

# Psihoanaliza, strukturalizem in utopija

## I.

Z utopijo naj bi bilo podobno kot s Freudovo postavko o sanjah, ki nas uvajajo v prihodnost in kažejo realizacijo želje, a kaj, ko je ta prihodnost oblikovana po sliki preteklosti. Da bi se človek "normalno" odzival na realnost, mora biti nekoliko nevrotika in nekoliko psihotika: pri nevrozi sledi začetni poslušnosti poznejši poskus bega pred zunanjo realnostjo – nevroza realnosti sicer ne utaji, vendar pa noče o njej ničesar vedeti. Pri psihozi pa začetnemu begu sledi aktivna predelava realnosti oz. njena sprememba. Utopičnost se nam tako že takoj zapiše na stran psihoze, čeprav se lahko ob plasiranju določene utopične ideje prav tako oblikuje fenomen "vere v vseмогоčnost misli" (Freud), značilen za nevrotike, kjer imamo opravka s precenjevanjem vpliva intelektualnih dejanj na spreminjanje zunanjega sveta.

V polju družbenega in političnega si v vsakem trenutku konkurirajo različni utopični ideali, ki perpetuirajo družbeno konfliktnost ali celo destruktivnost. Relativno ustrezno, a manjkavo stopnjo družbene integriranosti lahko do določene mere opravljajo sfere religije, filozofije, umetnosti in znanosti. Na teh temelji šibka možnost ohranitve civilizacije. Freud jim dodaja še razumno politiko, vendar pa slednja ne more ponuditi ničesar univerzalnega za preprečitev permanentno vztrajajočih konfliktnih družbenih gibanj, pa naj nastopa v skrajnih oblikah levega ali desnega totalitarizma ali avtoritarizma. Utopije, ali celo v zmernejših variantah konservativne

law-and-order države ali socialdemokratskih programov pravične delitve produktov, zadovoljlitve bioloških potreb in tehnično superiornejšega izkoriščanja narave.

Freud kot "liberalec stare šole" ni zastopal ne "levega" ne "desnega" utopizma. O ustroju ruske revolucije je menil, da je bila "izreden poskus" in "poslanica iz boljše prihodnosti", toda to svoje stališče je pozneje preoblikoval:

"Kljub vsemu nezadovoljstvu z zdajšnjo gospodarsko ureditvijo sem vendarle opustil vsako upanje, da bo pot, po kateri so krenili Sovjeti, pripeljala do izboljšanja. Da, takšno upanje je, če sem ga sploh mogel gojiti, izginilo v desetletju sovjetske vladavine. Ostajam liberalec stare šole" (Jacoby, 1981: 158). Freud se še dodatno poda v kritiko komunističnega utopizma – čeprav je verjel v fantazmo, da Sovjeti živijo polno seksualno svobodo – z ugovoroma o nemožnosti izničenja nagona smrti in zoper šablonizirane prijeme marksizma-leninizma, divergentnega konceptu Nadjaza:

"Verjetno zagrešijo tako imenovane materialistične koncepcije zgodovine napako, ko podcenjujejo ta dejavnik. Odpravijo ga s pripombo, da niso 'ideologije' ljudi nič drugega kot rezultat in nadzidava njihovih dejanskih ekonomskih razmer. To je sicer res, a najbrž to ni vsa resnica. Človeštvo pač nikoli ne živi povsem v sedanjosti; v ideologijah Nadjaza živita naprej preteklost, tradicija rase in ljudstva, ki se le počasi umikata vplivom sedanjosti, novim spremembam, in dokler delujeta prek Nadjaza, imata v človekovem življenju mogočno, od ekonomskih razmer neodvisno vlogo" (Jacoby, 1981: 158 – 159).

Politološko gledano Freud ni bil zadovoljen s kapitalistično organizacijo družbe, glede možnosti sprememb in uresničenja Utopije pa je prav zaradi mogočnih sil ideologij Nadjaza vztrajal v drži zmernega pesimista, ki pa z določenim omejenim upanjem zavrača Reikovo "pesimistično zavračanje boljše prihodnosti". Upanje locira v znanost, psihoanalizo in (kritične) družbene vede. Za doseganje boljšega življenja niso primerni vodniki nacionalizem, socializem ali religija. Analiza utopičnih elementov teh fenomenov človeka pripelje do trezne, skeptične in razumne ocene fundamentalno tragične narave eksistence, kar pa odpre pot realizmu, racionalizmu in reformam. Vendar pa to še zdaleč ni blizu revoluciji Utopije, ki na zastavi nosi kot svojo prvo programsko točko poleg osvojitve oblasti odpravo zasebne lastnine:

"Z odvzetjem zasebne lastnine se odvzame človeški želji po agresiji neko orodje, nedvomno pomembno, toda vsekakor ne najpomembnejše. (...) Če odpravimo osebno pravico do materialnih dobrin, še vedno ostane pooblastilo, ki izhaja iz spolnih odnosov, kar lahko postane vir najmočnejšega sovraštva med sicer izenačenimi ljudmi" (Freud, 1970: 320 – 321). Zahodna kultura zahteva od posameznika visoko stopnjo potlačevanja spolnega nagona, celo v svoji najsvobodnejši in najudobnejši varianti – ZDA: po vrnitvi iz

Amerike Freud Jonesu komentira svoje izkustvo Novega sveta: "Amerika je napaka; velikanska napaka, pravzaprav, toda vseeno napaka." (Jones, 1985: II,49) Seksualna morala, kakor jo opredeljuje ameriška družba, se Freudu zdi skrajno priskutna, saj sam zagovarja "veliko svobodnejše spolno življenje". Takšna "kultura, ki pušča tolikere udeležence nezadovoljene in ki jih žene v upor, nima niti možnosti, da se trajno obdrži, niti si tega ne zasluži".

Na tej točki nastopi slabo prikrit Freudov utopični element, ko skupaj s Schopenhauerjem zatrdi, da večina ljudi živi v peklu na tem svetu, ne pa v nekakšnem onstranstvu, zato je namen psihoanalitičnih spoznanj, teorij in metod predvsem v tem, da se ljudje "tega pekla ozavejo, da bi se ga lahko osvobodili" (Jacoby, 1981: 213). V začetku tridesetih let si Freud dopisuje z Einsteinom, povod, ki ju okupira, pa so utopične možnosti za preprečitev bodočih vojn – oba se imata za pacifista in ostra nasprotnika vojn. Freud znova bleščeče pokaže, da človekova pripravljenost za vojevanje korenini v gonu smrti, toda ne da se spregledati možnosti, da bi bile z razvojem civilizacije agresivnost in rušilne nagnjenosti vse bolj predelane in inkorporirane v Nad-jaz. Kar pa se tiče ohranjanja demokracije, je Freud – desno od liberalizma – politično trdno prepričan o utemeljenosti delitve ljudi na voditelje in vladane, na elito in plebs, saj to razglaša za vrojeno in nespremenljivo neenakost med ljudmi. Velika večina ljudi potrebuje avtoritete, ki bi v njihovem imenu odločale, ti pa bi se jim podrejali. Vendar pa naj gre za voditeljsko elito plemenitih ljudi, ki se ne bojijo resnice in znajo racionalno odločati: vladavina razuma nad nagonom smrti bi lahko vzpostavila zdaj še utopično skupnost ljudi, ki so podredili svojo gonsko življenje "diktaturi razuma".

Psihoanaliza psameznikov je pokazala, da imajo najzgodnejši vtisi v poznejšem življenju lahko prisiljujoče učinke – in Freud potegne analogijo z najzgodnejšimi doživetji vsega človeštva, ki igrajo izjemno pomembno vlogo v duševnem življenju ljudstev v obliki tradicije. Na delu je nekakšna podobnost med individualnimi in kolektivnimi "vrnitvami potlačenega": vsaka nova generacija mora psihične usedline pradobne dediščine zgolj obuditi. Večina Freudovih učencev teži tradicije ni pripisovala tako pomembnega mesta in v skladu s časom razpadanja viktorejanske morale ter bohemskega Berlina dvajsetih let so pričakovali hitre učinke uresničitve Utopije: sprostitev seksualnih tabujev naj bi prinesla drugačno življenje brez potlačitve in tesnobe, treba je le demontirati globoko zakoreninjena patriarhalna avtoritarna razmerja meščanske družbe. Federn stavi na razkroj psihološke predpostavke meščanskega gospostva, t.j. razmerja oče-sin. Zato zagovarja utopični model družbe, organizirane v svete: ti naj razgradijo ogrodje družbe, opirajoče se na avtoritarno razmerje oče-sin, in rekonstituirajo nov etos bratovske zveze:

"Vse dosedanje organizacije so se organizirale od vodij navzdol; razmerje med očetom in sinom je dobilo v organizacijski piramidi

idealno ogrodje ... Nova organizacija – organizacija svetov – izrašča iz množice, iz baze navzgor; iz baze prejema impulze, njen nevidni psihološki sistem pa je razmerje med brati” (Federn, 1971: 416), s čimer se uveljavi “družba brez očeta”.

Zaradi podobnih utemeljitev pride v konflikte s Freudom tudi Reich: medtem ko Freud razlaga protislovni razvoj posameznika od oralne in analne do genitalne spolnosti kot celo vrsto travmatičnih zarez, ki predvidevajo instanco Simbolnega, ponotranjenega Zakona očetovske Besede, Reich fetišizira genitalno obliko spolnosti kot neposredno-naravno danost. Zato se mu kot poglaviten razlog za zator “orgazmične sposobnosti” kaže ponotranjena družbena represija – družinski, šolski, cerkveni in drugi ideološki aparati razredne države posamezniku vcepljajo strah pred sproščenim spolnim uživanjem. Človek je po nekem naravnem jedru človeške strukture v bistvu dober, delaven, rad sproščeno uživa, toda vse to mu preprečuje odtujena družbena ureditev, ki si ustvari takšne značaje, kot jih potrebuje za svoj obstoj. Freudov “nagon smrti” je po Reichu proizvod kapitalističnega sistema in izgine v času socialne revolucije. Nezavedni libidinalni mehanizmi držijo delavstvo v mejah vladajoče ideologije. Politični interes vladajočih je usmerjen v ohranitev represivne spolne morale in vzgoje. Utopično razsežnost izniči patriarhalni karakter: paradokсно dejstvo je namreč v tem, da zatiranje materialnih potreb, pomanjkanje kruha, delavstvo vodi v revolt, medtem ko zatiranje spolnih potreb rezultira v pokornosti posameznikov avtoriteti. Spremembe družbenih razmerij, kakršnakoli pozitivna utopija, je v najtesnejši povezavi s spremembami libidinalne ekonomije.

Med Freudovimi učenci, ki so izdelovali teorije utopične razsežnosti, omenimo le še Fenichela, ki ravno tako obsoja Freuda za teoretski umik: nagon smrti, teorija primarnega mazohizma in samouničenja, prirojena agresivnost in zlo, ki naj bi človeku preprečevala kulturno preobrazbo in družbene reforme, vse to po Fenichelovem mnenju premakne vzrok trpljenja posameznika od zunanjih vzrokov potlačitev k notranji biološki potrebi. Ne le vzgoja, ki so ji v meščanskih družbah postavljene preozke meje, predvsem preobrazba seksualnosti lahko preoblikuje družbene razmere: dokler seksualnost ne škodi družbi, je sprejemljivo vsakršno seksualno obnašanje, kajti ni spolnost tista, ki uničuje, temveč asketizem. Šele liberalnejša seksualna morala zna razkleniti začarani krog nevrotične bede, agresivnosti in vojn ter pomagati k razumnejšemu in manj protislovnemu urejanju družbenih razmerij.

Kritična teorija družbe se že zelo zgodaj sprašuje, ali morda poleg družbenozgodovinskega ne obstaja tudi psihični termidor, ki od znotraj preprečuje posameznikom možno osvoboditev, kot da bi pri možnostih realizacije utopičnih potencialov šlo za neki “moment samoizničenja” (Selbstvernichtung). Z Adornom, Horkheimerjem in Marcusejem pride v središče teoretskega razpravljanja paradoksen

pojav, da seksualna permisivnost ne ogroža družbenega gospostva, temveč postane ključna poteza njegove uspešne reprodukcije. Če smo prej omenjali družino kot najpomembnejšo vzgojno agenturo meščanskega reda, zdaj nastopi pomemben premik: družina čedalje bolj izgublja svojo socializacijsko vlogo. Prej smo imeli opravka z nevrotičnim posameznikom, podrejšo se očetovskemu Idealu-Jaza, ki je potlačeval svoje seksualne nagibe vsled "ideala" v funkciji ponotrjanega moralnega Zakona. Zdaj pa na njegovo mesto stopa narcisistični posameznik, pri katerem sadomazohistični Nadjaz prevzame točko Ideala-Jaza. Ta premestitev rezultira v posameznikovem površinskem "uživanju", "ironični" distanci do vsega, socialni uspeh dosega s konformističnim prilagajanjem okolju, kjer je prisiljen igrati določene "socialne vloge" in preračunljivo izkoriščati intersubjektivna razmerja – hkrati pa se mu vsa ta dejavnost sprevrča v skrajno tesnobo in občutek izgube lastne identitete.

Zanimiva je pri tem vloga freudovskega pojma "nagona smrti", ki konstitutivno nenehno deluje kot ključni predmet disputa in povzroča konceptualne razcepe: v psihoanalitičnem gibanju povzroči Freudova vpeljava tega pojma določeno zdvo mljenje nad njim, nato Reich in Fenichelov krog napadeta Mojstra zaradi te transhistorizacije, ki onemogoča kakršnokoli pozitivno utopijo; le nekaj pozneje se Fromm razočarano odvrča od Freuda in temeljni očitok mu je zopet "nagon smrti". V štiridesetih letih pride do razcepa med Frommom in drugimi člani Inštituta predvsem zaradi različnih razumevanj statusa Thanatosa. In končno sledi še ovinkasti razkol med Horkheimerjem in Adornom na eni strani in Marcusejem na drugi – ponovno zato, ker Marcuse "revolucionarnejše" ovrednoti, kaj drugega kot Freudovo tematizacijo omenjenega nagona, očitno koordinatne osi velike večine raznolikih interpretacij psihoanalitičnega podjetja.

Marcuse je pomenljivo vpleten v to zgodbo, ko mu Horkheimer in Adorno tako rekoč podtakneta njima že nemožno nalogo, ki pa ju vendarle spodjeda: Marcuseju, ki nima skorajda nikakršne zveze s psihoanalitičnimi "spekulacijami" ameriškega obdobja kritične teorije, zaupata delo na poskusu povezave Freuda in Marxa v optimistični utopični orientaciji. Ne da bi slutila, da hudiča izganjata z belcebubom, se "racionalistični" Marcuse dejansko loti reševanja revolucionarnejših atributov Freuda, ki sta ga Horkheimer in Adorno deziluzionirala v preroka somraka, Fromm pa ga je zavrgel kot mit. V radikalni opciji utopičnih dimenzij Marcuseju nagon smrti ne pomeni prirojene prisile k agresivnosti: Freud "ni predpostavljaj, da bi živeli zato, da bi uničevali. Nagon uničenja deluje ali proti življenjskim nagonom ali v njihovi službi; še več, cilj nagona smrti ni uničevanje per se, temveč umikanje potrebe po uničevanju" (Marcuse, 1965: 216). Takšno teoretsko zajetje torej Thanatosa ne prevaja v agresivnost: nagon smrti olajšajoče utemeljuje v smislu nenehnega umirjanja napetosti, t.j. življenja, ker izrašča iz tal načela

Nirvane, izražajoče željo po mirnosti neorganske narave. Zdi se mu, da nagon smrti izgubi prevlado, če je posameznikovo življenje osvobojeno s pomočjo “nerepresivne reerotizacije” razmerij med ljudmi in do narave. Ta kretnja pa v samem zametku zahteva odpravo seksualnega tiranstva genitalij in projektno vrnitev k “polimorfni perverzности” otroka. Odtujeno delo se dviguje nad postvarelostjo negenitalnih površin telesa in je zato lahko preseženo le s ponovno reerotizacijo celotnega telesa. Tako utemeljena družba bi ne bila več represivna in bi opravila z zgodovinsko ukoreninjenim “presežkom” potlačitve, s tem pa osvobodila posameznika od napetosti odtujenega dela. Posledica tovrstnega utopičnega gibanja bi se pokazala skozi “pacifikacijo eksistence”: estetizirana igra zamenja mukotrpno delo, načelo Nirvane – katerega potlačitve povzročajo agresivnost in uničevalskost – preneha gospodovati, spopad med življenjem in smrtjo je tem manjši, ko se življenje približa stanju zadovoljitve – združitvi načela ugodja in načela Nirvane.

Marcusejevo branje Freuda kot revolucionarnega utopista kajpada ni naletelo na odobravanje (nekdanjih) kolegov: Adorno in Horkheimer obzirno molčita, Fromm pa v prelom vsuje še nekoliko popra – znova vzpostavlja neogiben spopad med seksualno zadovoljitvijo in kulturo, in bolj freudovsko kot Freud poučuje, da “polimorfne perverzности” ne bi prenesla niti ena od dejanskih civilizacij. Popolnoma in neposredno zadovoljen posameznik bi, perforiran z željami in spodbudami, postal lahek plen politične manipulacije, kot je to prikazal Huxley v romanu *Brave New World*. Marcuse sprejme Frommovo obtožbo, da je nihilist, s trditvijo, da je nihilizem Velikega zavračanja obstoječega morda edini pravi humanizem. Iztek kritične teorije tako obvladujeta dva modusa, dva odgovora, dve teoretsko različni branji freudovske psihoanalize: prvo branje, Adorna in Horkheimerja, pesimistično ugotavlja nezmožnost takojšnjega nastopa “povsem Drugega” in preboja dialektike razsvetljenstva, zato v umanjkanju praktičnih pogojev realizacije Utopije svobodnejšega individua in družbe zaupa teoriji kot poslednji nosilki zavesti o možnosti spremembe; drugo, Marcusejevo, pa prisega na revolucionarni praxis tu in zdaj, kjer Freud služi kot metateoretska podlaga političnemu angažmaju.

Marcuse čvrsto poudari, da nerealističnost utopičnih propozicij ni odraz utopičnega značaja le-teh, temveč kazalec moči sil, ki preprečujejo uresničitev. Ko Marcuse odgovarja na vprašanje, kje se lahko v okviru obstoječega vzpostavljajo heretični utopični elementi (diskusija poteka s študenti in profesorji na univerzi sredi zavrelega Zahodnega Berlina leta 1967), tipično zanj izpelje:

“Problem je torej, ali in kako so lahko znotraj obstoječe družbe razvijani, kot ste poimenovali, heretični elementi. Dejal bi, da so v obstoječi družbi še luknje med prostori, v katerih je mogoče prakticirati te heretične metode brez nesmiselnega žrtvovanja, ki ne

koristi sami stvari kot stvari. To je mogoče. Problem je zelo jasno spoznal že Freud, ko je nekoč dejal, da bi psihoanaliza pravzaprav morala vse paciente narediti za revolucionarje” (Marcuse, 1972: 27). To je še posebej pomembno zato, ker je konsumpcijska ekonomija in politika korporativnega kapitalizma ustvarila “drugo naravo” človeka: libido in agresivnost je povezala z blagovno formo, s tem pa vgradila v posameznika stabilizirajoče in konservativne potrebe: “kontrarevolucija, vsidrana v gonski strukturi”.

Uresničevanje Utopije se pričinja že na ravni govora, v kontekstu metodičnega rušenja lingvistične celote obstoječega reda: če npr. najvišjih funkcionarjev v državi ne naslavljamo več s “predsednik x” ali “minister y”, marveč s “prascem x” ali “svinjo y”, to žaljivo poimenovanje oblastnikom odvzema avreolo služenja narodu ali zgolj skupnim interesom. Vladajoči so s tem na novo določeni: politična lingvistika kot orožje obstoječega Zakona in Reda se spreviže v svoje nasprotje z razvojem lastnega jezika radikalne opozicije. Druga distinktivna raven političnega angažmaja proti statusu quo je državljanska nepokorščina, ki pritiska v smeri preoblikovanja posredne demokracije korporativnega kapitalizma v neposredno demokracijo, v kateri volitve in predstavništvo ne služijo več kot instituciji gospostva. Marcusejevi spisi na temo permanentnega izziva Velikega zavračanja prepoznava znamenja družbene represije v najsubtilnejših izrazih tradicionalne kulture in inspirirajo del študentskega gibanja, ki jih pripoznava kot filozofsko osnovo svojega političnega delovanja. Njegove teze o integraciji delavskega razreda v obstoječe, o represivnem značaju družbe in politike, o smislu in cilju revolucionarnega prevrata, ki razkriva žarišča odpora in oblike nasprotovanja, o povezavi opozicije Severa in Juga, privilegiranih in deprivilegiranih, o novi levici, sposobni razkleniti verigo izkoriščanja na njeni najmočnejši točki – vse to Marcuse poveže s provokativno formulacijo iz “Konca utopije”, namreč da vodi “pot v socializem od znanosti k utopiji, in ne, kot je to še verjel Engels, od utopije k znanosti”. Utopijo bodo oblikovali moški in ženske mirne vesti, humani, nežni in občutljivi, ki jih ne bo več sram samih sebe, ker – kot Marcuse vpotegne Nietzscheja – “znamenje dosežene svobode, to je, ne se več sramovati samega sebe”. “Nova senzibilnost” naj bi – izražajoč vzpon Erosa nad Thanatosom, življenja nad agresivnostjo in krivdo – postala politični dejavnik, dopolnjena z nastajanjem novega načela realnosti pa s kreacijo “estetskega etosa” vzajemno dopolnjevala desublimirano znanstveno inteligenco: priča smo formiranju “novega Subjekta” brez inkorporacije instrumentalnosti, manipulacije in potlačevanja načela ugodja, na solidarnem sodelovanju usmerjani organizaciji carstva nujnosti in razvoju carstva svobode.

## II.

Strukturalizem se v Franciji kot gibanje pojavi v zgodnjih šestdesetih letih, ko se je del inteligence, dotlej pod izpričanim vplivom Sartrovega eksistencializma – kot Foucault zapiše leta 1966 v tekstu z naslovom “Slovo od Sartra”:

“... nenadoma in brez vidnega razloga oddaljil od generacije Sartra, Merleau-Pontyja, od generacije ‘Les Temps Modernes’, ki je bila nekoč zakon našemu mišljenju in zgled našemu življenju, od generacije, ki se je strastno zavzemala za življenje, za politiko, za eksistenco, medtem ko prevzema našo generacijo druga strast, ki bi jo lahko imenovali strast sistema ... Nasproti Sartrovemu eksistencializmu, ki je postavljal v ospredje človeka kot subjekt, sledeč kartezijski tradiciji, je mlada generacija naravnost in odkrito govorila o smrti človeka” (Foucault, 1966a). K tej nastopni intonaciji Foucault v svoji znameniti knjigi “Les mots et les choses” doda:

“Človek izginja ... v našem času lahko mislimo samo v praznini, ki jo je pustil za sabo izginuli človek ... Človek je bil figura med dvema načinoma jezika: človek je izmišljotina – arheologija našega mišljenja zlahka dokaže nedavni nastanek in morda njegov skorajšnji konec.”

Kot teoretske izvore francoskega strukturalističnega gibanja lahko poleg najodločnejšega vpliva Levi-Straussove strukturalne antropologije in Lacanove psihoanalize detektiramo strukturalno lingvistiko de Saussura in racionalistično epistemologijo Bachelarda in Canguilhema. Odveč je pripomniti, kako se ta naravnost artikulira na ozadju zatona Sartrovega in Heideggerjevega eksistencializma ter neuspeha – po Husserlu optimistično zastavljene – fenomenologije. Prehod od klasično-strukturalistične “predfilozofske” k poststrukturalistični “filozofski” fazi zaznamujejo široka prizadevanja, ki naj razpadajočo transcendentalno filozofijo nadomestijo s strogo znanstvenim sistemom, katerega aparaturi je lastna izključitev filozofskega pojma človeka iz zgodovine in s tem od tod izhajajočih problemov humanizma – od svobode do utopije. Zgodovina se pojasnjuje kot proces transformacije struktur brez subjekta, pri čemer gre za logično vzporedje variant, imanentnih brezčasni strukturi kot matrici permutacij svojih elementov. Ob tem je nemara zanimivo, da akterji “kritične teorije družbe” – ki sicer iz nekih drugih teoretskih izhodišč zagovarjajo tezo o “izginjanju subjekta” – napadejo strukturalizem, saj v njem pripoznajo “napad na zgodovino”, medtem ko iz eksistencialističnega tabora prihaja razvpita Sartrova kritika strukturalizma kot “zadnje pregrade, ki jo meščanska filozofija še lahko postavi proti marksizmu”.

S pomočjo dela na odpravljanju teoretskih deficitov klasičnega strukturalizma skozi imanentno kritiko samega strukturalizma se poudarki prenašajo k analizi procesov, ki producirajo strukture kot svoj učinek: zdaj imamo opravka z nezavednimi strukturami kot učinkom, strdino ali naplavino represivnih stanj družbenega in političnega, ki z Druge scene obvladujejo subjektovo dejavnost.



Poleg glavnih imen poststrukturalizma – Althusser, Foucault, Deleuze, Derrida in Kristeva – velja tu še posebej omeniti telquelovsko strukturalistično avantgardo, ki prihaja do izraza skozi tekstualno prakso in intenco subverzije lingvističnega koda meščanskih razmerij. Najradikalnejši del skupine Tel-Quel stoji na pozicijah francoske nove levice, pri čemer je osnovni namen njihove dejavnosti – nove literarne prakse – spodbijanje “buržoaznega pisanja” z literaturo kot produktivno porabo, ki svoje proizvode/ tekste troši kot sredstvo delovanja dela v nenehnem spopadu z buržoaznim pisanjem, katerega temeljna značilnost je gola “menjava smisla”, ustrezajoča menjavi blaga. Menijo, da ima v kapitalizmu literarno delo zgolj funkcijo blaga, zato je vsa ustvarjalnost reducirana na produkcijo menjalne vrednosti za trg:

“Recimo, da ima smisel pri govorici isto vlogo kot denar pri kroženju blaga. Prizadevanje, da bi demistificirali tisto, kar buržoazija tako pompozno imenuje ustvarjanje, je poslej potrebna naloga. Če bomo delo dobro opravili, bomo videli, kako tesno je boj za prisvojitvev in kodifikacijo govornice povezan s socialnim (razrednim) bojem” (Tel Quel, 1969). Vse to nedvomno kaže na izdelavo poskusa, s katerim bi premagali učinke blagovnega fetišizma na področju literature in kulture nasploh: “skripturalna produkcija” kot revolucionarni vpis v teksturo meščanskih razmerij zahteva opustitev eksistencialističnega angažmaja – zanj ni težko ugotoviti tipično buržoazne, neznanstvene, sentimentalne in utopično-moralistične države.

Če izhajamo iz plodnih doneskov poststrukturalizma, ne moremo mimo Kristeve: simbolno kot nekaj statičnega ohranja dani družbeni red, njegovo preoblikovanje ali revolucijo pa povzročča “dotok semiotičnega”. Označevalna struktura tu nastopa kot korelat družbenega sistema in v tem socio-simbolnem redu je Simbolno Kristeve prilično danemu družbenemu redu, “strjenemu sistemu”, porojenemu po procesu semiotične dejavnosti. To priličenje označevalne strukture družbenemu sistemu spregleda odločilno dejstvo označevalne strukture kot strukture spodrsaljaja, t.j. da je struktura lahko razbrana le na mestih, na katerih družbenemu sistemu spodrsne – ob podvzetju te konstelacije Lacan uprizori odgovor na parolo z zidov maja 1968, češ “strukture se nikoli ne spustijo na cesto”, in pripomni, da “če kaj dokazujejo majske dogodki, potem je to prav sestop struktur na cesto” (Foucault, 1969: 104). Kristeva se torej loteva omenjenega priličenja na podlagi zvedbe označevalca področju znaka: v umanjkanju označevalne simbolne naddoločenosti se razmerja med Semiotičnim in Simbolnim drži značaj komplementarne imaginarne menjave, saj si pola vzajemno zapolnjujeta manko. Simbolno daje Semiotičnemu družbeno-zgodovinsko razsežnost, Semiotično pa daje Simbolnemu nagoni užitek – v tem vzajemnem dopolnjevanju velja po Kristevi vztrajati v vmesnem prostoru razpetosti, s čimer bi se enoznačno izognili psihotični izključitvi tetičnega na eni strani in potlačitvi semiotičnega na drugi.

Na dispozitivu uspelega srečanja Semiotičnega in Simbolnega se vrnitev Semiotičnega v Simbolnem dogaja po modelu vdora pred-simbolnega sredi sociosimbolnega, ki v neizključivi Simbolnega nabije znake z dodatnimi nagonskimi potenciali. Na takšno semiotično ekonomijo naj bi naleteli v prelomih socialne verige, v uporih, v utopijah, v socialnih revolucijah: polje socialne revolucije pa je znotraj sebe znova razcepljeno na še vedno fetišizirajoče anarhistično gibanje, ki hoče neposredno-abstraktno negacijo sociosimbolnega reda, ter pozitivno socialno revolucijo, ki nadomešča en družbeni red z drugim, pri tem pa znova izrine ali potlači predsimbolno nagonsko energijo, tako da se točka uspelega srečanja Semiotično-Simbolno vedno že odmika v utopični imaginarij. Vztrajanje Kristeve v prostoru križanja Semiotičnega in Simbolnega zastopa nihanje med imaginarnima poloma Revolucije kot udejanjene vrnitve Semiotičnega v Simbolno in izkustvo nemožnosti te Revolucije vsled nezvedljive ločenosti semiotičnega in sociosimbolnega reda. Ta padec Kristeve v “politični realizem” so nekateri komentatorji ovrednotili za pot “od maoizma do Giscarda”.

Na tej točki “semiotičnega”/utopičnega – “žive človekove dejavnosti”, za katero naj bi bil po kritikah strukturalizem slep – se še posebej angažira Foucault, ki kot eno temeljnih nalog strukturalizma postavlja to, “da se končno veljavno osvobodimo od humanizma in z njim vred vseh tistih iluzij, ki so povezane s tem pojmom”. Foucault v svoji kritiki humanističnega utopizma izhaja iz pozicije političnega praxisa, stoječega pod znamenjem humanistične reakcionarne ideologije, “ki jo uporabljajo vsi režimi na vzhodu in zahodu, da bi pod firmo humanizma spravili v promet svoje slabo blago”. Drugače povedano, humanizem postavlja probleme, nezmožen jih je razrešiti, in obljudlja njih razvozlanje, četudi segajo daleč prek njegovega obzorja:

“Vsi ti srčni vzdih, vse te zahteve človeške osebnosti, eksistence, so abstraktni: se pravi, odtrgani od znanstvenega in tehničnega sveta, ki je naš edini resnični svet. Tisto, zaradi česar sem proti humanizmu, je prav okoliščina, da je samo še varovalna stena, za katero se skriva reakcionarna miselnost.” (Foucault, 1966a)

Zgodovina se za Foucaulta dogaja kot zaporedje diskurzivnih praks, zato ne more biti obravnavana kot enkrat za vselej dogodena celota dogodkov, marveč kot arhiv izgovorjenih diskurzov še naprej delujočih v smeri prihodnosti (utopije) in vnažajsko transformirajočih zgodovino. Če to drži, potem je od raziskovanja skrivnostnih in globljih relacij pomembnejša površina diskurzov, osvetljevanje tistega, kar je nevidno zgolj zato, ker je preveč vidno. K temu Levi-Strauss pridoda kritiko zapopadenja zgodovinske plati znotraj razsežnega terena historičnega materializma:

“Rekli bi lahko, da ima dimenzija časa v njihovih očeh prestižni pomen, kakor da utemeljuje diahronija posebno vrsto intelegibilnosti, ki je v primerjavi s tisto, ki jo prinaša sinhronija, ne samo

močnejša, temveč po svoji naravi tudi specifično človeška” (Levi Strauss, 1966:295). Da bi utemeljil tezo, da historični materializem zgodovini in iz nje izvedeni Utopiji pripisuje posebno mistično vrednost, poudari, da je pojmovanje zgodovine protislovno in v sebi nosi dvojno antinomijo – “zgodovinsko dejstvo ni nič bolj dano kakor druga dejstva; zgodovinar ga ... konstituira z ekstrapolacijo, da bi se izognil neskončnemu vračanju”: pri vzpostavitvi in izboru zgodovinskega dejstva je zgodovinar v svoji nameri razumljivo prisiljen v odbiranje, rezanje, prikrajanje, če se noče znajti v popolnem kaosu ali izdelati vseobsegajoče zgodovine z ničnim rezultatom. Strukturno funkcijo zgodovine omogoča približno isti pomen neke podskupine dogodkov določenega obdobja za aktualne skupine posameznikov – podobno, kot bi utopija nosila prihodnje imaginarne pomene za trenutne politične zastavke. Oboje želijo spremeniti v zadnje zatočišče transcendentalnega humanizma: kakor da ljudje, ki so se morali odreči svojih preveč nestalnih jazov, lahko na ravni “mi” ponovno pridobijo iluzijo svobode.

Zgodovina odpira vsa vrata pod pogojem, da stopimo skozi: to pa pomeni sprejeti stališče, da so zakoni povsod, ali pa jih ni nikjer, torej da so vse sfere realnosti tja do utopij strukturirane in podrejene zakonom, da povsod vladajo nujna in zakonita razmerja, ki se jih da eksaktno raziskovati in prikazovati. Izpod navideznega kaosa in poljubnosti vladata nujnost in red: onstran empiričnih dejstev obstajajo preprostejša razmerja, se pravi, opravka imamo z utelešenjem dveh ravni realnosti: prva je “empirično-dejstvena”, v kateri ni nobenih relevantnejših relacij, če pa že so, te niso logične narave (sem spada bogastvo različnih običajev, institucij, mitov, verovanj, utopij itd., skratka neka “razpršenost brez reda”), šele na drugi, skriti ravni levi-straussovskega “kolektivnega nezavednega” – obvladujoč prvo raven – dominirajo enotnost, koherentnost in intelegibilnost.

Foucault tisto za empiričnim neredom poimenuje s terminom “epistema”, epistemološka celota, ki naj bi omogočala celotno znanje določenega časa, ki nastane nenadoma in izgine ravno tako nepričakovano in brez sledu:

“Zgodovina znanja je mogoča zgolj, če se izhaja iz tistega, kar je samemu znanju moderno, in to vsekakor ne v terminih vzajemnih vplivov, temveč v terminih koincidence in v terminih tistega a priori, ki se konstituira v času” (Foucault, 1966b: 221), torej ne gre za nikakršno sukcesivno postopnost pri nastajanju epistem, kajti v razmerjih znotraj epistem prevladuje istočasnost, enako kot v odnosih med kvalitativno popolnoma različnimi epistemami ob menjavanju ene z drugo ni nikakršne kontinuitete: ni preteklosti in prihodnosti, ni zgodovine in utopije, razen znotraj ene episteme. Ker so episteme med seboj povsem enakopravne, t.j. med njimi ni nikakršne hierarhije in logične ali empirične povezanosti, Foucault to diskontinuirano skokovitost opredeljuje z “epistemološkim rezom”,

ki je kombiniran s pojmi mutacije, prekinitve, vznika, praga itd., kjer vsi po vrsti asociirajo nekaj nenadnega in nepredvidljivega. Epistema se ne da razumeti s pomočjo nečesa, kar bi bilo zunaj njih, saj je njih imanenca in modifikacija sestavljena v povsem samosvojih načelih organizacije: epistema je nekaj kompaktnega in homogenega ter povezuje v trdno enotno celoto vse znanje določenega časovnega obdobja, ga omogoča in strukturira.

Vzajemni vplivi, vse, kar je dinamično, družbeno, ideološko in utopično, so površinske manifestacije, pod katerimi insistira znanje določene epohe, dispozitiv, ki ga predstavlja epistema s svojo nujnostjo in apriornostjo – obe ravni sta predmet proučevanja dveh različnih disciplin: s površinsko ravni se ukvarja doksologija, z epistemami pa arheologija. Arheološka mreža nujnosti je neprebojna, trdna, nič ji ne more uiti, in ko je enkrat dana, iz nje logično in neizogibno izhajajo celo najbolj nasprotne ideje – izkaže se, da epistema ne le omogoča izbor, marveč vnaprej določa vse smeri mogočih miselnih poti določenega obdobja, saj vnaprej vsebuje vse možnosti konstituiranja sveta idej kot nekakšna formula logično-matematičnega reda. Posameznik je s svojimi zavzemanji kajpak neizmisljivo utopljen v mrežo nujnosti episteme, saj je kot tak zgolj svojevrstna logična in nujna posledica epistemološkega polja: plastične prostorske metafore – polje, tla, mreža, prostor itn. – sugerirajo podrejeni status posameznika predpostavljeni celoti, dani vnaprej, neogibni in nespremenljivi s stališča utopične projektivne subjektive akcije, pri čemer posameznik lahko zgolj prehaja mrežo v različnih smereh z različnimi idejami, ki pa so vse enako zavezane determinantam brezosebne in anonimne mreže nujnosti.

V poznejših delih Foucault nekoliko popusti, tako denimo politična praksa – ki je bila pred tem zajeta v hipotezi nezmožnosti vplivanja na pojmovno arhitektoniko diskurza in omejena le na malenkostno usmerjanje sistema pravil, s pomočjo katerih se določeni diskurzi oblikujejo – tu zadobi moč določanja smisla in oblike diskurza, s tem pa je sestavni del pogojev za nastanek in delovanje diskurzivnih formacij. Diskurz zdaj ni več neka zunaj-časovna forma, marveč vseskozi zgodovinska diskurzivna praksa, regulirana s celotnostjo episteme v času in prostoru determiniranih anonimnih zgodovinskih pravil, polja, ki ni usmerjeno na neki individualni subjekt, na transcendentalni subjekt ali na kolektivno zavest: gre za anonimno polje, katerega konfiguracija določa mogoče mesto in utopije subjektov, ki govorijo. V foucaultovski problematiki igra dominantno vlogo analiza diskurza gospostva s pretenzijo proizvodnje smisla, pomena, projektov in razlogov – vse to kot učinkov represivnega diskurza, po katerih zakonitostih se ustvarjajo ti smisli, pravilnost diskurzivne razpršitve in produkcije pomena. Ko se posamezni smisli izkažejo za nesmisle in iluzije, se pri razgraditvi diskurza postavi vprašanje samega subjekta izjavljanja kot subjekta represije in ideologije, ki ga represivni diskurz “modelira” s svojimi

prepovedmi, izključitvami, potlačitvami in prisvojitvami. Odgovor je preprosto v tem, da razgraditev diskurza odkrije nezavedno ideološkega subjekta, točko, iz katere govori, v topografiji diskurza različne z mestom, iz katerega misli, da govori, s čimer se meri na identiteto subjekta in njegovo zahtevo po doslednosti in enoznačnosti represivnega diskurza, v resnici v korenu razcepljenega in govorečega s fiktivnega mesta. Končno je doveden pod vprašaj sam predmet represivnega diskurza, po njem proizveden in sploh mogoč, iluzoren in fiktiven, ki ga razgraditev demaskira kot predmet ideologije, kot učinek diskurzivnega polja dispozitiva vednosti-oblasti.

Derrida zgornji Foucaultovi teorizaciji oporeka z označbo "strukturalističnega totalitarizma" (Derrida, 1967a: 88): sam ne verjame v ostro prekinitev in v enotnost epistemološkega reza, čeprav to dejstvo v ničemer ne spodbija obstoja dispozitiva "zahodne metafizike" kot celotne duhovne dejavnosti zahodnega sveta. Kar je v tej dejavnosti videti kot novost, je prav pojavna iluzija, ki svojo realnost dolguje nekemu onstran fenomena skritega in komaj vidnemu temelju: "najstarejši temelj zahodne metafizike" je "determiniran in zaključen sistem pojmovnih možnosti", ker pa ga je težko odkriti, od tod izhajajo "iluzije prekinitve, čudesa novosti" (Derrida, 1972: 169). Če naj gremo še korak naprej in zadevo pojmovno preciziramo: Derrida se sicer ne strinja s Foucaultovo popolno diskontinuiranostjo med epistemami, ne zavrača pa koncepta episteme, znotraj katerega se v smislu nekega "kolektivnega nezavednega" najrazličnejše in nasprotujoče si teorije zvajajo na isti skupni imenovalce, pri Derridaju praviloma interpretiran kot logocentrizem in fonologizem, katerih gibanje ni neka zgodovinska naključnost, marveč nekaj "absolutno nujnega".

Tudi Derrida skuša v svojem sistemu gramatologije zajeti dve ravni; prvo, v kateri vladajo naključnost, zgodovina in utopija, ter drugo, ki kot ozadje železne nujnosti določa vse površinske manifestacije neke epohe: "Ontoteološka ideja čutnosti ali izkustva, nasprotipostavljanje pasivnosti in aktivnosti, pomeni nekaj globoko homogenega, ki se skriva pod različnostjo metafizičnih sistemov" (Derrida, 1967b: 401). Posamezni metafizični sistemi so simptomi skrite homogene "podzemne nujnosti", zato se Derridaju postavlja "utopično" vprašanje izstopa iz zgodovinskih okvirov zahodne metafizike, t.j. dekonstrukcije epohe logocentrizma in fonologizma prek definiranja novih teoretskih instrumentov, med katerimi je ključni termin "la différance"/razloka, ki je v opoziciji z osnovnim pojmom zahodne metafizike, t.j. "la presence"/prisotnosti. O razloki se da reči – kot za boga negativne teologije – le to, kar ni, ireduktibilno in neizrekljivo, saj nam je še vedno na voljo zgolj jezik zahodne metafizike, vsled česar tudi razloka "ostaja metafizično ime in vsako ime, ki ga dobi v našem jeziku, je še vedno, kolikor je ime, metafizično po svoji naravi" (Derrida, 1972 :28).

Pri prebiranju statuiranja Utopije v (post)strukturalističnem gibanju kajpada ne moremo mimo razvpitega "Anti-Ojdipa" Deleuzeja in Guattarija. V izhodišče postavita telo, dejavnost libida in nezavedno produkcijo želje, pojmovno opisane kot "stroj", kot strujanje in pretakanje. Model proizvodnje bi torej zajel nezavedno proizvodnjo želje, ki kot tok pleplavlja telo brez organov, "naravno" nepodružljivo materijo, da bi ga želja proizvedla, izpolnila z vsebino, spremenila, razdelila in spojila, nezavedno pa je v to namero vpeto kot "tok in stroj želje", katere strujanja se povezujejo z objekti, institucijami, drugimi telesi, z novimi stroji želje, proizvajajoč nova razmerja, objekte, lastnosti in družbo. Vsako gospostvo se skozi Nadjaz – ki ima vgrajeno nelagodje in strah v same občutke ugodja – vpiše v telo tlačnih. Incestuozna želja nikakor ni primarna želja, pač pa oblika, ki jo želja zadobi zaradi družbene represije: incest, kastracija in očetomor so torej družbeno pogojena patologija želje, ko se njena proizvodna sila znajde pred družbeno-družinskimi pritiski.

Deleuze in Guattari prav po reichovsko zoperstavljata radoživo nezavedno z revolucionarno željo, svobodno seksualnost in telo nasprotno zlohotni represiji družbenega polja. Vsako še tako nezatno izražanje želje spravlja pod vprašaj obstoječo ureditev in dviguje v zrak celotne sektorje družbenega. Zato v tradicionalni perspektivi nobena družba ne more prenesti izpostavljanja "resnične želje", saj le-ta ogroža strukture eksploatacije, zaslužnjevanja in hierarhije. Družba je prisiljena uporabiti mehanizme preprečevanja želje in nenehno zagotavljati stanje, v katerem je represija zelena. Želja s seboj nosi utopično razsežnost, ker hoče, kar hoče; zato mora biti želja v ogledalu krvoskrunstva osramočena, da se odreče sebi v imenu višjih interesov civilizacije, s tem odstranjajoč nevarnost upora in revolucije, ki odlikuje željo. Moči želje so tako privedene do resignacije in kar je bilo prej v nezavednem aktivnega, agresivnega, utopičnega, umetniškega, je zdaj zamenjano z reakcijami gospostva.

### III.

Njega dni so se mnogi spraševali, ali je Lacan strukturalist:

"V nekem prvem smislu prav gotovo je," odgovarja J.-A. Miller in nadaljuje: "Pojem strukture je dobil od Romana Jakobsona prek Clauda Levi-Straussa, a tudi neposredno iz svojega dela z Jakobsonom, ki ga zares lahko štejejo za njegovega učitelja in prijatelja hkrati. (...) V nekem drugem smislu tudi, a radikalno, saj se ukvarja s stičiščem strukture in subjekta, medtem ko za strukturaliste samo vprašanje subjekta ne obstoji, je zreducirano na ničlo. Lacan pa skuša nasprotno razviti status subjekta, ki je združljiv z idejo strukture" (J.-A. Miller, 1983: 23). Med strukturalizmom in lacanovsko psihoanalizo bi tako lahko potegnili naslednjo diarezo: medtem ko Lacan obdeluje stičišče označevalne strukture in subjekta želje,

poststrukturalizem govori o subjektu, ki izginja, ki ga ni, ki je utopljen v mrežo episteme in ga ta v vsem določa – subjekt je posledica episteme; če je lacanovska struktura antinomična, razpopolnjena, asimetrična, neuravnotežena in naddoločena, poststrukturalizem raziskuje strukturo, ki je koherentna in popolna, simetrična in uravnotežena – strukturalistična struktura ima v nasprotju z lacanovsko središče in šele v poznejši fazi se vlaga v napor uvedbe razsrediščene strukture (predvsem Foucault in Derrida).

Nadalje: medtem ko je za lacanovsko strukturo značilna razsežnost označevalca in s tem simbolna naddoločenost, poststrukturalizem argumentira v prid strukture kot sociosimbolnega reda, komplementarne igre statike Simbolnega in procesualnosti Semiotičnega (Kristeva) – ker vsi post-strukturalisti po vrsti spregledajo odločilni prelom med registroma Realnega in Simbolnega, katerega učinek je diskontinuiteta/razsrediščenost med Simbolnim in Imaginarnim, se jim izognitev Realnemu kot nemogočemu in odkrita podmena izenačitve Simbolnega z Realnim le-to postavlja kot imaginarna in objektivna realnost; medtem ko Lacan po freudovsko zavrača možnost obstoja nekega “kolektivnega nezavednega”, je le-to post-strukturalizmu eksplicitna predpostavka itd. In nazadnje, toda najpomembnejše, pri poststrukturalistih – tako kot pri kritični teoriji družbe – utopični razsežnosti ni odrejeno mesto in ker Utopija ni locirana, se jim razprši po celotnem tekstu ali kot “razloka” ali kot “povsem Drugo”, utopični moment, ki ne more biti posredovan z dejanskostjo prav na liniji heglovske lepodušniške zgodbe. Pri Lacanu pa znanstvenega diskurza ne prizadeva preprost manko, “toda manko manka je tudi manko” (J.-A. Miller):

“Manko manka pušča v slehernem znanstvenem diskurzu prostor za spregled, za ideologijo, ki ga spremlja, ne da bi mu notranje pripadala: v znanstvenem diskurzu kot takem ni utopičnega elementa. To bi lahko ponazorili z dvema prostoroma, ki sta drug nad drugim, med njima pa ni nikakršnega prešitka (point de capiton), drug ne more zdrsniti (lapsus) v drugega” (J.-A. Miller, 1981: 250).

Predaleč bi nas odvedlo nadaljnje utemeljevanje razlik, denimo, z deleuze-guattarijevsko revolucionarno opredelitvijo želje – Lacan na tej točki suho detektira zgodovinsko spodletelost “naturalistične sprostivne želje”, saj danes nimamo pred seboj človeka, ki je manj obremenjen z zakoni in dolžnostmi, kot je bil človek predlibertinske dobe, celo več, s pojavom patološkega narcizma, kjer socialni Zakon kot Nadjaz prične užitek neposredno ukazovati, uživanje postane v sodobni libertinski dobi obvezno: “sploh ni potreben poseben političen režim, da bi to, kar ni prepovedano, postalo obvezno”. Že od Freuda naprej ne moremo računati na kaj več kot na obzorja “vzgoje za zavestno represijo”, na razum in zmernost, daleč od človekove želje po izpolnitvi vseh želja in zavračajoč iluzijo o napredku ter novih utopijah. Lacan se v “Etiki psihoanalize” približa freudovskemu okviru “nelagodja v kulturi”, zrcaljenega v odnosu

med načelom ugodja in načelom realnosti, skozi soočenje subjekta z neustrezajočo realnostjo:

“Freud niti za trenutek ne pomisli na to, da bi ustrežanje realnosti priličil kateremukoli dobremu. V Nelagodju v kulturi pravi – kultura, civilizacija od subjekta zagotovo terja preveč. Če že obstaja kaj, kar se imenuje njegovo dobro in njegova sreča, tedaj glede tega ni kaj pričakovati ne od mikrokozmosa, to se pravi od subjekta samega, ne od makrokozmosa.” (Lacan, 1988: 37–38) Posameznik sicer najde nekaj malega sreče v slepilih, ki jih ponujajo ustvarjalci Imagarnega: moralisti, umetniki, oblikovalci, modni kreatorji itd. To pa ne more spremeniti temeljnega dejstva, da je kultura s strani posameznika osovražena, saj zahteva prevelike žrtve.

Freud ni zavračal utopičnih možnosti nove ureditve človeških odnosov, ki bi – če se kultura odpove prisili in zatiranju gonov – “izsušila” vire nezadovoljstva s kulturo: če bi uspelo zmanjšati breme gonskih žrtev in ljudi spraviti s tistimi žrtvami, ki so nujne, ali jih zanje odškodovati, potem bi se lahko brez večjih družbenih konfliktov predali pridobivanju dobrin in njihovem uživanju. Morda bi ta utopični cilj dosegli s spremembo vzgoje novih generacij: temelj kulture se namreč opira na čezmerno represijo, s čimer se subjekta držijo poteze potlačitve, utajitve realnosti in tolažilne iluzije in utopije, kar je posledica oviranega dostopa do racionalnosti in prepovedanega svobodnega urjenja mišljenja pri otroku, čigar potenciali so z “vzgojo” zvedeni na “duševno debilnost povprečnega odraslega”. Od tod zahteva po vzgoji na realnost brez iluzornih podpor, ki bi posameznika pripravila za sprejem teže življenja in krute dejanskosti. Vzgoja k realnosti seveda ne meri na subjektovo prilagoditev realnosti, saj je njeno tkivo stkano iz iluzij in utopij – prevlada načela realnosti nad načelom ugodja ne nosi možnosti človekove zadovoljitve ali nekakšne idealne harmonije med svetom in človekom. Freud vidi prihodnost kulture v sprejetju kastracije in prekoračitve narcizma, ohranjenega za ceno potlačitve, ob tem pa kliče na pomoč razum – “glas razuma je tih, vendar ne odneha, dokler ga ne slišimo” – v svojih razpravah pa zavrača vzgojo po meri iluzorične realnosti in utopične prihodnosti. Čeprav vsi težijo k sreči, intenzivnim užitek in izogibanju bolečini po programu načela ugodja, “je njegov program v sporu z vsem svetom. Sploh ni izvedljiv, vse institucije vesoljstva mu nasprotujejo.” Iskanje užitka in izogibanje bolečini si nasprotujeta: “Kdor hoče užitek, je občutljiv za bolečine, kdor pa si hoče prizanesti z bolečino, izgubi užitek.” (Millot, 1983: 194) In medtem ko je kultura še nekako učinkovita pri varovanju človeka pred “naravo”, pa se ji to očitno ne posreči pri uravnavanju odnosov med ljudmi: posameznikov ne uspe obvarovati pred trpljenjem, izhajajočim iz skupnega življenja s podobniki v sferah zasebnega/intimnega, civilni družbi in državi.

Kastracijo subjekta Lacan zapiše skozi dobro staro navado, “zaradi katere označevalec konec koncev ohranja zmerom isti smisel.



Ta smisel nam je dan z občutkom, ki ga ima vsakdo, da tvori del svojega sveta, se pravi svoje male družine in vsega, kar se vrta okoli nje. Vsakdo med vami – govorim celo o levičarjih – je bolj, kot si misli, navezan na ta svet, in dobro bi bilo, če bi si prišel na jasno o obsegu te navezanosti. Opirate se na določeno število predsodkov, ki omejujejo obseg vaših uporov na čim manjši obseg, natanko na obseg, znotraj katerega vas vaše upiranje ne spravlja v nobeno negotovost, še posebej v okviru vašega svetovnega nazora, ki ostaja povsem sferičen” (Lacan, 1985: 37). Skratka, v nasprotju z Utopijo, tu Lacan elementarno meri na nekaj, kar je s seboj kot spoznanje prinesla psihoanaliza, namreč, da politično in družbeno življenje tvori ponavljanje in ko si subjekti delajo iluzije “novega”, preprosto ne opazijo, kako so ujeti v ozke meje, v zelo omejeno število, ki ohranjajo vedno isti pomen. Življenje ljudi se odlično prilagodi temu “dušenju” in “izgubi svobodne volje”, vsebovane že v dejstvu pristanka na poslušanje, besede, ki je kot taka hipnotična. Pravo ime za svobodo pa je psihoza: v polju družbenega in političnega je psihotik na kraju osamljenega individua pač “norec”, toda svobodnjak, na kraju psihotika kot “norca”, ki mu sledijo množice, pa nemalokrat stoji Gospodar.

Lacanovo matrico štirih diskurzov bi lahko brali kot shemo glavnih tipov političnega diskurza prejšnjega stoletja: “zmagoviti” kapitalistični diskurz Histeričarke in dva poskusa njegove prevlade prek diskurza Gospodarja v fašizmu in diskurz Univerze v stalinizmu. Dosedanje zgodovinske izkušnje nas navajajo k sklepu – čeprav bi se dalo skozi redukcionistično branje diskurza Analitika proizvesti nekaj, kar bi nas spominjalo na “zadnjo” veliko Utopijo, izdelano pri poznem Marcuseju (zagato, na kateri imanentno konstruira utopični model, zdaj lahko opišemo z besednjakom neznosnega dejstva, da subjekt beži pred tem, da bi objekt a, presežno uživanje postalo dejavnik) – da je polje družbenega in političnega “obsojeno” na blodenje med tremi političnimi diskurzi, med diskurzom paranoidnega Gospodarja, vzpostavljačega novo “harmonično” družbeno vez (utopija ljudske skupnosti, enakosti bratstva), diskurzom obsesivnega Univerzitetnika, ki to družbeno vez organizira in razdela v sistem (utopija brezrazredne družbe enakosti), in med diskurzom Histeričarke, ki proizvede simptom družbene vezi (obstoječo realnost kapitalističnega izkoriščanja in zgolj formalne enakosti).

Narobna stran (l'envers) diskurza Analitika glede na diskurz Gospodarja kot temeljne družbene vezi je prav v tem, da mora analitik vključiti, izpostaviti in poudariti točko “luknje v Drugem”, aktivirati in razbiti iluzijo sss, “Drugega, ki ve”, ki “ima” objekt/razlog želje, da objekt izpade in se izkaže, kako tudi Drugi “ne ve”, da tudi Drugi nima objekt a. Analitični posel bi lahko imenovali tudi razutapljanje, če se utapljamo v utopijah: razdružiti a od A, da se izkaže Drugi-z-mankom, kar ima v polju političnega določene osvobajajoče učinke. Nastop diskurza Analitika, kjer analitik vztraja

na mestu odpadka, razpusti preostale diskurze, kar pa je težavno in nehvaležno delo, saj nadjazovski vzvišeni lik Gospodarja osvobaja še učinkovitejše: nanj preložimo bremena svoje eksistence, mu zaupamo rešitve, razvojne iluzije in utopije prihodnosti ter ga predvsem – ljubimo. Ljubezen je privilegirano področje prevare, krog prevare, ki izzove razsežnost ljubezni do Drugega kot gospodarja nad užitkom polnega mesta Oblasti: gre za dva vzporedna intersubjektivna toka presežne vrednosti in presežnega užitka v družbenem in političnem, kjer je številnim subjektom presežni užitek odvzet, presežna vrednost odtegnjena, da bi se obe stekali h Gospodarju, ki v njih uživa. Popravek: pri subjektih odpoved užitku, ki je namenjen Gospodarju, ustvari presežni užitek, od katerega pa ima zopet največ demokratično izvoljeni Gospodar. To družbeno pretakanje presežnega užitka in vrednosti omogoča gospodstvo, ki vedno že sovpadе z vedno znova specificirano obliko neenakosti znotraj ekonomske “ekvivalentne” menjave in političnega trgovanja s človeškim mesom.

Neodvisno od groteskne podobe nekega utopičnega imaginarnega scenarija nas – po Lacanovih besedah – drama nacizma opozarja na globoko maskirano strahotno obliko žrtve oz. spravne daritve: nikakršen heglovsko-marksistični smisel zgodovine – “Zgodovina z velikim Z je tu natanko zato, da bi nam dala idejo, da ima kakršenkoli smisel že” (Lacan, 1985: 39) z utopičnim happy-edom vred – ne more razložiti ponovne uveljavitve darovanja žrtvenega objekta in neka zavesa zastira skrivnost užitka, tega, da ga tako rekoč ni, ki ga ne bi fascinirala žrtev sama na sebi kot objekt želje, noben subjekt želje se ni sposoben upreti večnemu smislu žrtve, kar priča o navzočnosti želje Drugega, “temačnega boga”. Po grozotah Utopij 20. stoletja lahko o smislu ali razvoju govori le še prepričani bedak, ki zamenjuje razvoj obvladovanja z razvojem. Želja ostaja v legi utopične razsežnosti – gre za položaj Oblasti, ki je vselej enak:

“... to pa je položaj Aleksandra, ko je zasedel Perzepolis, Hitlerja, ko je zasedel Pariz, to je tisti znameniti razglas: (predgovor ni pomemben) Prišel sem vas osvobodit tega ali onega, vseeno česa, bistveno je naslednje: nadaljujte z delom, delo mora teči naprej. Kar z drugimi besedami pomeni: naj bo vsem popolnoma jasno, da ni napočila niti najmanjša priložnost za izražanje kakršnekoli želje. Morala oblasti, upravljanja dobrin je naslednja: z željami se oglasite kdaj drugič, naj kar lepo počakajo.” (Lacan, 1988: 317)

Moderna utopistika kot temelj družbene spremembe zahteva “oblikovanje novega Nadjaza” (Wallerstein): kapitalizem slavi pohlep z dopolnilom dobrodelnosti kot daritve pohlepnih iz občutka krivde, zato velja pohlep spraviti na vajeti morale ter doseči, da “v naše nadjaze vključimo nasprotne vrednote” (Wallerstein, 1999: 61). Nova iluzija: nezavednemu se pač ne da ukazovati in učinkov vpliva na drugi subjekt ne obvladujemo nič bolj od lastnega nezavednega.

Agresivnost Nadjaza je ali uperjena proti zunanjemu objektu ali proti Jazu/samemu sebi, kar lahko subjekta pritira tja do samomora, normalno stanje subjektove zavesti krivde pa lahko označimo za vztrajno napetost notranje nesreče. Konstitucija Nadjaza še naprej ostaja najpomembnejši problem razvoja kulture – problem spopada med življenjskimi in smrtnimi pulzijami. Občutek krivde – sama sila samozatiranja, samocenzure, ki je sposojena pri pulziji smrti, pri subjektovi lastni agresivnosti – lahko postane za posameznika neznosen, kultura pa ne daje nobenih zagotovil, da bo znala obvladati razdiralne sile, saj ravno kultura ubira pota krepitev občutka krivde in s tem (samo)uničevalnih sil, ko s tem mehanizmom varuje skupnost.

Cena napredka je plačana z izgubo sreče skozi krepitev občutka krivde: tega pa ni mogoče zaustaviti ali zdraviti z ljubeznijo do drugega, z dobronamernostjo, dobroto, ker tu ne gre za sublimacijo, temveč za rezultat idealizacije – v imenu iluzij in utopij pa ne moremo zastaviti dobrih del. Ker civilizacija temelji na krepitevi občutka krivde in še ni našla – razen morda nekaj malega pri športu in ekonomski tekmovalnosti – učinkovitega načina za obvladovanje agresivnih nagonov Nadjaza, v družbi nenehno insistira možnost padca v nasilje, v politične konflikte in vojne. Občutek krivde velja po Freudu “uporabljati” s pomočjo razuma, ki osmišlja življenje, in resnice, ki zavrača utopije kot iluzije o napredku civilizacije; utopije pač ne morejo biti v pomoč ljudem, prej so simptom tega, kar je s civilizacijo narobe. Morda pride sčasoma do sprememb v civilizaciji, ki bodo zmanjšale presežno potlačevanje, morda pa se bo treba navaditi na misel, “da obstajajo določene težave, nerazdvojljivo vezane na samo kulturo, ki se ne bodo umaknile pred nikakršnimi naporji v smeri sprememb” (Jones, 1985: II, 336). Utopija je torej iluzija, del naše fantazmatike, projekcija naših želja v politično Imaginarno – vzgojna utopija, utopija družbe brez očeta, utopija sproščene seksualnega uživanja, utopija Velikega zavračanja itd., utopija, ki prihaja iz “globin” revolucionarne želje ali “arheološka” utopija brez utopije in subjekta v (post)strukturalizmu, prodora Semiotičnega v Simbolno, “transgresizma”, razloke – toda, če zavrremo utopično razsežnost mišljenja, najbrž zavrremo tudi možnost boljše prihodnosti.

#### LITERATURA:

- ADORNO, Theodor W. (1955): *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt am Main.*
- BALAŽIČ, Milan (1995): *Gospodstvo, ZPS, Ljubljana.*
- DERRIDA, Jacques (1967a): *L'Écriture et la Différence, Seuil, Paris.*
- DERRIDA, Jacques (1967b): *De la Grammatologie, Minuit, Paris.*
- DERRIDA, Jacques (1972): *Marges, Minuit, Paris.*
- FEDERN, Paul (1971): “Zur Psychologie der Revolution”, v: *Psychoanalyse, Marxismus und Sozialwissenschaft, W. Grauenhage.*
- FOUCAULT, Michel (1966a): *La Quinzaine littéraire, 5.*

- FOUCAULT, Michel (1966b): *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, Michel (1969): "Qu'est-ce qu'un auteur", *Bulletin de la Soc.fr. de Phil.*, 3.
- FREUD, Sigmund (1970): "Nelagodnost u kulturi", v: *Odabrana dela Sigmunda Frojda, knjiga peta: Iz kulture i umetnosti*, Matica Srpska, Novi sad.
- FREUD, Sigmund (1981): "Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija", v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana.
- FREUD, Sigmund (1987): *Metapsihološki spisi*, ŠKUC-FF, Ljubljana.
- JACKSON, J.-HALE, N.G. (1971): *Putnam and Psychoanalysis: Letters Between Putnam and Sigmund Freud*, Cambridge, Mass.
- JACOBY, Russell (1981): *Družbena amnezija*, CZ, Ljubljana.
- JACOBY, Russell (1986): *Potiskivanje psihoanalize*, SIC UK SSO, Beograd.
- JONES, Ernest (1985): *Život i delo Sigmunda Frojda, I-II.*, Matica Srpska, Novi Sad.
- KRISTEVA, Julija (1974): *La revolution du langage poetique*, Paris.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1966): *Divlja misao*, Nolit, Beograd.
- LACAN, Jacques (1985): "Seminar XX.: Še", v: *Problemi*, Ljubljana.
- LACAN, Jacques (1988): "Seminar VII.": *Etika psihoanalize*, DE, Ljubljana.
- MARCUSE, Herbert (1965): *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb.
- MARCUSE, Herbert (1968a): "Die Idee des Fortschritts in Lichte der Psychoanalyse", v: *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt am Main.
- MARCUSE, Herbert (1968b): "Repressive Toleranz", v: *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt am Main.
- MARCUSE, Herbert (1969): *An Essay on Liberation*, Beacon Press, Boston.
- MARCUSE, Herbert (1972): *Kraj utopije*, Stvarnost, Zagreb.
- MILLER, Jacques-Alain (1981): "Dejavnost strukture", v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana.
- MILLER, Jacques-Alain (1983): "Pet predavanj o Lacanu v Caracasu", v: *Gospotvo, vzgoja, analiza*, Ljubljana.
- MILLOT, Chaterine (1983): "Anti-pedagog Freud", v: *Gospotvo, vzgoja, analiza*, Ljubljana.
- REICH, Wilhelm (1970): "Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse", v: *Psychoanalyse und Marxismus*, H.-J.Landbuhler, Frankfurt am Main.
- TEL QUEL (1969): *Intervju*, Tribuna, Ljubljana.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1999): *Utopistike/Dediščina sociologije*, CF, Ljubljana.