v njem ni', je v anticipiranem trenutku gospodarjeve smrti, trenutku, od katerega naprej bo zaživel, toda čakajoč na to se identificira z njim kot mrtvim, in prek tega je sam že mrtev (cit. po: Dolar 1992: 31).

S tem, ko hlapec "v odlogu [užitka] na 'kasneje'" (Deutschmann 2002: 135) čaka na gospodarjevo smrt, se zdi, da Heglova domneva, po kateri "gospodarju pripade užitek [...], hlapcu pa [zgolj] delo" (Dolar 1992: 30), po Lacanu izgubi svojo polno veljavo. Ta namreč izhaja iz spoznanja, po katerem "sama *odpoved užitku proizvajata užitek*" (Dolar 1992: 33):

Delo, [...] ki se mu je podvrigel hlapec, ko se je iz strahu pred smrtjo odpovedal užitku, [...] bo [po Heglu] pot realizacije njegove svobode. Ni ga očitnejšega političnega in obenem psihološkega slepila. Hlapec zlahka pride do užitka in prav ta bo ohranil delo v sužnosti [...] (cit. po: Dolar 1992: 33).

Še več, ker se je hlapec v nasprotju z gospodarjem svojemu užitku pripravljen zavestno odreči, ker "mora [najprej] vedeti, da bi lahko delal kot hlapec" (Dolar 1992: 39), sta vednost in užitek, ki je v tem primeru "svetniški" (Hribar 1995: 493), presežni užitek, le na strani prvega:

[Medtem kol] je hlapec v tej kupčiji dobil užitek odrezan od telesa, [...] je gospodarju ostalo telo odrezano od užitka: njegov užitek se je prelevil v ugodje, v bebavost samozadovoljstva [...] (Dolar 1992: 40).

Kot opozarja Lacan v seminarju z naslovom *Hrbtna stran psihoanalize* (1969–70), obstaja med vednostjo in užitkom "neko prvotno razmerje" (Hribar 1995: 493):

Vednost je to, kar naredi, da se življenje ustavi na neki meji poti proti užitku. Kajti pot proti smrti – za to namreč gre, govor je o mazohizmu – [...] ni nič drugega kot to, kar imenujemo užitek (cit. po Hribar 1995: 493).

Na tej podlagi lahko razumemo tudi izjavo, vzeto iz Lacanovega neobjavljene seminarja z naslovom *Logika fantazme* (1966–67):

Mazohist ni [le] hlapec, temveč je, nasprotno, [...] pravi lisjak.⁹

Shema, ki po Lacanu označuje "*diskurz gospodarja*" (Dolar 1992: 42) in zajema vse štiri elemente lacanovske algebre, se pravi, S1, S2, \$ in a, je naslednja:

⁹ V izvorniku "un petit malin", dobesedno "mali zvitež". Lacan, Jacques: *La logique du fantasme*. V: *Gaogoa*. <http://gaogoa.free.fr> (1. 9. 2005). Gl. tudi Kaltenbeck, Franz: *Masochismus bei Freud*. V: Weibel, Peter (ur.): *Phantom der Lust: Visionen des Masochismus*. München, Belleville, 2003, 1. zv., str. 116.

manifestno

S1 → S2

— —

\$ a

skrito

- S1 gospodar, zreduciran na označevalca-gospodarja
 S2 mesto gospodarjevega drugega, hlapec, zreduciran na označevalca vednosti in delo
 \$ mesto gospodarjevega izhodišča in njegove skrite resnice, prazni subjekt
 a mesto hlapčevega proizvoda, presežni užitek, objekt

Šele tedaj, ko označevalec-gospodar S1 "utelesi", fiksira praznino [subjekta \$], lahko postane "nezaprečeni, neblokirani [in] 'integralni' subjekt" (Dolar 1992: 43). Medtem ko je razmerje med njim in hlapcem S2 enosmerno in teče le od gospodarja k hlapcu, v hlapčevi odpovedi užitku in v delu vznikne presežni užitek, objekt *a*.

Ime Matere

Gilles Deleuze

Podobno kot Lacan nikoli ni bil zgolj psihoanalitik, ni Gilles Deleuze "nikoli 'čisti' filozof" (Colebrook 2002: 4), temveč prej "mislec zmedenosti sveta" (Badiou 2003: 18), ki ponuja "kreativni odgovor na [...] psihoanalizo" (Colebrook 2002: 6) in literarno zapuščino piscev, kot so Marcel Proust, Franz Kafka in Leopold von Sacher-Masoch¹⁰. Kot pravi sam, se brani slednjega ni lotil le zaradi tega, ker je v preteklosti "trpel [...] zaradi krivične pozabe" (Deleuze 2000: 8):

Prepričani smo, da ni nikoli noben pisatelj tako kot on uporabljal vzvodov fantazem in suspenza. Zanj je značilen čisto poseben način, kako hkrati "deseksualizira" ljubezen in seksualizira celotno človeško zgodovino (Deleuze 2000: 7).

V besedilu z naslovom *Predstavitev Sacher-Masocha* (1967), ki po Lacanu velja za primer "občudovanja vrednega prikaza" (Lacan, 1. 9. 2005) mazohizma, Deleuze izhaja iz misli "vélikega etnologa in heglovskega jurista" (Deleuze

¹⁰ Gl. Deleuze, Gilles et al.: *Kafka: Za manjšinsko književnost*. Prev. Troha, Vera, Ljubljana, Literatura, 1995. Gl. tudi Deleuze, Gilles: *Proust et les signes*. Pariz, P. U. F., 2003. Gl. tudi Sacher-Masoch, Leopold von: *Venera v krznu*. Prev. Cetinski, Uršula. V: Zupančič, Alenka (ur.): *Mazohizem in zakon*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 101–215.

2000: 41) J. J. Bachofna. Ta je v delu, ki nosi naslov *Materinsko pravo*¹¹ (1861), na podlagi Plutarhových poročil o mitu o Izidi in Ozirisu ločil med tremi fazami prehoda iz matriarhata v patriarhalno družbo: medtem ko se prva "oblikuje v kaosu bohotnega močvirja [...] [,] kjer vlada ženski princip in kjer [ni] oče [...]" "Nihče", je za drugi, "demetrinski moment, [...] [ki ima] svoj začetek v amazon-skih družbah", značilen "strog ginekokratični in poljedelski red" (Deleuze 2000: 41). Čeprav tu "oče oziroma mož dobita neki status", sta še vedno "pod žensko dominacijo" (Deleuze 2000: 41). V zadnji fazi se "[k]ončno [...] vsili patriarhalni ali apolinični sistem, ki matriarhat izrodi v korumpirane ali celo dionizične oblike" (Deleuze 2000: 41).

V skladu s tem Deleuze ob branju Sacher-Masochovih besedil izpelje tri podobe žensk:

Prvi tip je poganka. Grkinja, hetera ali Afrodita, povzročiteljica nereda. Živi, kot sama pravi, za ljubezen in lepoto, za dani trenutek. Senzualna, kot je, ljubi tistega, ki ji ugaja, in se da, komur je všeč. Sklicuje se na neodvisnost ženske in [...] kratkotrajnost ljubezenskih razmerij. [...]

Druga skrajnost [...] je sadistka. Rada povzroča trpljenje, rada muči (Deleuze 2000: 37).

Tretja, ki nastopa med obema, se pravi, med prvotno, "uterusno [...] in ojdipsko materjo" (Deleuze 2000: 44), je "oralna mati, [...] vélika dojilja [...] [ter] nosilka smrti" (Deleuze 2000: 43). Medtem ko prvi dve, "slabi materi", predstavljata "dve skrajni točki nihala" (Deleuze 2000: 48), je edino ta "pravi element mazohizma" (Deleuze 2000: 44) in kot "ženska-rabelj" (Deleuze 2000: 33) ustreza trojstvu mazohistične fantazme: "hladno-materinsko-strogo [...] [oziroma] ledeno-sentimentalno-kruto" (Deleuze 2000: 40).

Kolikor velja, da "najstarejša plast mazohizma [...] sega nazaj do razmerja mati-otrok"¹², tvorijo vse omenjene matere simbolni red, v katerem ni prostora za očetovo podobo. V nasprotju z Lacanom, ki je "tudi v [...] najbolj naprednih razvijanjih [...] vzpostavitev simbolnega reda [povezoval] z 'imenom očeta'", Deleuze meni, da v mazohizmu to ni tako. Mazohist živi "simbolni red kot znotraj-materinski in postavlja pogoje, pod katerimi se v tem redu [...] z zakonom [zlije mati]" (Deleuze 2000: 49). Povedano drugače:

[P]otrojitev matere [...] ima za učinek to, da simbolno prenese vse očetovske funkcije na podobe žensk; oče je izključen, razveljavljen (Deleuze 2000: 47).

¹¹ Gl. Bachofen, J. J.: *Das Mutterrecht*. Frankfurt, Suhrkamp, 1997.

¹² Tu Deleuze navaja Theodora Reika. Deleuze, Gilles: *Predstavitev Sacherja Masocha: Hlad in krutost*. Prev. Zupančič, Alenka. V: Zupančič, Alenka (ur.): *Mazohizem in zakon*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 45. Gl. Reik, Theodor: *Aus Leiden Freuden: Masochismus und Gesellschaft*. Hamburg, Hoffmann & Campe, 1977, str. 258.

Mazohizem torej deluje prek "dvojne utajitve": najprej pozitivne, s pomočjo katere mazohist "idealizira in povečiča [oralno] mater" (Deleuze 2000: 53), ter razveljavljajoče utajitve, ki iz simbolnega reda odstrani očeta.

Tu nastopi manjša težava. Ker po Lacanu "tisto, kar je simbolno ukinjeno, v halucinatorni obliki [vselej] znova vznikne v realnem" (Deleuze 2000: 47), Deleuze opozarja, da za vzpostavitev pravega mazohizma zgolj utajitev ni nikoli dovolj. Čeprav se zdi, da je bil oče z nastopom treh mater izgnan iz simbolnega reda, na drugi strani "nič manj še naprej ne deluje v redu realnega ali živetelega" (Deleuze 2000: 50). Zaradi tega se "mora [mazohist] poslužiti zapletenega postopka" ter z žensko-rabljem podpisati pogodbo, ki slednji "v nekem natančnem trenutku in za določen čas podeli vse pravice" (Deleuze 2000: 51). Ker se "podoba očeta [in] možnost [njegove] ofenzivne vrnitve" (Deleuze 2000: 51) ne skrivata nikjer drugje kot v samem mazohistu, lahko prvega iz "mazohističnega univerzuma" (Deleuze 2000: 49) dokončno izžene edinole tepež. Šele tedaj, ko se zgodi, da v skladu s pogodbo "[n]e 'otroka tepejo', temveč 'očeta tepejo'", se mazohist lahko "osvobodi" (Deleuze 2000: 51) ter zaživi svet, v katerem oče nima nobene vloge.

V nadaljevanju besedila Deleuze podrobneje pojasni pomen pogodbe za mazohizem. V nasprotju z institucijo, ki v družbi praviloma nastopa zgolj kot neko "stanje reda", je za pogodbo značilno, da je s tem, ko med pogodbenima strankama določi "sistem pravic in dolžnosti", "generator zakona" (Deleuze 2000: 60). Pri tem ne gre za zakon, ki bi bil v skladu s Platonovim naukom "odvisen [...] od višjega načela, [...] Dobrega" (Deleuze 2000: 62), temveč za zakon, okrog katerega to kroži:

Kant sam pravi, da je novost njegove metode v tem, da zakon ni več odvisen od Dobrega, temveč nasprotno, Dobro od zakona. To pomeni, da zakon ne potrebuje več utemeljitve [...] na višjem načelu, iz katerega bi črpal svojo pravico. To pomeni, da mora zakon veljati sam zase in temeljiti na samem sebi, da torej nima drugega vira kot svojo lastno formo (Deleuze 2000: 63).

Moralni zakon, o katerem govori Kant, je torej "brez materije in brez objekta" ter "pomeni ZAKON, [torej] formo zakona kot izključujočo vsako višje načelo, ki bi ga lahko utemeljilo" (Deleuze 2000: 64). Ker tak zakon "[d]eluje, ne da bi ga poznali", smo znotraj njega "prekoračili meje, [še] preden smo [...] vedeli, kaj je" (Deleuze 2000: 64):

[T]isti, ki uboga zakon, [...] še ni pravičen in se še ne čuti pravičnega. Nasprotno, počuti se krivega, že vnaprej je kriv in toliko bolj kriv, kolikor strožje uboga (Deleuze 2000: 65).

Kar mazohizem od zakona oddaljuje, je po Deleuzu spoznanje, da mazohist s podpisom pogodbe krivdo v sebi "obrne"[,] [in sicer] tako, da iz kaznovanja naredi pogoj, ki omogoči prepovedano ugodje" (Deleuze 2000: 69):

[I]sti zakon, ki [...] prepoveduje realizacijo želje z grožnjo kazni, ki bo sledila, je zdaj zakon, ki na začetek postavi kaznovanje in [...] posledično nalaga zadovoljitev želje (Deleuze 2000: 68).

Bistvo mazohizma torej ni ne v ugodju v bolečini ne v kazni. Tu najde mazohist kvečjemu neko "preliminarno ugodje" (Deleuze 2000: 68). Resnično ugodje se v mazohizmu skriva onstran tega, se pravi "v tem, kar omogoči aplikacija kazni" (Deleuze 2000: 68). Z drugimi besedami:

Mazohist mora prestati kazen, preden izkusi ugodje (Deleuze 2000: 68).

V nasprotju s Krafft-Ebingom, Reikom in Reichom, ki so bili prepričani o "nekem sprevračanju sadizma v mazohizem in obratno" (Deleuze 2000: 31), Deleuze opozarja, da Sacher-Masochov univerzum nima "nič opraviti s Sado-vim" (Deleuze 2000: 8):

Preveč so nam govorili, da je sadistično in mazohistično isto; na koncu smo temu začeli verjeti (Deleuze 2000: 9).

Medtem ko mazohist, ki želi iz simbolnega reda izgnati očeta, "v sebi živi zvezo oralne matere s sinom" (Deleuze 2000: 53), je za sadista značilno prav nasprotno:

[Sadistični] oče [je] uničevalec [...], ki hčerko sili k temu, da muči in ubije mamo (Deleuze 2000: 46).

Na nekaj podobnega naletimo, ko gre za razumevanje zakona. Medtem ko pogodba v mazohizmu nastopa kot "idealna forma in nujni pogoj ljubezenskega razmerja" (Deleuze 2000: 58), za sadista velja, da v veri v "Idejo Zla" (Deleuze 2000: 67) "vse pogodbe [...] sovraži in raztrga" (Deleuze 2000: 17). Kolikor je v postopku, kjer se posameznik od zakonov dviga k višjemu načelu, "veliko ironije" (Deleuze 2000: 63), lahko v njem prepoznamo ironika. Nasprotno je mazohist, za katerega je značilno, da od zakonov sestopa k pogodbi, "humorist" (Deleuze 2000: 69).

Edino, kar mazohizem delno povezuje s sadizmom, je po Deleuzu navzočnost fetiša, torej predmeta, ki je "substitut ženskega falosa" (Deleuze 2000: 25) in hkrati pomeni vrnitev k objektu, ki ga posameznik kot otrok vidi, tik preden pri ženski opazi odsotnost penisa. Podobno kot v mazohističnem prizoru, kjer se "sredstvo, s katerim utajimo, da ženski manjka penis", kaže v krznu, biču in nenavadnih pokrivalih, mnoge sadistične umore spremljajo rituali, ki jih "ni mogoče pojasniti z bojem" (Deleuze 2000: 25). Vseeno bi bilo napak, ko bi na podlagi tega govorili o "neki sadomazohistični ambivalenci" (Deleuze 2000: 25). Medtem ko je fetišizem v mazohizmu "najprej utajitev" (Deleuze 2000: 25), gre v

sadizmu vendarle za to, da "svet [...] uničimo" (Deleuze 2000: 26). Prav zaradi tega mu fetišizem pripada "zgolj na drugotni in deformirani ravni" (Deleuze 2000: 26).

Pozneje se Deleuze k problemu mazohizma vrne še enkrat, in sicer v delu z naslovom *Podoba-gibanje* (1983). V poglavju *Podoba-pulzija* obravnava lastnosti "naturalistične" (Deleuze 1991: 180) filmske podobe, posebno pozornost nameni Josephu Loseyu¹³. To, kar njegove filme, od *Časa brez usmiljenja*¹⁴ (1957) do *Gospoda Kleina*¹⁵ (1976), povezuje z mazohizmom, je po Deleuzu zlasti dvoje: na eni strani navzočnost nasilja "v aktu, še preden vstopi v akcijo" (Deleuze 1991: 180), na drugi pa opažanje, da je "[v] samem temelju [...] [njegovih filmov] pulzija" (Deleuze 1991: 182).

Podobno kot v "Masochovih romanih[,] [kjer] vse kulminira v suspenzu" (Deleuze 2000: 27), imamo v filmu z naslovom *Služabnik*¹⁶ (1963) opravka z nasiljem, ki "se ne more prebuditi" in je "daleč od tega, da bi bilo očitno" (Deleuze 1991: 180):

To ni le notranje in prirojeno nasilje, je *statično* nasilje, ki bi mu ekvivalent lahko našli edinole še v slikarstvu pri Baconu, ko ta omenja "emanacijo", ki jo izžareva negibna oseba, in v literaturi pri Jeanu Genêtu, ko ta opisuje neverjetno nasilje, ki se lahko naseli v negibni roki med počitkom (Deleuze 1991: 180).

Na drugi strani *Služabnik* s tem, ko "priča o zasedbi gospodarja in hiše, ki jo izpelje [prav] služabnik" (Deleuze 1991: 181), spominja na odnos med gospodarjem in hlapcem, kot ga je prek branja Hegla razumel že Lacan:

V Loseyevem svetu pulzij je morebiti ena najpomembnejših pulzij "uslužnost", povzdignjena v stanje človekove resnične prvinske pulzije [...] (Deleuze 1991: 181).

Njegove "osebe" niso lažni silaki, temveč lažni slabiči: vnaprej so obsojeni z nasiljem, ki jih naseljuje in ki jih potiska, da gredo do konca okolja, ki ga pulzija raziskuje, vendar skupaj z okoljem za ceno lastnega izginotja (Deleuze 1991: 182).

¹³ Joseph Losey, ameriški filmski režiser.

¹⁴ V ospredju *Časa brez usmiljenja*, posnetega po dramski predlogi Emelyna Williamsa, je umora obdolženi mladenič Alec Graham, čigar oče skuša v zadnjih urah pred izvršitvijo kazni dokazati njegovo nedolžnost. Gl. Losey, Joseph: *Time Without Pity*. New York, Janus Films/Home Vision Entertainment, 2004, DVD, 85 min.

¹⁵ *Gospod Klein* je film o trgovcu z umetninami Robertu Kleinu, ki ga nacisti med okupacijo Pariza zamenjajo za Juda. Gl. Losey, Joseph: *Mr. Klein*. New York, Janus Films/Home Vision Entertainment, 2004, DVD, 122 min.

¹⁶ Film, posnet po scenariju Harolda Pinterja, pripoveduje o služabniku Hugu Barrettu, ki kmalu po nastopu službe pri bogatem pridaniču Tonyju v celoti prevzame nadzor nad svojim gospodarjem. Gl. Losey, Joseph: *The Servant*. New York, Warner Home Video, 2002, DVD, 110 min.

Smrtonosno čaščenje

Julia Kristeva

Čeprav se zdi, da Julia Kristeva pri svojem delu izhaja zlasti iz Lacanovega branja Freuda, lahko v njej vidimo "osebnost brez primere" (cit. po: Moi 1999: 153). Poleg tega, da je v psihoanalizi "v načelu prevrednotila vrsto področij, definicij in trditev" (Medved 2000: 208), je bila na začetku sedemdesetih let 20. stoletja med prvimi, ki so opozorili, da je "to, čemur pravimo subjektivnost, [...] proces, ki ni nikoli končan" (McAfee 2004: 1).

Podobno kot je Lacan v *Spisih* razlikoval med imaginarnim ter simbolnim, Julia Kristeva v besedilu z naslovom *Revolucija pesniškega jezika* (1974), ki je obenem "razprava o semiotiki, psihonalizi, filozofiji in literarni kritiki" (Payne 1993: 163), loči med "dvema nerazdružljivima oblikama znotraj označevalnega procesa" (Payne 1993: 167): medtem ko "semiotično" (Kristeva 1978: 35) kot "preddiskurzivna stopnja" (Gratzke 2000: 69) zaznamuje predojdijske "primarne procese, pri katerih se energija in njen vpis premikata in zgoščata" (Kristeva 1978: 36), je "simbolno [...]" družbeni produkt razmerja do drugega, vzpostavljen na podlagi objektivnih vplivov bioloških [...] razlik ter konkretnih in zgodovinsko danih družinskih struktur" (Kristeva 1978: 40). Oboje, semiotično in simbolno, je med seboj povezano v "hori" (Kristeva 1978: 38), konceptu, ki izvira iz Platonovega *Timaja* (360 pr. Kr.):

[R]od prostora [hora] [...] ni dovteten za propadanje, a daje sedež vsemu, čemur je lastno postajanje; dotakljiv je z nekakšno nepristno mislijo, ob odsotnosti čutne zaznave; vanj komajda lahko verjamemo. Nanj se oziramo, kot da bi sanjali, in trdimo, da mora vse bivajoče nujno biti nekje, na nekem kraju, ter obsegati neki prostor, in da tisto, kar ni niti na zemlji niti kjer koli na nebu, ni nič (Platon 2004: 1282).

Kolikor je hora hkrati mati in "sprejemališče tega, kar je postalo (kot) vidno in nasploh čutno zaznavno" (Platon 2004: 1281), lahko v njej vidimo "kaotični, nedoločni prostor, kjer ni še nič oblikovano ter dokončno, kjer vse nastaja in se giblje brez končne ureditve v čutni in duhovni svet" (Medved 2000: 217). Za Kristevo pomeni materinsko "totaliteto, ki jo nagoni in njihove *staze* tvorijo tako v [...] tekoči kot urejeni gibljivosti" (Kristeva 1978: 36):

"[Hora n]i niti model niti kopija, je pred figuracijo in s tem tudi spekulativno, kar je podlaga zanj, dopušča pa le analogijo z glasovnim ali kinetičnim ritmom" (cit po: Moi 1999: 163).

Ko se posameznik v svojem razvoju loči od matere ter prek zrcalnega stadija in ojdipske faze vstopi v simbolni red, "**horo** bolj ali manj uspešno potlači in jo [...] [poslej] dojame le kot pulzacijski **pritišk** na simbolni jezik" (Moi 1999: 164).

Prvotna povezanost med semiotičnim na eni ter simbolnim redom na drugi strani se pojavi le še tedaj, kadar v govor vdre fantazma in "metonimijo želje, ki deluje na mesto drugega, premesti v ugodje" (Kristeva 1978: 58). Takrat praviloma govorimo o norosti ali poeziji. Nagon, s katerim imamo pri tem opravka, je "najbolj nagonski od vseh" (Gratzke 2000: 70):

Omenjeni nagon je analni nagon – analno zavrženje, analnost, v kateri Freud odkrije sadistično komponento seksualnega nagona ter jo označi za nagon smrti (Kristeva 1978: 153).

Čeprav se zdi, da lahko slednjemu zoperstavimo načelo ugodja v obliki oralnosti, Kristeva opozarja, da je tudi samo govorjenje povezano s horo. Še več:

Oralizacija lahko postane vezni člen med temeljnim sadizmom zavrženja in njegovo označevalno sublimacijo – tako lahko pojasnimo melodijo, harmonijo, ritem, "mile" in "prijetno zveneče" tone [ter] muzikalnost, kot se kažejo v poeziji Mallarméja in "simbolistov" (Kristeva 1978: 153).

Ko v simbolni red vdre semiotično, "[n]agon (smrti: negativnosti, destrukcije) nezavedno zapusti ter se, *nabit s pozitivnim nabojem in erotiziran, naseli v jeziku*, ki se poslej vzpostavlja kot prozodija oz. zveneč ritem" (Kristeva 1978: 169).

Medtem ko Kristeva v *Revoluciji pesniškega jezika* govori zgolj o sadizmu, v delu z naslovom *Ljubezenske zgodbe*¹⁷ (1983) z nagonom smrti poveže tudi mazo-hizem. Pri razlagi ljubezni podobno kot Lacan ob branju *Fenomenologije duha* opozori na navzočnost dialektike gospodarja in hlapca, le da pri tem ne izhaja iz Hegla, temveč iz Platonovega dialoga z naslovom *Fajdros* (360 pr. Kr.). Tu je zaljubljena duša predstavljena kot krilata vprega, ki jo tvorijo dva konja in kočijaž:

Kadar torej voznik zagleda prizor, ki mu zbudi ljubezen, in se mu prek zaznave segreje vsa duša ter se napolni z draženjem in ostrom hrepenenja, se tisti izmed konj, ki je vedno pokoren vozniku, zaradi sramežljivosti tudi tedaj prisili in se zadrži, da ne skoči na tistega, v katerega je zaljubljen; drugemu konju pa ni več mar niti za vozniški osten niti za bič, ampak skače in se žene na silo, vpregi in vozniku povzročča vsakršne težave ter ju prisiljuje, da se odpravita k ljubljenu dečku in se spominjata prijetnosti spolnih užitkov. Tadvda se v začetku nejevoljno upirata, ker sta siljena početi nekaj strašnega in protipostavnega. Naposled pa, ko ni konca zla, odvedena odideta, popustita in se strinjata, da bosta delala to, kar se jima ukaže. Tako se mu približata in zagledata bleščeči videz ljubljene dečka – ko voznik to vidi, je njegov spomin odveden k naravi Lepote in spet jo zagleda, kako je postavljena na čisti prestol skupaj s Premišljenostjo; ko (duša) to vidi, se ustraši in polna strahospoštovanja pade nazaj, obenem pa je prisiljena tako silovito potegniti

¹⁷ Gl. Kristeva, Julia: *Geschichten von der Liebe*. Prev. Hornig, Dieter et al., Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

vajeti nazaj, da se oba konja usedeta na kolke, eden prostovoljno, ker ne teži v nasprotno smer, drugi, objestnej, pa zelo nerad. Ko se oba odpravita nazaj, prvi iz sramu in osuplosti vso dušo zmóči z znojem, drugi pa, ki se je znebil bolečine, ki so jo povzročile vajeti in padec, si s težavo oddahne in že začne jezno grajati, zelo zmerja voznika in sovprego, da sta iz strahopetnosti in nemožatosti zapustila položaj (in prelomila) dogovor. Spet ju sili, da bi šla tja, čeprav nočeta, in komaj dovoli, ko prosita, naj se to prestavi na drugič. Ko nastopi dogovorjeni čas, ju spominja na to, ker se pretvarjata, da se ne spomnita; dela jima silo, rezgeta in ju s silo vleče, da bi se spet približali ljubljenu dečku iz istih razlogov; ko pa so blizu, skloni glavo, iztegne rep, zagriže v uzdo ter vleče brez sramu. Voznik, ki še bolj doživlja isto kot prej, se vrže nazaj, kot pred štartno vrstico na dirkališču, in še bolj na silo potegne objestnemu konju uzdo iz zob; do krvi mu rani žaljivi jezik in čeljusti, stegna in kolke pa mu potisne na tla in ga "prepusti bolečinam" (Platon 2004: 552–553).

Razmerje, s katerim imamo opravka v ljubezni, se po Kristevi kaže kot "pravi sadomazohistični prizor" (Kristeva 2001: 151). Kolikor velja, da se "[g]ospodovanje in hlapčevstvo, posedovanje in odrekanje, izkoriščanje in slepilo [...] [vselej] košatijo v senci faličnega privlaka" (Kristeva 2001: 151), ni mazohizem nič drugega kot "podreditev [libida] Falusu" (Kristeva 2001: 166):

Mišima, ki se je imel za svetega Sebastjana, in Pasolini, ki se je dal na neki italijanski plaži pokončati mlademu nepridipravu, sta pripeljala do skrajne točke hlapčevski moment moške erotike, ki se je obesil na smrtonosno čaščenje Falusa. [...] Trpinčenje se dejansko pojavi, brž ko se umetniška sublimacija – rešilni ventil ob neznosni teži ideala – izkaže komaj kaj koristna spričo morbidnih užitkov celotnega telesa, ki se je preoblikovalo v usmrčeni penis (Kristeva 2001: 166–167).

Čeprav se mazohist s tem, ko se spusti v "telesno bit falosa" (Gratzke 2000: 71), izogne nevarnosti, da bi tega izgubil, mora za tovrstno ugodje plačati s smrtjo.

Povedano drugače:

[...] Mišimi in Pasoliniju [je] nazadnje zmanjkalo moči, da bi ohranila ravnotežje med semiotičnim (telo, agresija, mazohizem) in simbolnim (umetniška sublimacija) (prav tam).

Idealna ljubezen

Jessica Benjamin

Jessica Benjamin velja za teoretičarko, katere delo določa predvsem pojem "vključevanja" (Souter: 1. 9. 2005):

[Moj nazor] je nazor psihoanalitičarke, ki se odziva na [...] razmišljanja svojih analitičnih kolegov, medtem ko [...] skuša upoštevati dvome, kritike in vprašanja svojih feminističnih akademskih somišljenic (Benjamin 1995: 2–3).

Poleg tega, da “prihaja iz odkrito političnega okolja” (Souter, 1. 9. 2005), pri raziskovanju sadomazohističnih razmerij Freudovo in postfreudovsko misel “prepričljivo” (Gratzke 2000: 68) povezuje z že znano Heglovo dialektiko gospodarja in hlapca:

[Medtem ko] Freudova zastavitev razvija zaprt, intrapsihični sistem, [...] ga želi Benjaminova, da bi se približala problemu [...] pripoznanja, predstaviti z intersihičnega vidika (Gratzke 2000: 68).

Prav zaradi tega ni le “intelektualka, ki lahko spravi v zadrego navadne zdravnike”, temveč “zbuja pozornost [tudi] v sodobni družbeni in kulturni teoriji” (Souter, 1. 9. 2005).

V delu z naslovom *Ljubezenske vezi* (1988) Benjaminova izhaja iz spoznanja, da je psihoanaliza v zadnjih desetletjih “premestila svoje žarišče” (Benjamin 1988: 11) ter s tem, ko se je začela ukvarjati s čedalje zgodnejšimi fazami posameznikovega razvoja, “spremenila celotni okvir [...] mišljenja” (Benjamin 1988: 12). Medtem ko je majhen otrok¹⁸ “še do pred kratkim” veljal za “pasivno, odmaknjeno, celo ‘avtistično’” (Benjamin 1988: 16) bitje, so “izjemno natančni poskusi” (Benjamin 1988: 13) v novejšem času pokazali ne le, da novorojenčki brez težav prepoznajo obraz, glas in vonj svojih mater, temveč tudi, da so pri sedmih mesecih starosti sposobni zavestnega razlikovanja med zunanji objekti. V tem pomenu je to, čemur navadno pravimo “družabnost”, “prej primarni kot sekundarni pojav” (Benjamin 1988: 17).

Ob predpostavki, da Ojdipov kompleks s svojimi konflikti pomeni zgolj “vrhunec [nekega predhodnega][,] predojdipskega boja” (Benjamin 1988: 140), Benjaminova opozarja na pomembnost razmerja med majhnim otrokom in materjo. Kolikor to, “kar je Hegel izrazil na ravni filozofske abstrakcije, [...] prenesemo na to, kar zdaj vemo o psihološkem razvoju majhnega otroka” (Benjamin 1988: 12), se zdi, da ga bolj kot kaj drugega določa “vzajemno pripoznanje” (Benjamin 1988: 16):

Pripoznavam te kot svojega otroka, ki pripoznava mene. (Benjamin 1988: 15).

Ta izjava ne pomeni le, da mati v otroka, ki je od nje povsem odvisen, projicira svoja občutja, temveč tudi, da “novorojenčkovo preteklost, ki je bila v njej, poveže s [...] prihodnostjo, ki je zunaj nje” (Benjamin 1988: 13). Podobno velja za otroka:

[Vsakič, ko ta] vzneseno seže po igrači, se ozre kvišku, da bi videl, ali mati deli njegovo navdušenje. Ko ta vzklikne: “Oh!”, jo povsem razume. Da čuti enako,

¹⁸ V izvorniku “infant”, torej otrok, ki še ni vstopil v ojdipsko fazo libidinalnega razvoja.

ne pokaže s posnemanjem njegovih gibov (tresenje ropotulje), temveč njegovo stopnjo napetosti izrazi drugače (vzklikne) (Benjamin 1988: 30).

Očitno je, da vzajemno priznanje ne pomeni le "materinskega odsevanja" (Benjamin 1988: 24) v otroku, temveč ga lahko opišemo z izrazi, kot so "čustvena uglašenost, medsebojno vplivanje, čustvena vzajemnost [ter] delitev duševnih stanj" (Benjamin 1988: 16). Pogoj njegovega udejanjenja je v tem, "da zmoremo in moramo priznati drugi subjekt kot različnega, a vendar enakega, kot drugega, ki je sposoben deliti podobno duševno izkustvo" (Benjamin 1988: 20).

Približno pri štirinajstih mesecih starosti otrok vstopi v fazo libidinalnega razvoja, ki jo Benjaminova imenuje "zbližanje"¹⁹, in v kateri se prvič vzpostavi zavest o posameznikovi ločenosti od drugih. Čeprav je otrok poslej bistveno manj odvisen od matere, še vedno vztraja, da ta z njim deli vsa svoja občutja ter vselej znova "potrjuje njegova nova odkritja in samostojnost" (Benjamin 1988: 34). Še več, ker se mu zdi, da je za uveljavitev njegove svobode nujen popoln nadzor nad materjo, je "pripravljen postati gospodar v Heglovem pomenu [ter] biti del razmerja, v katerem vzajemnost razpade na dva nasprotujoča si konca, tistega, ki je priznan, in onega, katerega identiteta je zanikana" (Benjamin 1988: 34).

Če se mati otroku v tem razvojnem obdobju ne zoperstavi dovolj, tvega, da zanj kot subjekt nenadoma ne bo več "živa" (Benjamin 1988: 39). Če pa se mu zoperstavi preveč ter meni, da ga bo "vsak kompromis 'pokvaril'" (Benjamin 1988: 39), bo otrok sčasoma začel verjeti, da je v vsakem razmerju prostor le za drugega. Medtem ko lahko prvo, sadistično različico neuspešnega vzajemnega priznanja povežemo z izjavo: "Še naprej bom verjel, da je mati moja služabnica, zli duh, ki izpolnjuje moje želje ter počne, kar zaukažem" (Benjamin 1988: 52), se druga, ki je mazohistična, kaže v izjavi: "Dober in mogočen sem zato, ker sem prav tak, kot si želi moja dobra in mogočna mati" (Benjamin 1988: 53).

Sadomazohizem, kot ga razume Benjaminova, torej ni nič drugega kot posledica "zloma nujne napetosti med samopotrditvijo in vzajemnim priznanjem, [torej napetosti][,] ki omogoča, da se jaz in drugi srečata kot povsem enakovredna" (Benjamin 1988: 12):

Potrditev enega posameznika (gospodarja) se prelevi v gospostvo; priznanje drugega (hlapca) postane podložnost (Benjamin 1988: 62).

Čeprav "postaja vse jasneje", da vlogi gospodarja in hlapca skoraj nikoli nista vezani na posameznikov spol, skuša Benjaminova v nadaljevanju dela odgovoriti na vprašanje, "kako smo sadizem in mazohizem [sploh] začeli pove-

¹⁹ V izvirniku "rapprochement" (prav tam, str. 33). Tu se Benjaminova naslanja na teorijo ločevanja-individuacije Margaret Mahler, kjer zблиžanje pomeni eno od stopenj zgodnjega libidinalnega razvoja. Gl. Mahler, Margaret, et al.: *The Psychological Birth of the Human Infant: Symbiosis and Individuation*. New York, Basic Books, 2000, str. 76–108.

zovati z moškostjo in ženskostjo" (Benjamin 1988: 74). Pri tem znova poseže v najzgodnejše otroštvo:

[Medtem ko] se na začetku vsi otroci čutijo podobne svojim materam, [...] dečki [sčasoma] spoznajo, da v odraščanju ne morejo *postati* ona sama; [mater] lahko [...] le *imajo*. To spoznanje vodi v zlom identifikacije [...], ki je deklicam prihranjen. Dečki svojo moškost dosežejo tako, da zanikajo svojo izvirno identifikacijo oziroma istovetnost z materami (Benjamin 1988: 75).

Te poslej niso več videne kot subjekt, temveč kot "nekaj drugega – kot narava, kot orodje ali objekt, kot nekaj, kar je manj kot človeško" (Benjamin 1988: 76). Moškost, ki v prvi vrsti pomeni neodvisnost od drugega in s tem "temelj za kasnejše objektiviziranje žensk" (Benjamin 1988: 77), ustreza izjavi: "Še zdaleč nisem kot ona, ki skrbi zame" (Benjamin 1988: 76).

Prav nasprotno se po Benjaminovi v istem obdobju zgodi pri drugem spolu:

Zavrnitev moškega, da bi pripoznal drugega, se [pri deklicah] dopolni tako, da ženska sprejme svoj manko subjektivnosti ter [dečku] prostovoljno ponudi pripoznanje, ne da bi ga sama pričakovala v zameno (Benjamin 1988: 78).

Ker se njen "čut za jaz" oblikuje v spoznanju, da izvor materine moči leži v žrtvovanju, se ji zdi povsem razumljivo, da "delovanje" (Benjamin 1988: 79), značilno za "moški način vzpostavljanja ločenosti" (Benjamin 1988: 76), v njenem imenu uteleša drugi. Še več:

[P]otrđitev subjektivnosti in razlike [moškega] je [zanjo] kot sapica nedosegljivega zunaj (Benjamin 1988: 79).

Na tej podlagi se pozneje razvije to, kar Benjaminova imenuje "idealna ljubezen" (Benjamin 1988: 114):

[Ta] zavzame [...] obliko sprejemanja [...] želje drugega kot svoje lastne in odtod je le še korak do vdaje volji drugega. [...] [V] idealni ljubezni vidimo "perverzijo" identifikacije, spreobrnitev identifikatorne ljubezni v podložnost (Benjamin 1988: 122).

Da bi kar se da prepričljivo pokazala, kako zanikanje lastnega jaza tvori "plodna tla za podreditev" (Benjamin 1988: 79), se Benjaminova opre na delo Pauline Réage z naslovom *Zgodba o O*²⁰ (1954). Gre za roman, kjer sta "vprašnji odvisnosti in gospostva neločljivo povezani" in kjer je "nasprotje med željo po neodvisnosti ter željo po pripoznanju [...] mogoče rešiti le v popolni odpovedi jazu" (Benjamin 1988: 55). Glavna "junakinja" besedila je pariška

²⁰ Gl. Réage, Pauline: *Story of O*. Prev. d'Éstrée, Sabine, New York, Grove Press, 1965.

modna fotografinja z imenom O, ki jo ljubimec René nekega dne "brez opozorila" (Benjamin 1988: 56) odpelje na Roissy, grad na robu mesta. Tam jo skrivnostna "združba moških za nasilje [...] nad ženskami" seznanj s "posebnimi navodili" (Benjamin 1988: 56):

Tu si, da bi služila svojim gospodarjem ... Ob prvi besedi ali znaku [...] boš prenehala s tem, kar [trenutno] počneš, ter se pripravila na to, kar je v resnici tvoja prva in edina dolžnost: predati se. Tvoje roke niso tvoje, prav tako ne prsi, in še zlasti ni tvoja nobena od odprtih, ki jih bomo po volji raziskovali ali vstopali vanje ... Izgubila boš vso pravico do zasebnosti ali skrivanja ... nikoli ne smeš pogledati nikogar od nas v obraz. Če oprava, ki jo nosimo ... pušča naš spol odkrit, to ni zaradi prikladnosti, ... temveč zaradi brezsramnosti, tako da bodo tvoje oči usmerjene vanj in nikamor drugam in boš spoznala, da tam prebiva tvoj gospodar ... [...] Tepež ... ni toliko namenjen našemu užitku kot tvojemu razsvetljenju ... Tako pretepanje kot veriga, pripeta na obroček tvoje ovratnice ... manj služita temu, da bi trpela, kričala ali točila solze, kot temu, da skozi to trpljenje začutiš, da nisi svobodna, temveč vključena, in da spoznaš, da si v celoti predana nečemu, kar je zunaj tebe (cit. po: Benjamin 1988: 56).

Po mnenju Benjaminove se v gornjem odlomku kaže "marsikaj": poleg tega, da O izgubi vso svojo subjektivnost ter postane "zgolj stvar" (Benjamin 1988: 56), se ji v nadaljevanju obeta, da bo nad njo neprenehoma izvajano nasilje, celo tedaj, ko ne bo zares "v rabi" (Benjamin 1988: 57). Poseben pomen pri tem ima penis. Ta po Benjaminovi ne označuje le želje gospodarjev, temveč s tem, ko je mednje in O "vrinjen" (Benjamin 1988: 57), na njihovi strani tvori subjektivnost, ki je od njenega pripoznanja povsem neodvisna:

[Ko] [...] trdijo, da njihova zloraba bolj kot njihovemu užitku služi njenemu "razsvetljenju", [...] se zdi, da je [...] tedaj, ko so z njo, ne potrebujejo (Benjamin 1988: 57).

Še več:

Vsako dejanje, ki ga gospodar izvrši zoper O, vzpostavi njegovo ločenost, njegovo razliko v odnosu do nje (Benjamin 1988: 57).

Kolikor velja, da "hlapec, ki je v celoti obvladan, [sčasoma] izgubi sposobnost pripoznavanja", mora biti nasilje po Benjaminovi vseskozi dovajano "racionalno in ritualno" (Benjamin 1988: 58). Réageva zato, še preden je O "do kraja izrabljena", v zgodbo vpelje "nov vir napetosti" (Benjamin 1988: 58).

Nekega dne René predstavi O svojemu starejšemu polbratu, siru Stephenu, človeku "z voljo iz ledu in železa, ki je želja ne more omajati" (cit. po: Benjamin 1988: 58). Ko ta od nje zahteva, da se mu podredi, ne da bi ga ljubila in ne da bi sam ljubil njo, pri O vzbudi potrebo, da bi "zanj obstajala" (cit po: prav tam). Da bi

“okrepil njeno hlapčevstvo”, ji naloži, naj zapelje drugo žensko, pošlje jo na grad Samois, kjer “zlorablja in je zlorabljana od drugih žensk” (Benjamin 1988: 58), ter jo s tem, ko ji razširi zadnjično odprtino, napravi “bolj zanimivo” (cit. po: prav tam).

V nadaljevanju njena želja prevzame “simbolno [...] razsežnost predanosti” (Benjamin 1988: 60): medtem ko ima svojega novega ljubimca za boga, se sama vdaja bolečini, v kateri vidi “odrešitev svojih grehov” (cit. po: Benjamin 1988: 60). S tem, ko postaja “orodje njegove neomejene volje” (Benjamin 1988: 60), čedalje bolj spominja na žrtve zgodnjekrščanskega mučeništva.

Zgodba o O se konča z zapisom, ki nakazuje dva možna zaključka. Medtem ko v prvem sir Stephen O preprosto vrne na Roissy, ta v slednjem, videč, da jo ljubimec namerava zapustiti, izrazi željo po smrti. Njegov odgovor je nedvoumen:

Sir Stephen ji je dal svoje privoljenje (cit. po: prav tam).

Kot kaže besedilo Réageve, mazohistovega ugodja ne smemo razumeti kot “neposrednega [in] neposredovanega uživanja v bolečini” (Benjamin 1988: 60):

Predstava o mučenju jo je privlačila, ko pa je bila mučena sama, bi izdala ves svet, da bi se mu izognila; in vendar je bila zadovoljna, da ga je prestala (Benjamin 1988: 60).

Bolj kot za “ugodje v bolečini” (Benjamin 1988: 60) gre po Benjaminovi za “nadomestitev psihične bolečine s fizično” (Benjamin 1988: 61) in s tem za zaščito lastnega jaza:

Ko jo mučijo, O čuti, da je pripoznana. [...] Lahko bi dejali, da njeno ugodje izhaja iz občutka za lastno preživetje in njene povezanosti z [...] mogočnim ljubimcem. Dokler lahko svoj strah pred izgubo premesti v podreditev, dokler ostaja objekt in dokaz njegove moči, je varna (Benjamin 1988: 61).

Bistvenega pomena pri tem je, da O izgubo svoje neodvisnosti sprejme “pod posebnim pogojem”, namreč da “njena žrtev pravzaprav ustvari gospodarjevo moč [ter] oblikuje njegov samostojni jaz, kamor se lahko zateče” (Benjamin 1988: 61):

S tem, ko [O] izgubi svoj lastni jaz, dobi dostop, resda omejen, do [drugega,] mogočnejšega (Benjamin 1988: 61).

Bibliografija

- American Psychiatric Association: *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-IV*. V: *All Psyche Online: The Virtual Psychology Classroom*. <http://www.allpsych.com/disorders/dsm.html> (1. 9. 2005).
- Bachofen, J. J.: *Das Mutterrecht*. Frankfurt, Suhrkamp, 1997.

- Badiou, Alain: *Deleuze: "Das Geschrei des Seins"*. Prev. Kamecke, Gernot, Berlin, Diaphanes, 2003.
- Benjamin, Jessica: *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. New York, Pantheon Books, 1988.
- Benjamin, Jessica: *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference*. New Haven, Yale University Press, 1995.
- Colebrook, Claire: *Gilles Deleuze*. London, Routledge, 2002.
- Deleuze, Gilles: *Présentation de Sacher-Masoch: Le froid et le cruel*. Pariz, Minuit, 1967.
- Deleuze, Gilles: *Podoba-gibanje*. Prev. Pelko, Stojan, Ljubljana, Studia humanitatis, 1991.
- Deleuze, Gilles: *Predstavitev Sacherja Masocha: Hlad in krutost*. Prev. Zupančič, Alenka. V: Zupančič, Alenka (ur.): *Mazohizem in zakon*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 5–100.
- Deleuze, Gilles: *Uvodne opombe*. Prev. Zupančič, Alenka. V: Zupančič, Alenka (ur.): *Mazohizem in zakon*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 5–9.
- Deleuze, Gilles: *Proust et les signes*. Pariz, P. U. F., 2003.
- Deleuze, Gilles et al.: *Kafka: Za manjšinsko književnost*. Prev. Troha, Vera, Ljubljana, Literatura, 1995.
- Deutschmann, Peter: *Die Wahrheit der Gewißheit des Masochisten: Sacher-Masoch mit Hegel und Lacan*. V: Spörk, Ingrid in Strohmaier, Alexandra (ur.): *Leopold von Sacher-Masoch*. Graz, Droschl, 2002, str. 121–145.
- Dolar, Mladen: *Samozavedanje: Heglova Fenomenologija duha II*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1992.
- Drnovšek, Jaša: *Kdo je bil Leopold von Sacher-Masoch*. V: Nova revija, št. 273–274, 2005, str. 20–36.
- Drnovšek, Jaša: *Mazohizem v psihoanalizi*. V: Dialogi, št. 7–8, 2005, str. 18–43.
- Gratzke, Michael: *Liebesschmerz und Textlust: Figuren der Liebe und des Masochismus in der Literatur*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000.
- Hegel, G. W. F.: *Fenomenologija duha*. Prev. Debenjak, Božidar, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1998.
- Hribar, Tine: *Fenomenologija II.: Heidegger, Levinas, Lacan, Derrida*. Ljubljana, Slovenska matica, 1995.
- Kaltenbeck, Franz: *Masochismus bei Freud*. V: Weibel, Peter (ur.): *Phantom der Lust: Visionen des Masochismus*. München, Belleville, 2003, 1. zv., str. 102–119.
- Krafft-Ebing, Richard von: *Psychopathia sexualis: Neue Forschungen auf dem Gebiet der Psychopathia sexualis*. V: Farin, Michael (ur.): *Phantom Schmerz: Quellentexte zur Begriffsgeschichte des Masochismus*. München, Belleville, 2003, str. 12–53.
- Kristeva, Julia: *Die Revolution der poetischen Sprache*. Prev. Werner, Reinold,

- Frankfurt, Suhrkamp, 1978.
- Kristeva, Julia: *Geschichten von der Liebe*. Prev. Hornig, Dieter et al., Frankfurt, Suhrkamp, 1989.
- Kristeva, Julia: *Psihoanalitski teksti*. Prev. Javoršek, Jan Jona, Koper, Hype-
rion, 2001.
- Lacan, Jacques: *Écrits*. Pariz, Seuil, 1966.
- Lacan, Jacques: *La logique du fantasme*. V: *Gaogoa*. <http://gaogoa.free.fr>
(1. 9. 2005).
- Losey, Joseph: *The Servant*. New York, Warner Home Video, 2002, DVD, 110 min.
- Losey, Joseph: *Mr. Klein*. New York, Janus Films/Home Vision Entertainment,
2004, DVD, 122 min.
- Losey, Joseph: *Time Without Pity*. New York, Janus Films/Home Vision Enter-
tainment, 2004, DVD, 85 min.
- Mahler, Margaret et al.: *The Psychological Birth of the Human Infant: Symbio-
sis and Individuation*. New York, Basic Books, 2000.
- McAfee, Noëlle: *Julia Kristeva*. London, Routledge, 2004.
- Medved, Andrej: *Julia Kristeva ali na poti k subjektu*. V: Nova revija, št. 221-
222, 2000, str. 208–221.
- Moi, Toril: *Politika spola /teksta*. Prev. Jerin, Katarina, Literatura, Ljubljana,
1999.
- Payne, Michael: *Reading Theory: An Introduction to Lacan, Derrida, and
Kristeva*. Cambridge, Blackwell, 1993.
- Platon: *Zbrana dela*. Prev. Kocijančič, Gorazd, Celje, Mohorjeva družba, 2004.
- Réage, Pauline: *Story of O*. Prev. d'Estrée, Sabine, New York, Grove Press, 1965.
- Reik, Theodor: *Aus Leiden Freuden: Masochismus und Gesellschaft*. Hamburg,
Hoffmann & Campe, 1977.
- Roudinesco, Elisabeth: *Jacques Lacan & Co.: A History of Psychoanalysis in
France: 1925–1985*. London, Free Association Books, 1990.
- Sacher-Masoch, Leopold von: *Venera v krznu*. Prev. Cetinski, Uršula. V: Zu-
pančič, Alenka (ur.): *Mazohizem in zakon*. Ljubljana, Društvo za teoretsko
psihoanalizo, 2000, str. 101–215.
- SAZU: *Slovar slovenskega knjižnega jezika: Druga knjiga: I-Na*. Ljubljana,
Državna založba Slovenije, 1991.
- Souter, Allan: *Who's Afraid of Jessica Benjamin? Some Comments on her
"Recognition and Destruction"*. V: *Psyche Matters: A Psychology and Psycho-
analytic Resource Guide*. <http://psychematters.com> (1. 9. 2005).
- Virk, Tomo: *Moderne metode literarne vede in njihove filozofsko teoretske
osnove*. Ljubljana, Filozofska fakulteta, 1999.
- World Health Organization: *ICD-10: International Classification of Diseases:
10th Revision*. V: *Deutsches Institut für Medizinische Dokumentation und
Information*. <http://www.dimdi.de/en/klassi/diagnosen/icd10> (1. 9. 2005).