

ŽENSKA SEKSUALNOST FREUD I LACAN



Zoja Skušek – Močnik
GLEDALIŠČE KOT OBLIKA
SPEKTAKELSKJE FUNKCIJE

Slavoj Žižek
HEGEL IN OZNAČEVALEC

Braco Rotar
GOVOREČE FIGURE

Rastko Močnik
MESČEVO ZLATO

Mladen Dolar
STRUKTURA
FAŠISTIČNEGA GOSPOSTVA

Rado Riha
FILOZOFIJA V ZNANOSTI

Valentin Kalan
TUKIDIDES, LOGOS
ZGODOVINE IN RAZREDNI BOJ

Zbornik
GOŠPOSTVO, VZGOJA, ANALIZA.

Nenad Mišičević
JEZIK KOT DEJAVNOST

Jure Mikuž
PODOBA ROKE

Slavoj Žižek
FILOZOFIJA SKOZI
PSIHOANALIZO

Sigmund Freud
DVE ANALIZI

Zbornik
HITCHCOCK

Rado Riha, Slavoj Žižek
PROBLEMI TEORIJE FETIŠIZMA

Zbornik
OD GALILEJA DO PLATONA

Jacques Lacan
SEMINAR XX – ŠE

P 3/4 5/6

ŽENSKA SEKSUALNOST: FREUD & LACAN

Ženska ANALICTA

Izdajatelj

194245

Uredniški odbor

Miran Božovič, Miladen Dolac, Rado Ribič, Slavoj Žižek (prevedbenik)

PROBLEMI 3-4, RAZPRAVE 5-6
Uredništvo Problemov-Razprav

Miran Božovič, Miladen Dolac, Zdravko Kobe, Rastko Močnik, Štejan Felko,

Rado Ribič, Slavoj Žižek
SEKSUALNOST

Uredila: Eva D. Bahovec

Redakcija: Janez Křtek

Freud & Lacan

Prevedli: Slavoj Žižek, Miljenko Šimic, Štejan Felko, Janez Křtek, Zdravko Kobe, Valentin Kolan,

Marija Javornik, Mateja Gašper, Tomaž Erzar,

Kačija Brezav, Eva D. Bahovec

Oblikovanje: VSSD

Slika na naslovnici: Ferdinand Knapf, ljubkovanje s tujko

Prispevki za tisk: Šteja Loka

Tisk: VB&S

Naklada

1050

CIP - katalogizacija v knjigi
 Navedba in univerzitetna knjižnica, Ljubljana
 1599642
 ŽENSKA seksualnost : Freud & Lacan / uredila Eva D. Bahovec ;
 prevodil Slavoj Žižek ... et al.]. - Ljubljana : Društvo za teoritsko psiho-
 analizo, 1991. - (Razprave ; 1991, 3-4) (Problemi : 1991, 5-6) (Ženska
 ANALICTA)
 I. Bahovec, Eva D.
 ANALICTA
 Ljubljana, 1991



ŽENSKA SEKSUALNOST: FREUD & LACAN

Zbirka ANALECTA

Izdajatelj

Društvo za teoretsko psihoanalizo

Uredniški odbor

Miran Božovič, Mladen Dolar, Rado Riha, Slavoj Žižek (predsednik)

PROBLEMI 3-4, RAZPRAVE 5-6 /

Uredništvo Problemov-Razprav

Miran Božovič, Mladen Dolar, Zdravko Kobe, Rastko Močnik, Stojan Pelko,
Rado Riha, Slavoj Žižek


Uredila: Eva D. Bahovec

Redakcija: Janez Krek

Prevedli: Slavoj Žižek, Marjan Šimenc, Simon Krek,
Janez Krek, Zdravko Kobe, Valentin Kalan,
Marija Javornik, Mateja Gajger, Tomaž Erzar,
Ksenija Bregar, Eva D. Bahovec

Oblikovanje: VSSD

Slika na naslovnici: Ferdinand Khnopff, Ljubkovanje sfinge

Priprava za tisk:  Škofja Loka

Tisk: VB&S

Naklada

1050

CIP - katalogizacija v knjigi

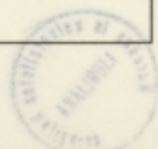
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

159.964.2

ŽENSKA seksualnost : Freud & Lacan / [uredila Eva D. Bahovec ;
prevedli Slavoj Žižek ... et al.]. - Ljubljana : Društvo za teoretsko psiho-
analizo, 1991. - (Razprave ; 1991, 3-4) (Problemi : 1991, 5-6) (Zbirka
Analecta)

I. Bahovec, Eva D.

27203328



STF 504
2115/13
2115/13 +

Sigmund Freud

ZATON OJDIPOVEGA KOMPLEKSA

ŽENSKA SEKSUALNOST

Freud & Lacan

Indeje v nemškem jeziku:

1924 *Int. Z. Psychoanal.*, Bd. 10 (3), str. 245-252.

1924 *G.S.*, Bd. 5, str. 423-430.

1925 *Psychoanalyse der Neurosen*, str. 169-177.

1931 *Neurosenlehre und Technik*, str. 191-199.

1940 *G.W.*, Bd. 13, str. 395-402.

1972 *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 243.

Slovenski prevod besedila je nastal na podlagi v *Studienausgabe*.



Uredniška opomba:

1. delo, ki je bilo napisano v prvih mesecih leta 1924, je prva, v kateri razkrijeva odklonka iz III. poglavja dela *Jar in Ono* (1923d), kjer je Freud prvič uporabil izraz »zaton Ojdiipovega kompleksa«. ¹ Posebno zanimanje pa zasluži tudi zato, ker je tu prvič poudarjen različni potek razvoja seksualnosti pri dečkih in deklicah. Ta novi miselni tok je Freud dalje razvil kakšno leto in pol pozneje v razpravi »Neželene psihične posledice anatomske razlike med spoloma« (1925e). (Spremembe v Freudovih pojmovanjih so nakazane v »Uredniški opombi« k temu delu, op.)

teer - 5.0

Analecta

Ljubljana 1991

1. [Odklon iz besedila ni prevod bes. Čeprav besedilo vsebuje besede, ki imajo v slovenščini z izrazoma žitek in razreditev (angl. dissolution) nekakšno povezavo, ni to naj pozitivnejši postopek.]

403713
+ Č 194245

Izdajatelj

Društvo za teoretično psihosociologijo

Izdajateljski odbor

Miroslav Dolan, Mladen Dolan, Rado Žilček, Slavoj Žižek, Veselina Čuček

PROBLEMI 3-4 (RAZPISNA)

Uredništvo Psihologije - Razprav

Miroslav Dolan, Mladen Dolan, Zdenko Kobe, Rado Žilček, Slavoj Žižek, Veselina Čuček

Krka 10

Uredila: Eva D. Babovec

Redakcija: Janez Krek

Prevodilci: Slavoj Žižek, Rado Žilček, Slavoj Žižek, Veselina Čuček

Janez Krek, Zdenko Kobe, Veselina Čuček

Miroslav Dolan, Mladen Dolan, Rado Žilček, Slavoj Žižek, Veselina Čuček

Kamila Bregar, Eva D. Babovec

Oblikovanje: VSSD

Slika na naslovnici: Ferdinand Klopčič, Ljubkovanje sfinge

Priloga za tisk:

Tab. VSSD

Naslovnica

1991

0 7 -::- 1991



099106633

CIP - katalogizacija v knjigi

Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

159.964.2

ŽENSKA seksualnost : Freud & Lacan / uredila Eva D. Babovec ;
prevodilci Slavoj Žižek ... et al. - Ljubljana : Društvo za teoretično psihosociologijo, 1991. - (Razprave ; 1991, 3-4) (Problemi ; 1991, 3-6) (Žilček
Analizeta)

I. Babovec, Eva D.

Analizeta

27203328

Ljubljana 1991

Sigmund Freud

ZATON OJDIPOVEGA KOMPLEKSA (1924d)

»Der Untergang des Ödipuskomplexes«

Izdaje v nemškem jeziku:

1924 *Int. Z. Psychoanal.*, Bd. 10 (3), str. 245-252.

1924 *G.S.*, Bd. 5, str. 423-430.

1926 *Psychoanalyse der Neurosen*, str. 169-177.

1931 *Neurosenlehre und Technik*, str. 191-199.

1940 *G.W.*, Bd. 13, str. 395-402.

1972 *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 243-252.

Slovenski prevod besedila je narejen po izdaji v *Studienausgabe*.

Uredniška opomba:

Ta razprava, ki je bila napisana v prvih mesecih leta 1924, je pravzaprav razširitev odlomka iz III. poglavja dela *Jaz in Ono* (1923d), kjer je Freud prvič uporabil izraz »zaton Ojdipovega kompleksa«. ¹ Posebno zanimanje pa zasluži tudi zato, ker je tu prvič poudarjen različni potek razvoja seksualnosti pri dečkih in deklicah. Ta novi miselni tok je Freud dalje razvil kakšno leto in pol pozneje v razpravi »Nekatere psihične posledice anatomske razlike med spoloma« (1925d). (Spremembe v Freudovih pojmovanjih so nakazane v »Uredniški opombi« k temu delu, sp.)

¹ [Odločili smo se za prevod nem. *Untergang* z izrazom *zaton*, ki ima v nasprotju z izrazoma *iztek* in *razrešitev* (angl. *dissolution*) nekoliko manj dokončen oziroma manj pozitiven pomen.]

Ojdipov kompleks vse bolj razkriva svoj pomen osrednjega pojava v zgodnje otroškem seksualnem obdobju. Potem pride do njegovega zatona, podleže potlačitvi, kot rečemo, in sledi mu obdobje latence. Vendar še ni postalo jasno, zakaj propade. Analize nemara kažejo, da zaradi izkustev bolečih razočaranj. Majhna deklica bi se rada imela za najbolj izbrano ljubljeno svojega očeta, toda nekoč mora priti do tega, da jo oče hudo kaznuje, in zdi se ji, da je bila izgnana iz nebes. Deček, ki ima mater za svojo lastnino, nekoč izkusi, da je usmerila svojo ljubezen in skrb proč od njega, k naslednjemu otroku. Pomembnost teh vplivov se poglobi ob premišljevanju, v katerem pride še bolj do izraza, da so takšna boleča izkustva, ki se vsebini kompleksa postavljajo po robu, neizogibna. Tudi če ne pride do posebnih dogodkov, kakršni so ti, ki smo jih omenili kot primere, mora izostanek pričakovane zadovoljitve, kontinuirano odpovedovanje zaželenega otroka privedi do tega, da se mali zaljubljenec odvrne od svojega brezupnega nagnjenja. Tako Ojdipov kompleks propade zaradi svojega neuspeha, kot posledica svoje notranje nemožnosti.

Po nekem drugem pojmovanju pa mora Ojdipov kompleks propasti, ker je prišel čas za njegovo razrešitev, tako kot izpadejo mlečni zobje, ko začnejo poganjati stalni. Čeprav doživlja večina človeških bitij Ojdipov kompleks individualno, pa je to tudi pojav, ki ga določa in nalaga dednost in ki se mora po programu izteči, ko nastopi naslednja, naprej določena razvojna faza. Tedaj je skoraj vseeno, iz kakšnih povodov se to zgodi, ali če je te sploh mogoče odkriti.²

Pravilnosti obeh pojmovanj ni mogoče ugovarjati. Celo ujemata se; poleg bolj daljnosežnega filogenetičnega pojmovanja je še dovolj prostora za ontogenetično. Saj je individuu kot celoti tudi že ob rojstvu določeno, da bo nekoč umrl, in njegove organske zasnove morda že vsebujejo indikacijo za to. Zanimivo pa bi bilo odkriti, kako se podedovani program izpelje, na kakšen način izrabljajo dispozicijo naključni škodljivi vplivi.

² [Ta miselni tok je skoraj z istimi besedami predstavljen v IV. razdelku dela »Ein Kind wird geschlagen« (1919e).]

Nedolgo tega³ se je naše razumevanje izostrilo ob ugotovitvi, da napreduje otrokov seksualni razvoj do določene faze, v kateri je genitalni organ že prevzel vodilno vlogo. Toda to je le moški genitalni organ, točneje rečeno, penis; ženski organ ostane neodkrit. Ta falična faza, ki je sočasna Ojdipovemu kompleksu, se ne razvija dalje v dokončno genitalno organizacijo, temveč potone in se izteče v obdobje latence. Toda njen iztek se dovrši na tipičen način in z opiranjem na dogodke, ki se redno ponavljajo.

Ko usmeri otrok moškega spola svoje zanimanje v genitalni organ, to izdaja tudi s svojim obilnim manipuliranjem z njim, in odkriti mora, da odrasli tega početja ne odobravajo. Bolj ali manj odkrito, bolj ali manj brutalno mu zagrozijo, da ga bodo oropali za ta visoko cenjeni telesni del. Večinoma prihaja grožnja s kastracijo od žensk; pogosto poskušajo svojo avtoriteto okrepiti na ta način, da se sklicujejo na očeta ali zdravnika, ki da bo po njihovem zagotovilu izvedel kazen. V nekaterih primerih same ženske simbolično omilijo grožnjo tako, da ne govorijo o odstitvi genitalnega organa, ki je pravzaprav pasivni, temveč roke, ki je aktivni grešnik. Posebej pogosto se zgodi, da fantku ne grozijo s kastracijo zato, ker bi se z roko poigraval s penisom, ampak ker vsako noč moči posteljo in ne more postati suh. Tisti, ki zanj skrbijo, se obnašajo, kakor da bi bila ta nočna inkontinenca posledica in dokaz za preveč zavzeto ukvarjanje s penisom, in verjetno imajo prav.⁴ Vsekakor je mogoče to dolgotrajno močenje postelje primerjati s polucijo pri odraslih, z istim izrazom genitalnega vzburljenja, ki je otroka takrat sililo k masturbaciji.

Zdaj bi lahko rekli, da propade otrokova falična genitalna organizacija zaradi te grožnje s kastracijo. Vendar pa ne takoj in ne brez uveljavljanja drugih vplivov, kajti fantič sprva sploh ne verjame grožnji in se ji ne pokorava. Psihoanaliza je nedavno poudarila pomembnost dveh izkustev, ki nista prihranjeni nobenemu otroku in ki naj bi ga pripravili na zgubo zelo cenjenega telesnega dela - ko so mu, sprva začasno, nekoč pozneje dokončno, odtegnjene matrine prsi, in vsakodnevna zahteva po tem, da se ločijo od vsebine črevesja. Ni pa mogoče opaziti nič takega, da bi ta izkustva kako vplivala ob sami grožnji s kastracijo.⁵ Šele ko pride do nekega novega

³ [Gl. »Die infantile Genitalorganisation« (1923c).]

⁴ [Prim. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905d), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 96.]

⁵ [Prim. op. iz časa, ko je Freud napisal spis o primeru »Der kleine Hans« (1909b), *Studienausgabe*, Bd. 8, str. 15, op. 2; slov. prev. str. 13, op. 4. Tu je omenjena še tretja vrsta izkustva ločitve - rojstvo, toda tudi tu Freud tako kot zgoraj odklanja povezanost s kastracijskim kompleksom. Prim. še op. k spisu »Die infantile Genitalorganisation« (1923c), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 239, op. 3.]

izkustva, začne otrok računati z možnostjo kastracije, a še tedaj le obotavlja, kljubovalno in ne brez naporov, da bi omilil domet lastnega zapažanja.

Kar naposled zlomi otrokovo nejevero, je opazovanje ženskega genitalnega organa. Otroku, ponosnemu na to, da ima penis, pride slej ko prej pred oči genitalna regija majhne deklice in prepričati se mora, da bitju, ki mu je tako podobno, manjka penis. Tako postane mogoča tudi predstava o lastni zgubi penisa in grožnja s kastracijo pride naknadno do vpliva.

Ne smemo biti tako kratkovidni, kot je oseba, ki skrbi za otroka in ki grozi s kastracijo, in ne smemo spregledati, da v tem času z masturbacijo otrokovo seksualno življenje sploh še ni dovršeno. Jasno je mogoče pokazati, da je v ojdipskem odnosu do svojih staršev, masturbacija pa je zgolj genitalna sprostitvev spolnega vzbujenja, ki spada h kompleksu, in tej povezavi se ima zahvaliti za svoj pomen v vseh poznejših časih. Ojdipov kompleks ponuja otroku dve možnosti zadovoljitve, aktivno in pasivno. Lahko se na moški način postavi na mesto očeta in tako kot oče občuje z materjo, pri čemer kmalu občuti očeta kot oviro, ali pa hoče nadomestiti mater in biti ljubljen s strani očeta, pri čemer je odveč mati. Kaj je ljubezenski odnos, ki pripelje do zadovoljitve, o tem ima lahko otrok le zelo nedoločne predstave; gotovo pa igra tu penis določeno vlogo, saj mu o tem pričajo njegovi organski občutki. Za dvom v penis pri ženski še ni nobenega povoda. Toda domneva o možnosti kastracije, spoznanje, da je ženska kastrirana, naredi sedaj konec obema možnostima zadovoljitve pri Ojdipovem kompleksu. Kajti obe prinašata zgubo penisa, ena, moška, kot posledico kaznovanja, druga, ženska, kot predpostavko. Če je penis cena za ljubezensko zadovoljitev na terenu Ojdipovega kompleksa, mora priti do konflikta med narcističnim interesom za ta telesni del in libidinalno investicijo v objekte, starše. V tem konfliktu običajno zmaga prva sila; otrokov Jaz se odvrne od Ojdipovega kompleksa.

Na drugem mestu sem razvil, kako pride do tega.⁶ Objektne investicije so opuščene in nadomeščene z identifikacijo. V Jaz introjicirana očetovska ali starševska avtoriteta tvori tu jedro Nadjaza, ki prevzame očetovo strogost, perpetuira njegovo prepoved incesta in tako obrani Jaz pred vrnitvijo libidinalne objektne investicije. Libidinalne težnje, ki pripadajo Ojdipovemu kompleksu, so deloma deseksualizirane in sublimirane, kar se verjetno zgodi pri vsaki preobrazbi v identificiranje, deloma ciljno-zavrt

⁶ [Cf. *Das Ich und das Es* (1923b), prvi del III. poglavja.]

in preobražene v vzgibe nežnosti. Po eni strani ves proces genitalni organ ohrani, odvrne nevarnost zgube, po drugi strani pa ga ohromi in odpravi njegovo funkcijo. Z njim nastopi obdobje latence, ki zdaj prekine otrokov seksualni razvoj.

Nobenega razloga ne vidim, da bi odvrnitvi Jaza od Ojdipovega kompleksa odrekel izraz »potlačitev«, čeprav pride do poznejših potlačitev večinoma ob udeležbi Nadjaza, ki se tu še oblikuje. Toda opisani proces je več kot potlačitev; če je idealno izveden, je enakovreden uničenju in odpravi kompleksa. Lahko bi domnevali, da smo tu naleteli na - nikoli prav ostro - ločnico med normalnim in patološkim. Če Jaz res ni dosegel kaj več kot potlačitev kompleksa, potem ta nezavedno ostane v Onem in kasneje pokaže svoj patogeni učinek.

Psihoanalitično opazovanje nam omogoča, da takšne povezave med falično organizacijo, Ojdipovim kompleksom, grožnjo s kastracijo, oblikovanjem Nadjaza in obdobjem latence prepoznavamo ali o njih ugibamo. Te upravičujejo stališče, da propade Ojdipov kompleks zaradi grožnje s kastracijo. Toda problem tako ni odpravljen; še je prostora za teoretično spekulacijo, ki lahko dobljeni rezultat obrne na glavo ali postavi v novo luč. Toda preden stopimo na to pot, se moramo obrniti k vprašanju, ki se je pojavilo med našim dosedanjim razglabljanjem in je bilo doslej potisnjeno v stran. Opisani potek se nanaša, kot smo eksplicitno povedali, le na otroka moškega spola. Kako pa poteka analogni razvoj pri majhni deklici?

Tu je naše gradivo - iz nerazumljivega razloga⁷ - bolj neprosojno in luknjičavo. Tudi ženski spol razvije Ojdipov kompleks, Nadjaz in čas latence. Ali mu lahko pripišemo tudi falično organizacijo in kastracijski kompleks? Odgovor je pritrdilen, toda ne more biti enako kot pri dečku. Feministična zahteva po enakopravnosti spolov nas tu ne pripelje daleč; morfološka razlika se mora kazati v razlikah v psihičnem razvoju.⁸ Anatomija je usoda, če variram Napoleonov rek. V začetku se dekličin klitoris vede čisto tako kot penis, toda v primerjavi s prijateljem moškega spola v igri deklica opazi, da »je potegnila kratko«,⁹ in doživlja to dejstvo kot krivico in razlog za manjvrednost. Nekaj časa se še tolaži s pričakovanjem, da bo dobila pozneje, ko bo zrasla, ravno tako velik privesek kot fantič. Tu

7 [V I. razdelku »Über die weibliche Sexualität« (1931b), sp., predlaga Freud razlago.]

8 [Gl. »Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds« (1925f), sp.; tam je razvit velik del tega, kar sledi. Parafraziranje Napoleonovih besed najdemo že v drugem prispevku v »Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens« (1912d), Studienausgabe, Bd. 5, str. 209.]

9 [... es zu kurz gekommen« ist, dobesedno: je postal prekratek.]

se potem odcepi veja kompleksa moškosti pri ženski.¹⁰ Toda sedanjega manka otrok ženskega spola ne dojamemo kot spolno značilnost, ampak si ga pojasnjuje z domnevo, da je nekoč posedovala ravno tako velik ud in ga je potem zgubila s kastracijo. Tega sklepa, kot je videti, ne razširi na druge, odrasle ženske, temveč jim, povsem v smislu falične faze, domnevno pripisuje velik in popoln, torej moški genitalni organ. Bistvena je torej razlika, da deklica sprejme kastracijo kot izvršeno dejstvo, medtem ko se deček boji možnosti njene izvršitve.

Z izključitvijo kastracijske tesnobe odpade tudi močan motiv za vzpostavljanje Nadjaza in za zlom infantilne genitalne organizacije. Videti je, da so mnogo bolj kot pri dečku te spremembe rezultat vzgoje, zunanje grožnje, ki preti z zgubo ljubljenega bitja. Ojdipov kompleks pri deklici je mnogo bolj enoznačen kot kompleks pri malem nosilcu penisa; po mojih izkušnjah le redko preseže nadomeščanje matere in feminino naravnost do očeta. Toda odpovedi penisu ne prenaša brez poskusa kompenzacije. Deklica zdrzne - lahko bi rekli: vzdolž simbolne enačbe - s penisa na otroka; njen Ojdipov kompleks doseže vrhunec v dolgo ohranjeni želji, da bi od očeta dobila v dar otroka, da bi mu rodila otroka.¹¹ Dobimo pa vtis, da je Ojdipov kompleks potem počasi opuščen, ker se ta želja nikoli ne izpolni. Obe želji, po posedovanju penisa in otroka, ostaneta v nezavednem močno investirani in pripomoreta k pripravi bitja ženskega spola na poznejšo spolno vlogo. Manjša moč sadističnega prispevka k seksualnemu nagonu, ki jo gotovo lahko povežemo z zakrnlostjo penisa, olajša preobrazbo neposrednih seksualnih teženj v ciljno-zavrte, nežne. Sploh pa je treba priznati, da so naša spoznanja o teh razvojnih tokovih pri deklicah nezadovoljiva, luknjičava in nejasna.¹²

Ne dvomim v to, da so opisani časovni in kavzalni odnosi med Ojdipovim kompleksom, seksualno pretnjo (grožnjo s kastracijo), oblikovanjem Nadjaza in vstopom v čas latence tipični; nočem pa trditi, da je ta tip edino mogoč. Spremembe v časovnem redu in veriženju teh dogodkov morajo biti za razvoj individua zelo pomembne.

10 [Gl. »Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds« (1925j), sp., str. 18 in op. 11.]

11 [Prim. »Über Triebumsetzungen insbesondere der Analerotik« (1917c); gl. tudi »Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds« (1925j), sp., str. 20.]

12 [Freud razpravlja o tej temi veliko bolj na široko v »Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds« (1925j), sp., in v »Über die weibliche Sexualität« (1931b), sp.; v obeh primerih podaja precej drugačno razlago Ojdipovega kompleksa pri deklici.]

Po objavi zanimive študije O. Ranka o *Porodni travmi*¹³ rezultata te skromne raziskave, da propade Ojdipov kompleks pri dečku zaradi kastracijske tesnobe, ne moremo sprejeti brez nadaljnje razprave. Toda zdi se mi preuranjeno, da bi se danes podal v razmislek, in morda tudi nesmotrno, da bi na takšnem mestu začel s kritiko ali ocenjevanjem rankovskega pojmovanja.¹⁴

Prevedla Eva D. Bahovec.

13 [Das Trauma der Geburt, Wien 1924.]

14 [Freud se je tega vprašanja kmalu ponovno lotil v delu *Hemmung, Symptom und Angst* (1926d).]

Sigmund Freud

NEKATERE PSIHIČNE POSLEDICE ANATOMSKE RAZLIKE MED SPOLOMA (1925j)

»Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds«

Izdaje v nemškem jeziku:

1925 *Int. Z. Psychoanal.*, Bd. 11 (4), str. 401-410.

1926 *Psychoanalyse der Neurosen*, str. 205-219.

1928 *G.S.*, Bd. 11, str. 8-19.

1931 *Sexualtheorie und Traumlehre*, str. 207-220.

1948 *G.W.*, Bd. 14, str. 19-30.

1972 *Studienausgabe*, Bd. 5., str. 253-266.

Slovenski prevod besedila je narajen po izdaji v *Studienausgabe*.

Uredniška opomba

Freud je pričujočo razpravo končal avgusta 1925. Na Mednarodnem psihoanalitičnem kongresu, ki je bil 3. septembra v Bad Homburgu, jo je v imenu avtorja prebrala Anna Freud; jeseni istega leta je bila objavljena v *Int. Z. Psychoanal.* [gl. Jones, *Das Leben und Werk von Sigmund Freud*, Bern & Stuttgart 1962, Bd. 3, str. 139].

Kratka, strnjena razprava vsebuje prvo popolno predstavitev Freudovih novih nazorov o psihologiji ženske. Hkrati predstavlja zametek vseh njegovih kasnejših del o tej temi.

Freud se je od nekdaj pritoževal zaradi nejasnosti, ki obdaja seksualno življenje ženske, in dejstva, da mora svoja raziskovanja o seksualnem razvoju opirati skoraj izključno na podatke, ki se nanašajo na moškega. Gl. npr. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905d), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 61, »Über infantile Sexualtheorien« (1908c), *ibid.*, str. 172 f., in mnogo kasneje, »Die infantile Genitalorganisation« (1923e), *ibid.*, str. 238. Celo po objavi pričujočega članka je v delu *Die Frage der Laienanalyse* (1926e) zapisal: »O spolnem življenju majhne deklice vemo

manj kot o dečkovem. Toda te razlike se nam ni potrebno sramovati; saj je tudi spolno življenje odrasle ženske *dark continent* za psihologijo.«

Freud je zaradi te nejasnosti večinoma izhajal iz predpostavke, da je psihologija ženske preprosto analogna psihologiji moškega. V svoji prvi obsežni predstavitvi ojdipske situacije, ki jo najdemo v V. poglavju (D) *Traumdeutung* (1900a), npr. domneva, da obstaja med spoloma popolna paralelnost, da »prvo nagnjenje deklice velja očetu, prva infantilna poželenja dečka materi« [*Studienausgabe*, Bd. 2, str. 262]. Podobne navedbe najdemo v izčrpnem opisu seksualnega razvoja otroka v njegovem 21. predavanju iz *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916-1917 / 1915-1917): »Kot opazite, sem opisal le odnos dečka do očeta in matere. Pri deklici se, z nujnimi spremembami, izoblikuje povsem podobno. Nežna navezanost na očeta, potreba odstraniti mater kot odvečno ...« [*Studienausgabe*, Bd. 1, str. 328]. Celó še v *Das Ich und das Es* (1923b) trdi, da zapleteni procesi, ki spremljajo zaton Ojdipovega kompleksa oz. ki mu sledijo, potekajo pri dečku in deklici »na povsem analogen način« [gl. III. poglavje].

Vsekakor Freuda dolgo časa, od analize »Dore« v letu 1900 (1905e), ni zanimala psihologija ženske. V obdobju petnajstih let ni objavil nobenega pomembnejšega primera, kjer bi predstavil žensko pacientko. Nato je izšel primer ženske paranoje (1915f), ki obravnava predvsem odnos pacientke do matere. Kmalu zatem je predstavil primer ženske homoseksualnosti (1920a), o katerem bi lahko upravičeno povedali isto. Med ta dva sestavka se umešča študija o fantazijah tepeža (1919e), ki obravnava skoraj izključno infantilni seksualni razvoj deklice. Na tem mestu že lahko najdemo jasne znake Freudovega nezadovoljstva s predpostavko »popolne analogije« med spoloma: »Pričakovanje popolnega paralelizma je ... bilo napačno.« Poslej je Freuda problem spolnega razvoja ženske brez dvoma stalno zaposloval. Čeprav v *Das Ich und das Es* (1923b) o tej temi ni veliko govora, pa tu vendarle navaja hipoteze o koncu Ojdipovega kompleksa, ki so skupaj z novim materialom kliničnih opazovanj nudile ključ za novo teorijo. Že v delu »Der Untergang des Ödipuskomplexes« (1924d), zg., se je Freud preizkušal v tej smeri; obsežnejši prikaz pa vendarle najdemo šele v pričujoči razpravi. Problemiko je dodelal v poznejši razpravi »Über die weibliche Sexualität« (1931b), sp. [gl. »Uredniško opombo« k temu delu], nadalje v 33. predavanju iz *Neue Folge der Vorlesungen* (1933a) in ponovno v VII. poglavju postumno izdanega dela *Abriß der Psychoanalyse* (1940a / 1938f).

Skoraj vsak detajl najdemo v zgoščeni obliki že v pričujoči razpravi. Vendar pa je potrebno pripomniti, da so bila ta delna spoznanja Freuda na voljo že dolgo prej in jih je moral le še povezati. Tako je določene posebnosti v seksualnem razvoju deklice že zabeležil in izpostavil. Že v prvi izdaji *Drei Abhandlungen* (1905d) je ugotovil, da je pri majhni deklici osrednje seksualno področje klitoris, da ima temu ustrezno »seksualnost majhne deklice ... vseskozi moški značaj« in da le »prek novega vala potlačitev« v puberteti preide vloga klitorisa na vagino, moškost v ženskost [gl. *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 123-125]. Temu je nadaljeval v razpravi »Über infantile Sexualtheorien« (1908c), kjer jo je povezal z zavidanjem penisa¹

1 [Nem. *Penisneid*.]

pri deklici in s kastracijskim kompleksom [gl. *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 177-178] in z vidikom, o katerem ponovno razpravlja v delu »Das Tabu der Virginität« (1918a), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 213 f. Da narcistična razžalitev, ki jo povzroči odsotnost penisa, vodi v prikrito jezo v odnosu do matere, najdemo že na koncu I. razdelka v »Einige Charaktertypen« [1916d, *Studienausgabe*, Bd. 10, str. 235].

Tudi bistvene osnove nove teorije so bile omenjene že prej, čeprav se zdi, da so bile zatem dalj časa zopet pozabljene. V *Drei Abhandlungen* najdemo nedvoumno izjavo, da so otrokov prvi seksualni objekt materine prsi, ki so prototip vsakega kasnejšega ljubezenskega odnosa [gl. *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 125 f.]. Navedeno dejstvo je seveda veljalo tako za deklico kot za dečka, ga pa na tem mestu prvič izrecno ponovi [str. 259]. Dvojni obrat, ki ga mora izvesti deklica, preden doseže »normalni« Ojdipov kompleks, postane jasen: menjava njenega osrednjega seksualnega organa in menjava njenega seksualnega objekta. Odprla se je pot za raziskovanje »predojdipske« faze pri deklici in psihičnih razlik med deklico in dečkom, preudarkov, ki jih nakazujejo Freudove hipoteze v *Das Ich und das Es* (1923b) - gre za razliko v razmerju kastracijskega kompleksa do Ojdipovega kompleksa in za nadaljnjo razliko v razvoju Nadjaza. V sintezi delnih spoznanj, ki izvirajo iz povsem različnih, časovno ločenih zgodovinskih plasti Freudovega dela, leži pomen pričujoče razprave.

Moja dela kakor tudi dela mojih učencev vedno bolj odločno zastopajo zahtevo, da mora analiza nevrotikov prodreti tudi v prvo otroško obdobje, v čas zgodnjega razcveta seksualnega življenja. Le s preučevanjem prvih izrazov prirojene nagonске konstitucije in učinkov najzgodnejših življenjskih vtisov lahko zares spoznamo nagonске sile kasnejše nevroze in se zavarujemo pred napakami, v katere bi nas lahko zvalile pretvorbe in prekritja zrelega obdobja. Zadeva ni pomembna le s teoretskega vidika, temveč ima tudi praktičen pomen, saj loči naša prizadevanja od dejavnosti tistih zdravnikov, ki so zgolj terapevtsko usmerjeni in se poslužujejo analitičnih metod le del poti. Tovrstna analiza zgodnjega obdobja je dolgotrajna, težavna in tako zdravniku kot pacientu postavlja zahteve, ki v praksi niso vedno izpolnjene. Poleg tega vodi v nejasna področja, za katera še vedno nimamo kažipotov. Menim, da lahko analitikom zagotovimo, da njihovemu znanstvenemu delu tudi v naslednjih desetletjih ne grozi nevarnost, da bi postalo mehanično in s tem nezanimivo.

V nadaljevanju predstavljam rezultat analitičnega raziskovanja, ki bi bil zelo pomemben, če bi se izkazal za splošno veljavnega. Zakaj ne preložim objave, dokler mi bogatejša izkušnja ne priskrbi potrebnega dokaza, če ga je mogoče dobiti? Ker je v mojih delovnih pogojih nastopila sprememba, katere posledic ne morem utajiti. Prej nisem pripadal tistim, ki ne bi mogli obdržati zase domnevne novosti, dokler je ne bi potrdili ali

popravili. *Razlago sanj* [1900a] in »Odlomek iz analize nekega primera histerije« [1905e]² sem zadržal zase - če že ne za devet let, kot predpisuje Horac, pa vendarle za štiri do pet let - preden sem ju prepustil javnosti. Toda takrat se je čas brezmejno širil pred mano - *oceans of time*, kot pravi prijazni pesnik³ - in material mi je dotekal tako obilno, da se je bilo težko ubraniti novih izkušenj. Poleg tega sem bil edini delavec na novem področju, moja zadržanost me ni spravljala v nevarnost in drugim ni prinašala škode.

Sedaj je vse drugače. Čas pred mano je omejen, ni več popolnoma izkoriščen za delo in priložnosti za pridobivanje novih izkušenj ni več toliko. Kadar domnevam, da vidim nekaj novega, nisem prepričan, da bom dočkal potrditev za to. Prav tako je izčrpano vse tisto, kar je bilo moč videti na površini; preostalo je potrebno s počasnim prizadevanjem spraviti iz globine. Končno nisem več sam, truma vnetih sodelavcev je pripravljena izkoristiti tudi tisto, kar je nedokončano ali negotovo; smem jim prepustiti tisti delež dela, ki bi ga bil sicer sam opravil. Tako se čutim upravičenega, da tokrat predstavim nekaj, kar moramo še preizkusiti, preden bomo lahko spoznali njegovo vrednost ali nepomembnost.

Ko smo raziskovali prve psihične oblike seksualnega življenja pri otroku, smo za objekt proučevanja redno izbrali otroka moškega spola, majhnega dečka. Menili smo, da mora biti dogajanje pri majhni deklici podobno, toda vendarle na določen način drugačno. Na katerem mestu razvojnega poteka je mogoče najti to različnost, pa se ni jasno pokazalo.

Situacija Ojdipovega kompleksa je prva stopnja, ki jo lahko z gotovostjo prepoznamo pri dečku. Ni nam je težko razumeti, saj se v njej otrok drži istega objekta, ki ga je s svojim - še ne genitalnim - libidom zasedal že v predhodnem obdobju dojenja in nege. Tudi dejstvo, da pri tem doživlja očeta kot motečega tekmeča, ki bi ga rad odstranil in nadomestil, lahko gladko izpeljemo iz realnih razmer. Da pripada ojdipska naravnost dečka falični fazi in propade ob strahu pred kastracijo, torej ob narcističnem interesu za genitalne organe, sem izpeljal na drugem mestu.⁴ Razumevanje pa otežuje zapleteno dejstvo, da je Ojdipov kompleks celo pri dečku dvojno naravn, aktivno in pasivno, kar ustreza biseksualni zasnovi. Kot lju-

2 [Tj. primer »Dore« (1905e).]

3 [Ni jasno, katerega pesnika ima Freud v mislih. - Aluzija na Horaca zadeva njegovo *Ars poetica*, 388.]

4 »Der Untergang des Ödipuskomplexes« [(1924d), zg., str. 6. Nadaljevanje je v veliki meri dodelava tega spisa.]

bezenski objekt očeta želi deček nadomestiti tudi mater, kar označujemo kot feminino naravnost.⁵

Predzgodovina Ojdipovega kompleksa pri dečku nam še dolgo ne bo povsem jasna. Iz nje poznamo identifikacijo z očetom, ki je nežne narave in ji še manjka pomen rivalstva pri materi. Drug element tega obdobja je masturbacijska aktivnost, povezana z genitalnimi organi; onanija zgodnjega otroštva, ki po mojem mnenju nikoli ne izostane. Njeno bolj ali manj nasilno zatiranje s strani negovalcev aktivira kastracijski kompleks. Domnevamo, da je ta onanija navezana na Ojdipov kompleks in pomeni sprostitev njegovega seksualnega vzbujenja. Ali ima od vsega začetka to zvezo ali pa se pojavlja bolj spontano, kot ukvarjanje s telesnimi organi, in je šele kasneje povezana z Ojdipovim kompleksom, je negotovo; zadnja možnost je mnogo verjetnejša. Nadalje je vprašljiva tudi vloga, ki jo imata močenje postelje in odvajanje od tega s pomočjo vzgojnih posegov. Prednost dajemo preprosti sintezi, da je nadaljnje močenje postelje dosežek onanije, da deček oceni njeno zatiranje kot inhibicijo genitalne dejavnosti, torej v smislu grožnje s kastracijo;⁶ toda ali imamo pri tem vedno prav, ostaja odprto. Končno nam analiza omogoča, da v grobih obrisih spoznamo, kako lahko prisluškovanje starševskemu koitusu v zelo zgodnjem otroštvu povzroči prvo seksualno vzdraženje in prek naknadnih učinkov postane izhodišče za celotni seksualni razvoj. Onanija, kot tudi obe naravnosti Ojdipovega kompleksa, se čez čas navežejo na ta vtis, ki je interpretiran kasneje. Vendar pa ne moremo predpostavljati, da so tovrstna opazovanja koitusa reden pripetljaj, in na tem mestu naletimo na problem »prafantazij«. ⁷ V predzgodovini Ojdipovega kompleksa ostaja torej še mnogo nepojasnjenega celo pri dečku, čaka na pretres in na odločitev, ali lahko vedno predpostavimo enak potek ali pa obstajajo zelo raznovrstne predstopnje, ki se stekajo v enako končno situacijo.

V primerjavi z dečkovim odpira Ojdipov kompleks pri majhni deklici dodaten problem. Mati je bila na začetku obema prvi objekt in ni se potrebno čuditi, če ga deček za Ojdipov kompleks obdrži. Toda kako pride deklica do tega, da ga opusti in vzame za objekt očeta?

V zasledovanju tega vprašanja sem prišel do določenih ugotovitev, ki lahko osvetlijo prav predzgodovino ojdipskega razmerja pri deklici.

⁵ [Prim. *ibid.*, str. 10.]

⁶ [Prim. *ibid.*, str. 7.]

⁷ [Nem. *Urphantasien*. Prim. razprave v analizi primera »Der Wolfsmann« (1918b), *Studienausgabe*, Bd. 8., predvsem str. 166-177 in str. 208-210; slov. prev. 171-182 in 214-216; nadalje 23. predavanje iz *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916-1917/1915-1917/).]

Vsak analitik je spoznal ženske, ki s posebno intenzivnostjo in trdoživostjo vztrajajo pri svoji navezanosti na očeta in pri želji, ki predstavlja vrhunec te navezanosti, da bi imele z očetom otroka. Dober razlog imamo za domnevo, da je bila ta fantazija želje tudi nagonska sila njihove infantilne onanije, in hitro dobimo vtis, da stojimo pred elementarnim, nerazrešljivim dejstvom otroškega seksualnega življenja. Temeljita analiza tovrstnih primerov pa pokaže nekaj drugega, namreč, da ima tukaj Ojdipov kompleks dolgo predzgodovino in da je v določeni meri sekundarna tvorba.

Kot je pripomnil stari otroški zdravnik Lindner,⁸ odkrije otrok genitalno območje, ki je izvor ugodja - penis ali klitoris - med zadovoljstvom v sesanju (sesanju prstov). Puščam odprto, ali otrok novo pridobljeni izvor ugodja dejansko vzame kot nadomestilo za pred kratkim izgubljeno materino bradavico, na kar bi lahko kazale kasnejše fantazije (*fellatio*). Na kratko, genitalno področje je pač nekoč odkrito, in zdi se neupravičeno, da bi prvim aktivnostim na njem pripisovali določeno psihično vsebino. Naslednji korak v tako začeti falični fazi pa ni povezovanje onanije z objektivnimi investicijami Ojdipovega kompleksa, temveč usodno odkritje, ki je določeno majhni deklici. Pri bratu ali tovarišu v igri opazi penis, ki s svojo vidnostjo in velikostjo zbuja pozornost, ga takoj prepozna kot boljše nasprotje lastnega, majhnega in skritega organa in je od tega trenutka zasvojena z zavidanjem penisa.

Obstaja zanimivo nasprotje v obnašanju obeh spolov. V analognem primeru, ko majhen deček opazi spolni organ deklice, se vede neodločno. Najprej kaže majhno zanimanje; nič ne vidi ali utaji⁹ svojo zaznavo, jo omili, išče informacije, da bi jo lahko uskladil s svojim pričakovanjem.

Šele kasneje, ko postane vplivna grožnja kastracije, bo to zapažanje zanj postalo pomembno; spomin nanj ali njegova ponovitev zbuja v njem strašen čustveni vihar in ga prepriča v resničnost grožnje, ki se ji je doslej posmehoval. Iz tega spleta okoliščin izhajata dve reakciji, ki se lahko fiksirata in v tem primeru vsaka posamično ali združeni ali pa skupaj z drugimi dejavniki, trajno določita njegov odnos do ženske: odpor do pohabljenega bitja ali njegovo zmagoslavno zaničevanje. Toda ti razvojni procesi pripadajo prihodnosti, čeprav ne preveč oddaljeni.

Majhna deklica ravna drugače. V hipu sprejme svojo sodbo in odločitev. To je videla, ve, da sama nima, in želi imeti.¹⁰

⁸ »Das Saugen an den Finger, Lippen, etc. bei den Kindern (Ludeln)«, *Jb. Kinderheilk.*, 1879, N. F., Bd. 14, str. 68 f. [Gl. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905d), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 87.]

⁹ [Gl. »Die infantile Genitalorganisation« (1923e), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 239, op. 1.]

¹⁰ Tu je priložnost za popravek trditve, ki sem jo postavil pred leti. Menil sem, da seksualnega interesa otrok ne prebudijo spolne razlike, tako kot pri odrasčajočih, temveč se pojavi ob problemu, od kod

Na tem mestu se odcepi tako imenovani kompleks moškosti¹¹ pri ženski, ki lahko regularnemu razvoju k ženskosti povzroči velike težave, če ga ne uspe kmalu premagati. Upanje, da bo nekoč vendarle dobila penis in tako postala enaka moškemu, se lahko ohrani neverjetno dolgo in postane motiv za nenavadna, sicer nerazumljiva dejanja. Ali pa se pojavi proces, ki bi ga označil kot *utajitev*.¹² Kakor je razvidno, ta proces v otroškem duševnem življenju ni niti redek niti nevaren, toda pri odraslem bi pomenil začetek psihoze. Deklica noče sprejeti dejstva svoje kastracije, okrepi prepričanje, da vendarle ima penis, in se je nadalje prisiljena vesti tako, kot da bi bila moški.

Psihične posledice zavidanja penisa, kolikor ne preide v reakcijsko tvorbo kompleksa moškosti, so raznovrstne in daljnosežne. S priznanjem svoje narcistične rane se pri ženski - takorekoč kot brazgotina - vzpostavi občutek manjvrednosti. Potem ko je premagala prvi poskus, da bi odsotnost penisa razložila kot osebno kazen in ko je dojela splošnost tega spolnega značaja, začne z moškim deliti zaničevanje do spola, ki je skrajšan v odločilni točki, in vsaj v tej sodbi se drži lastne enakovrednosti z moškim.¹³

Tudi ko se zavidanje penisa odpove svojemu pravemu objektu, ne preneha obstajati; z lahko premestitvijo se ohranja v značajski lastnosti *ljubosumnja*. Seveda ljubosumje ni lastno le enemu spolu in se oblikuje na širši osnovi, toda vendarle menim, da igra v duševnem življenju ženske daleč večjo vlogo, ker najde neznansko okrepitev v viru odvrnjenega zavidanja penisa. Še preden sem poznal ta izvor ljubosumnja, sem za

prihajajo otroci. Vsaj za deklice to torej gotovo ne drži. Pri dečku lahko navedeno poteka enkrat tako, drugič drugače, ali pa pri obeh spolih odločajo o tem naključni življenjski dogodki. [Trditev, omenjena na začetku te opombe, se pojavlja na več mestih; gl. »uredniško opombo« k »Zur sexuellen Aufklärung der Kinder« (1907c), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 164, in še nadaljnja opozorila. V tem zgodnjem delu Freud vsekakor zastopa nasprotno mnenje, namreč tisto, ki ga zagovarja na tem mestu.]

11 [Nem. *Männlichkeitskomplex*. Termin je verjetno uvedel van Ophuijsen, J. H. W., »Beiträge zum Mänlichkeitskomplex der Frau«, *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, 1917, Bd 4, str. 241 f. Prim. tudi str. 10, zg. ter str. 28, op. 7, sp.]

12 [Kar zadeva paralelni proces pri dečku, gl. »Die infantile Genitalorganisation« (1923e), *Studienausgabe*, Bd. 5., str. 239.]

13 Že v svoji prvi kritični izjavi »Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung« (1914d) sem spoznal, da je to resnično jedro Adlerjevega nauka, ki si ne pomišlja pojasnjevati ves svet iz ene točke (manjvrednost organa - moški protest - odmik od ženske linije), in se pri tem hvali, da je seksualnosti odvzel pomen v korist stremjenja po moči! Edini »manjvredni« organ, ki brez dvoumnosti zasluži to ime, bi bil torej klitoris. Po drugi strani slišimo, da se analitiki hvalijo, kako kljub desetletja dolgim prizadevanjem niso zaznali ničesar o obstoju kastracijskega kompleksa. Veličini tega dosežka se moramo občudovaje pokloniti, tudi če je le negativni dosežek, umetnja v spregledanju in napačnem presojanju. Oba nauka dajeta zanimiv nasprotni par: tu nobene sledi o kastracijskem kompleksu, tam nič drugega kot njegove posledice.

fantazijo onanije »Otrok je tepen«, ki je pri deklici tako pogosta, oblikoval prvo fazo, v kateri ima naslednji pomen: drug otrok, ki je kot tekmeč objekt ljubosumnja, naj bo tepen.¹⁴ Zdi se, da je ta fantazija ostanek iz faličnega obdobja deklice; nenavadna togost, ki mi je zbudila pozornost ob monotoni formuli »Otrok je tepen«, verjetno dopušča še posebno interpretacijo. Otrok, ki je tepen-ljubkovan, v osnovi ni nič drugega kot sam klitoris, tako da izjava na najgloblji ravni vsebuje priznanje masturbacije, ki se navezuje na vsebino te formule od začetka v falični fazi do poznejšega obdobja.

Tretja posledica zavidanja penisa je zrahljanje nežnega razmerja do materinskega objekta. Povezava ni povsem razumljiva, prepričamo pa se lahko, da je odgovornost za odsotnost penisa nazadnje skoraj vedno pripisana materi, ki je poslala otroka v svet tako nezadostno opremljenega. Pogosto je kronološki potek dogajanja naslednji: kmalu potem, ko deklica odkrije, da so njeni spolni organi v slabšem položaju, se pojavi ljubosumnje do drugega otroka, ki naj bi ga mati domnevno bolj ljubila, s tem pa je pridobljena motivacija za opustitev navezanosti na mater. To drži v primeru, če otrok, ki bi naj bil pri materi privilegirani, postane prvi objekt fantazije tepeža, ki se izteče v masturbacijo.

Nek drug presenetljiv učinek zavidanja penisa - ali odkritja manjvrednosti klitorisa - je gotovo najpomembnejši od vseh. Že prej sem pogosto dobil vtis, da na splošno ženska slabše prenaša masturbacijo kot moški, da se ji pogosteje upira in se je ne poslužuje v razmerah, kjer bi moški brez pomislekov posegel po tem sredstvu. Razumljivo je, da bi izkušnja pokazala številne izjeme, če bi to postavko želeli oblikovati kot pravilo. Reakcije človeških individuov obeh spolov so seveda sestavljene iz moških in ženskih potez. Toda vendarle se zdi, da je ženski naravi masturbacija bolj tuja, kar bi lahko razrešili z razmišljanjem, da je masturbacija, vsaj masturbacija klitorisa, moška dejavnost in da je odprava klitorisne seksualnosti¹⁵ pogoj za razvoj ženskosti. Analize obdobja pred falično fazo so me poučile, da se pri deklici kmalu po prvih znakih zavidanja penisa pojavi intenziven tok proti onaniji, ki ga ni mogoče pripisovati le vplivu vzgojne osebe. Ta vzgib je očitno znanilec potlačitvenega sunka, ki bo v času pubertete odstranil velik del moške seksualnosti, da bi ustvaril prostor za razvoj ženskosti. Lahko se zgodi, da prvo nasprotovanje avtoerotični dejavnosti ne doseže cilja. Tako je bilo tudi v primerih, ki sem jih sam analiziral. Konflikt se je zatem nadaljeval in deklica je takrat kot tudi kasneje storila vse, da bi se osvobodila prisile k onaniji. Mnogi kasnejši izrazi seksualnega

¹⁴ »Ein Kind wird geschlagen« [(1919e), v III. razdelku te razprave].

¹⁵ [Opozorilo o klitorisni onaniji pri deklici najdemo že v prvi izdaji *Drei Abhandlungen* (1905d), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 124.]

življenja pri ženski ostanejo nerazumljivi, če ne spoznamo tega močnega motiva.

Upiranja falični onaniji si pri majhni deklici ne znam razlagati drugače kot prek domneve, da neki vzporedni dejavnik močno pokvari veselje do te dejavnosti, ki prinaša ugodje. Navedenega dejavnika potem ni potrebno iskati daleč. Lahko je le narcistična razžalitev, povezana z zavidanjem penisa, svarilo, da se na tej točki vendarle ni mogoče meriti z dečkom in da je najbolje opustiti konkurenco z njim. Spoznanje anatomske razlike med spoloma na ta način sili majhno deklico proč od moškosti in moške onanije v nove tirnice, ki vodijo k razvoju ženskosti.

O Ojdipovem kompleksu doslej ni bilo govora; do te točke tudi ni imel nobene vloge. Toda sedaj drsi libido deklice - lahko rečemo le: vzdolž simbolne enačbe penis = otrok - v novo pozicijo. Deklica opusti željo po penisu, da bi na njeno mesto postavila željo po otroku, in *s tem namenom* vzame očeta za ljubezenski objekt.¹⁶ Mati postane objekt ljubosumja, majhna deklica je postala ženska. Če smem verjeti edini analitični ugotovitvi, se lahko v tej novi situaciji pojavijo telesne senzacije, ki jih moramo presojsati kot predčasno prebujanje ženskega genitalnega aparata. Ko mora kasneje opustiti navezanost na očeta kot ponesrečeno, jo lahko nadomesti identifikacija z očetom, s katero se deklica vrne h kompleksu moškosti in se lahko na njega fiksira.

Povedal sem bistveno, kar sem nameraval povedati, in ustavljam se, da bi pregledal rezultat. Dobili smo vpogled v predzgodovino Ojdipovega kompleksa pri deklici. Ustrezno obdobje pri dečku je precej neznano. Pri deklici je Ojdipov kompleks sekundarna tvorba. Učinki kastracijskega kompleksa mu predhodijo in ga pripravljajo. Kar zadeva razmerje med Ojdipovim in kastracijskim kompleksom, se vzpostavlja temeljno nasprotje med obema spoloma. *Medtem ko pri dečku Ojdipov kompleks propade ob kastracijskem kompleksu,*¹⁷ *ga pri deklici kastracijski kompleks omogoči in vpelje.* To protislovje pojasni dejstvo, da kastracijski kompleks vedno učinkuje v smislu svoje vsebine, zavira in omejuje moškost, vzpodbuja ženskost. Razlika v tem delu seksualnega razvoja pri moškem in pri ženski je razumljiva posledica anatomske različnosti genitalij in z njo povezane psihične situacije; ustreza razliki med kastracijo, ki je bila izvršena, in tisto, ki je bila zgolj zagrožena. Naš rezultat je torej v osnovi določena samoumevnost, ki bi jo lahko bili predvidevali.

16 [Prim. »Der Untergang des Ödipuskomplexes« (1924d), zg., str. 10.]

17 Gl. ibid. [Str. 9, zg.]

Ojdipov kompleks je tako pomemben, da način, kako pridemo vanj in kako se ga otresemo, ne more ostati brez posledic. Pri dečku - kot sem predstavil v zadnji omenjeni publikaciji [1924d], na katero tu sploh navezujem - kompleks ni enostavno potlačen, dobesedno raztrešči se ob šoku zaradi grožnje kastracije. Njegove libidinozne investicije so opuščene, deseksualizirane in deloma sublimirane, njegovi objekti so inkorporirani v Jaz, kjer tvorijo jedro Nadjaza in tej novotvorbi dajejo značilne lastnosti. V normalnem, bolje rečeno, v idealnem primeru Ojdipov kompleks zatem tudi v nezavednem ne obstaja več, njegov dedič je postal Nadjaz. Ker penis v smislu Ferenczija¹⁸ - dolguje svojo izredno visoko narcistično investicijo svojemu organskemu pomenu za nadaljevanje vrste, lahko katastrofo Ojdipovega kompleksa - odvrnitev od incesta, začetek vesti in morale - dojamemo kot zmago generacije nad individuumom. Zanimivo stališče, če upoštevamo, da nevroza temelji na določenem upiranju Jaza zahtevam seksualne funkcije. Toda opustitev stališča individualne psihologije ne vodi takoj k pojasnitvi zapletenih odnosov.

Pri deklici odpade motiv za razbitje Ojdipovega kompleksa.¹⁹ Kastracija je svoj učinek opravila že prej; tako, da je potisnila otroka v situacijo Ojdipovega kompleksa. Ojdipov kompleks pri deklici zato uide usodi, ki je zanj pripravljena pri dečku: lahko je počasi opuščen, izpeljan prek potlačitve, njegovi učinki lahko trajajo daleč v normalno duševno življenje ženske. Ne morem se upreti ideji, čeprav se jo obotavljam izgovoriti, da je za žensko raven moralno normalnega drugačna. Nadjaz nikoli ne postane tako neizprosna, tako neosebna, tako neodvisna od svojih afektivnih izvorov, kot zahtevamo pri moškem. Značajske poteze, ki jih kritika že od nekdaj očita ženski, da kaže manj občutka za pravičnost kot moški, manjšo pripravljenost, podvreči se velikim nujnostim življenja, da se v svojih odločitvah večkrat pusti voditi nežnim in sovražnim čustvom, bi našle zadostno utemeljitev v zgoraj izpeljani modifikaciji v oblikovanju Nadjaza. Ugovori feministov, ki nam želijo vsiliti popolnoma enak položaj in vrednost spolov, nas ne morejo odvrniti od naših zaključkov, pač pa rade volje priznamo, da tudi večina moških daleč zaostaja za idealom moškosti in da vsi človeški individui zaradi svoje biseksualne zasnove in mešane dediščine združujejo v sebi moške in ženske značilnosti, tako da čista moškost in ženskost ostajata teoretična konstrukta z negotovo vsebino.

Nagibam se k temu, da bi predstavljenim izpeljavam o psihičnih posledicah anatomske razlike med spoloma pripisal pomen, a vem, da

18 [Versuch einer Genialtheorie, Wien 1924.]

19 [Nem. Zertrümmerung des Ödipuskomplexes.]

lahko obdržimo to mnenje le, če se bodo izsledki, pridobljeni na maloštevilnih primerih, potrdili kot splošno veljavni in izkazali kot tipični. V nasprotnem primeru pa bi pomenili prispevek k vednosti o raznovrstnih poteh v razvoju seksualnega življenja.

V pomembnih in vsebinsko bogatih delih o kompleksu moškosti in kastracijskem kompleksu pri ženski Abrahama,²⁰ Horneyeve,²¹ Helene Deutsch,²² je mogoče najti mnogo, kar je blizu moji predstavitvi, a ničesar, kar bi se z njo popolnoma prekrivalo, tako da bi rad pričujočo objavo upravičil tudi v tem pogledu.

Prevedla Marija Javornik.

20 »Äußerungsformen des weiblichen Kastrationkomplexes«, *Int. Z. Psychoanal.*, 1921, Bd. 7, str. 422 f.]

21 »Zur Genese des weiblichen Kastrationkomplexes«, *Int. Z. Psychoanal.*, 1923, Bd. 9, str. 12 f.]

22 [*Psychoanalyse der weiblichen Sexualfunktionen*, Wien 1925.]

Sigmund Freud

O ŽENSKI SEKSUALNOSTI (1931b)

»Über die weibliche Sexualität«

Izdaje v nemškem jeziku:

1931 *Int. Z. Psychoanal.*, Bd. 17 (3), str. 317-332.

1934 *G.S.*, Bd. 12, str. 120-140.

1948 *G.W.*, Bd. 14, str. 517-537.

1972 *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 273-292.

Slovenski prevod besedila je narejen po izdaji v *Studienausgabe*.

Uredniška opomba:

Prvi osnutek tega dela je Freud verjetno napisal proti koncu februarja 1931, vendar je bilo delo dokončano šele v poletju istega leta (gl. E. Jones, *Sigmund Freud: Life and Work*, Vol. 3, London and New York 1957, str. 176).

Pričujoča študija v bistvu predstavlja nov prikaz izsledkov, ki jih je Freud prvič objavil šest let prej v svojem delu »Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds« (1925j); nekaj pripomb o tem vsebuje »Uredniška opomba« k temu delu, zg., str. 12 ff. Objava zgodnejšega dela je pri psihoanalitikih naletela na burno reakcijo in verjetno je Freuda prav to vzpodbudilo k ponovni obdelavi te teme. Zadnji razdelek pričujočega dela vsebuje - kar je v Freudovih spisih precej neobičajno - določeno kritiko večih del drugih avtorjev. Vrh tega je nenavadno, da ta dela po vsem videzu navaja tako, kot da bi nastala spontano in ne, kar je nedvomno dejstvo, kot reakcija na njegov lastni zares revolucionarni članek iz leta 1925, na katerega tukaj tudi dejansko nikjer ne napatuje.

V več kot enem oziru je pričujoče delo vsekakor razširitev zgodnejšega članka. Močneje poudarja (očitno oprto na nove klinične podatke) intenzivnost in trajnost predojidske navezanosti na mater pri deklici. Najbolj zanimiva pa je vsekakor izčrpna obravnava *aktivnega* elementa v naravnosti majhne deklice do matere in v ženskosti nasploh.

Približno leto dni po izidu tega dela se je Freud v 33. predavanju *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933a) vrnil k vprašanju ženske seksualnosti. Tam je to temo obravnaval precej podobno kot v pričujočem delu, le da na nekoliko manj tehničen način; poleg tega zaključi predavanje s kratko diskusijo o lastnostih odrasle ženske.

I

V fazi normalnega Ojdipovega kompleksa je otrok nežno navezan na starša nasprotnega spola, medtem ko v razmerju do starša istega spola prevladuje sovražnost. Takega izida nam za dečka ni težko izpeljati. Mati je bila njegov prvi ljubezenski objekt; to tudi ostane, z okrepitevijo njegovih ljubezenskih teženj in globljim uvidom v odnos med očetom in materjo mora oče postati tekmeč. Drugače je z majhno deklicō. Saj je bil tudi njen prvi objekt mati. Kako poišče pot do očeta? Kako, kdaj in zakaj se odvrne od matere? Že dolgo tega smo prišli do spoznanja, da razvoj ženske seksualnosti otežuje naloga odreči se prvotni poglavitni coni, klitorisu, v zameno za novo, vagino.¹ Sedaj se nam prikaže druga taka sprememba, zamenjava prvotnega materinskega objekta za očeta, ki ni nič manj značilna in pomembna za razvoj ženske. Na kakšen način sta obe nalogi povezani, še ne moremo dognati.

Ženske z močno navezanostjo na očeta so, kot je znano, zelo pogoste; prav tako nikakor ni nujno, da bi bile nevrotične. Ob takšnih ženskah sem prišel do opažanj, o katerih tukaj poročam in ki so mi pomagala k oblikovanju določenega pojmovanja ženske seksualnosti. Predvsem sta mi padli v oči dve dejstvi. Prvo je bilo: kjer je obstajala še posebej intenzivna navezanost na očeta, tam je po pričevanju analize obstajala pred tem neka faza izključne navezanosti na mater, ki je bila enako intenzivna in strastna. Druga faza razen menjave objekta ni dodala skorajda nobene nove poteze ljubezenskemu življenju. Primarni odnos do matere je bil zgrajen zelo bogato in vsestransko.

Drugo dejstvo je učilo, da smo precej podcenjevali tudi časovno trajanje te navezanosti na mater. V več primerih je segala dalč v četrto leto, v enem tja do petega, in je torej zavzemala precej večji delež zgodnjega seksualnega razcveta. Še več, dopustiti smo morali možnost, da določeno število ženskih bitij obstane v prvotni navezanosti na mater in jim nikoli ne uspe izvesti pravilnega obrata k moškemu.

¹ [Gl. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905d), Studienausgabe, Bd. 5, str. 124-125.]

Preojdipska faza ženske dobi s tem pomen, ki ji ga doslej nismo pripisovali.

Ker je v njej dovolj prostora za vse fiksacije in potlačitve, na katere zvajamo nastanek nevroz, se zdi, da bi bilo potrebno preklicati občost stavka, da je jedro nevroze Ojdipov kompleks. Če pa kdo čuti odpor do te korekture, je ni primoran storiti. Na eni strani lahko damo Ojdipovemu kompleksu širšo vsebino, tako da zajame vse odnose otroka do obeh staršev, na drugi strani pa lahko zadostimo tudi novim izkustvom in rečemo, da ženska pride v normalno ojdipsko situacijo šele potem, ko premaga neko predhodno obdobje, ki ga je obvladoval negativni kompleks.² V tej fazi oče za deklico dejansko ni kaj dosti drugega kot nadležen tekmeč, četudi sovražnost do njega nikoli ne doseže ostrine, značilne za dečka. Sicer pa smo že zdavnaj opustili vsako pričakovanje o nekakšnem strogem paralelizmu med moškim in ženskim seksualnim razvojem.

Uvid o preojdipskem predhodnem obdobju deklice deluje kot presenečenje, podobno kot je na drugem področju delovalo odkritje minojsko-mikenske kulture za grško.

Na področju te prve navezanosti na mater se mi je vse zdelo tako težko dostopno za analitično dojetje, tako obledelo, zasenčeno, komajda oživljivo, kot da bi bilo podvrženo še posebej neizprosni potlačitvi. A nemara je ta vtis izhajal od tod, da so se ženske, ki so bile pri meni v analizi, lahko oklenile omenjene navezanosti na očeta, v katero so se zatele po obravnavanem predhodnem obdobju. Res se zdi, da so lahko ženske analitičarke, kot npr. Jeanne Lampl-de Groot in Helene Deutsch, lažje in razločnejše zaznale to dejanskost, ker je njim pri njihovih analizirancih priskočil na pomoč transfer na ustrezen nadomestek matere. Prav tako mi ni uspelo celovito raziskati kakega primera, zato se omejujem na omembo najbolj splošnih rezultatov in navajam le nekaj izvlečkov iz svojih novih spoznanj. Mednje sodi, da ta faza navezanosti na mater daje slutiti še posebej intimen odnos do etiologije histerije - kar ne more presenečati, če pomislimo, da obe, tako ta faza kot nevroza, spadata med posebne značilnosti ženskosti -, kakor tudi, da se v tej odvisnosti od matere nahaja kal poznejše paranoje ženske.³ Kajti videti je, da prav od tod izhaja tesnoba pred tem, da bi jo mati ubila (požrla?), tesnoba, ki je sicer presenetljiva, vendar praviloma

² [Freud obravnava pozitivni in negativni Ojdipov kompleks v III. poglavju spisa *Jaz in Ono* (1923b).]

³ V znanem primeru Ruth Mack Brunswick (»Die Analyse eines Eifersuchtschwahnes«, *Int. Z. Psychoanal.*, 1928, Bd. 14) izvira afekcija neposredno iz preojdipske fiksacije (na sestri). [Prim. tudi Freudovo lastno delo »Mitteilung eines der psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falles von Paranoia« (1915f).]

naletimo nanjo. Povsem verjetno je, da tesnoba ustreza neki sovražnosti, ki se v odnosu do matere razvije v otroku zaradi raznoterih omejitev, ki jih nalagata vzgoja in telesna nega, in da zgodnje obdobje psihične organizacije podpira mehanizem projekcije.⁴

II

Najprej sem navedel obe dejstvi, ki sta se mi zdeli novi, namreč da močna odvisnost ženske od očeta zgolj nasledi neko prav tako močno navezanost na mater in da ta zgodnja faza traja nepričakovano dolgo časa. Sedaj bi posegel nazaj in te rezultate uvrstil v podobo ženske seksualnosti, ki nam je postala domača, pri čemer se ne bomo mogli izogniti ponavljanjem. Nadaljnja primerjava z razmerji pri moškem utegnejo biti našemu prikazu le koristna.

Najprej ni mogoče prezreti tega, da je glede človeške zasnove zatrevana biseksualnost pri ženski precej bolj izrazita kot pri moškem. Moški ima vendar le eno poglavitno spolno cono, eden spolni organ, medtem ko ima ženska dva: v pravem pomenu žensko vagino in moškemu udu analogni klitoris. Po našem mnenju lahko upravičeno privzamemo, da je v teku dolgih let navzočnost vagine tako neznatna, da je pravzaprav sploh ni, nemara se vzdrami šele v času pubertete. V zadnjem času se sicer res množijo glasovi opazovalcev, ki postavljajo vaginalne vzgibe tudi v ta zgodnja leta. Bistveno, torej kar je glede genitalnosti v otroštvu prej, se mora pri ženski odigrati ob klitorisu. Spolno življenje ženske praviloma razpade v dve fazi, od katerih ima prva moški značaj; šele druga je specifično ženska. V ženskem razvoju tako obstaja proces prevajanja ene faze v drugo, ki mu pri moškem ni nič analognega. Nadaljnja komplikacija izvira od tod, da se na nek zelo spremenljiv in gotovo ne zadovoljivo razumljen način funkcija virilnega klitorisa nadaljuje v poznejše žensko spolno življenje. Seveda ne vemo, kako so te posebnosti ženske biološko utemeljene; še manj jim lahko pripišemo teleološki namen.

Vzporedno s to prvo veliko diferenco poteka druga, ki leži na področju najdevanja objekta. Pri moškem postane zavoljo vpliva oskrbovanja s hrano in telesne nege prvi ljubezenski objekt mati, in to tudi ostane, dokler je ne zamenja njej po bistvu podoben ali pa iz nje izveden objekt. Tudi pri ženski mora biti prvi objekt mati. Izvorni pogoji objektne izbire so vendar za vse otroke enaki. Na koncu razvoja pa bi moral biti novi ljubezenski objekt

⁴ [Dekličin strah, da jo bo mati ubila, je obravnavan tudi sp., str. 34.]

moški-oče, tj. menjavi spola pri ženski mora ustrezati menjava v spolu objekta. Kot nove naloge za raziskovanje se na tem mestu porodijo vprašanja, po katerih poteh poteka ta sprememba, kako temeljito ali nepopolno je izpeljana, katere različne možnosti se pojavijo v tem razvoju.

Prav tako smo že spoznali, da se nadaljnja diferenca med spoloma nanaša na razmerje do Ojdipovega kompleksa. Tukaj je naš vtis, da naše izjave o Ojdipovem kompleksu v vsej strogosti ustrezajo le za otroka moškega spola in da lahko glede tega z vso pravico zavrneemo izraz Elektrin kompleks,⁵ ki naj bi poudaril analogijo v vedenju obeh spolov. Usodni odnos istočasne ljubezni do enega in tekmovalnega sovraštva do drugega od obeh staršev se vzpostavi le pri otroku moškega spola. Pri njem potem prav odkritje možnosti kastracije, ki jo izpriča pogled na ženske genitalije, izsili preoblikovanje Ojdipovega kompleksa, privede do nastanka Nadjaza in tako uvede vse procese, ki so usmerjeni k uvrstitvi posameznika v kulturno skupnost. Po ponotranjenju instance očeta v Nadjaz je potrebno rešiti naslednjo nalogo in tega slednjega ločiti od oseb, ki jih je prvotno duševno zastopal. Na tej nenavadni razvojni poti se prav narcistični genitalni interes, interes po ohranitvi penisa, usmeri v omejitev infantilne seksualnosti.⁶

Pod vplivom kastracijskega kompleksa ostane pri moškem tudi določena mera omalovaževanja ženske, ki velja za kastrirano. Iz tega se v ekstremu razvije inhibicija objektne izbire in ob podpori organskih faktorjev izključna homoseksualnost. Povsem drugačni so učinki kastracijskega kompleksa pri ženski. Ženska pripozna dejstvo svoje kastracije in s tem tudi premoč moškega ter svojo lastno manjvrednost, vendar se temu neljubemu stanju stvari tudi upira. Iz te dvojne naravnosti izhajajo tri razvojne smeri. Prva vodi do splošne odvrnitve od seksualnosti. Majhna deklica, zgrožena ob primerjavi z dečkom, postane nezadovoljna s svojim klitorisom, odpove se svoji falični dejavnosti in s tem seksualnosti nasploh, pa tudi precejšnjemu delu svoje moškosti na drugih področjih. Druga smer se v kljubovalnem samopotrjevanju oprime ogrožene moškosti; upanje, da bo še enkrat dobila penis, ostane prisotno vse do neverjetno poznega obdobja, povzdignjen je v življenjski cilj, in fantazija, da je vsemu navkljub moški, ostane pogosto učinkujoča v teku dolgih obdobjih življenja. Tudi ta »kom-

⁵ [Ta termin je uporabil Jung v svojem delu »Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie«, (*Jb. psychoanalyt. psychopath. Forsch.*, 1913, Bd. 5, str. 307).]

⁶ [Glede vsega tega prim. »Der Untergang des Ödipuskomplexes« (1924*d*), zg.]

pleks moškosti« ženske se lahko izide v manifestno homoseksualno ob-
jektno izbiro. Šele neki tretji, zares ovinkast razvoj privede do normalne
ženske končne konstitucije, ki vzame za objekt očeta in tako zariše žensko
obliko Ojdipovega kompleksa. Ojdipov kompleks je torej pri ženski končni
rezultat daljšega razvoja, vpliv kastracije ga ne uniči, temveč ustvari,
izmuzne se močnim sovražnim vplivom, ki pri moškem uničuječe delujejo
nanj, še več, ženska ga vse prepogosto sploh ne premaga. Zato so tudi
kulturni rezultati njegovega razpada pičlejši in manj pomembni. Verjetno
se ne motimo, če rečemo, da žensko kot socialno bitje zaznamuje ta
vzajemni odnos med Ojdipovim in kastracijskim kompleksom.⁷

Faza izključne navezanosti na mater, ki bi jo lahko imenovali *predoj-*
dipska, torej pri ženski zahteva daleč večji pomen, kot mu lahko pripada
pri moškem. Mnogi pojavi ženskega seksualnega življenja, ki prej niso bili
povsem dostopni za razumevanje, dobijo z zvedbo na to fazo celovito
pojasnitev. Že dolgo tega smo npr. opazili, da mnogo žena, ki so svojega
moža izbrale po vzoru očeta ali ga postavile na mesto očeta, v zakonu z njim
vsceno ponovijo svoje slabo razmerje do matere.⁸ Nasledil naj bi odnos do
očeta, dejansko pa nasledi odnos do matere. Odnos do matere je bil prvoten,
na njem je bila zgrajena navezanost na očeta, in v zakonu sedaj tisto prvotno
izplava iz potlačitve. Prepis afektivnih navezanosti od materinskega na
očetovski objekt⁹ vendar tvori poglavitno vsebino razvoja, ki vodi do žen-
stva.

Če pri tolikih ženah dobimo vtis, da je njihova zrela doba zapolnjena z
bojem z možem, enako kot je bila njihova mladost preživeta v boju z materjo,
bomo v luči zgornjih opazk potegnili zaključek, da njihova sovražna nar-
avnost do matere ni posledica tekmovalnosti Ojdipovega kompleksa,
temveč izvira iz faze prej in se v ojdipski situaciji le okrepi in udejani. To

⁷ Že vnaprej je mogoče predvideti, da se feministi med moškimi, pa tudi ženske analitičarke, ne
bodo strinjali s temi izpeljavami. Le stežka se bodo vzdržali ugovora, da takšni nauki izvirajo iz
»kompleksa moškosti« moškega in da je njihov namen priskrbeli teoretično opravičilo za njegovo
prirojeno nagnjenje k poniževanju in zatiranju ženske. Toda takšna psihoanalitična argumentacija
v tem primeru, kot sicer tako pogosto, opozarja na slavno »palico z dvema koncema« Do-
stojevskega. Nasprotniki bodo s svoje strani sami razumeli, da spol žensk ne sme privzeti ničesar,
kar bi kakorkoli oporekalo goreče željeni izenačitvi z moškimi. Agonalna uporaba analize očitno ne
privede do odločitve. [Ta prisposoba Dostojevskega, aplicirana na psihologijo, nastopa v romanu
Bratje Karamazovi, in sicer v obrambnem govoru na procesu proti Dimitriju. Freud je to prisposobo
navedel že v svojem delu »Dostojewski und die Vaterertötung« (1928b), *Studienausgabe*, Bd. 10,
str. 282. Glede »kompleksa moškosti« gl. tudi sp., str. 18 in op. 11.]

⁸ [Prim. »Das Tabu der Virginität« (1918a), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 223 f.]

⁹ [Nem. *Mutter- und Vaterobjekt*.]

potrjujejo tudi neposredne analitične preiskave. Svojo pozornost moramo posvetiti mehanizmom, ki se sprožijo ob odvrnitvi od tako intenzivno in izključno ljubljene materskega objekta. Pripravljeni smo na to, da bi lahko našli ne le en sam takšen moment, temveč celo vrsto takšnih momentov, ki družno učinkujejo v smeri enakega končnega izida.

Med temi momenti so nekateri pogojeni s splošnimi razmerami infantilne seksualnosti in torej v enaki meri veljajo za ljubezensko življenje dečka. V prvi vrsti velja tukaj omeniti ljubosumnost do drugih oseb, do bratov in sestra, tekmecev, med katerimi ima svoje mesto tudi oče. Otroška ljubezen je brezmerna, zahteva izključnost, ne pusti se zadovoljiti z deleži. Druga značilnost pa je, da je ta ljubezen pravzaprav tudi brezciljna, da ni sposobna popolne zadovoljitve, in predvsem zato je obsojena na to, da se izteče v razočaranje in prepusti prostor sovražni naravnosti. V poznejših življenjskih obdobjih lahko izostanek dokončne zadovoljitve pripomore k drugemu izhodu. Ta moment utegne podobno kot pri ciljno zavrtih ljubezenskih odnosih zagotoviti nemoteno nadaljevanje libidinalne investicije, vendar se praviloma zgodi, da libido pod pritiskom razvojnih procesov zapusti nezadovoljivo pozicijo in si poišče novo.

Spet drugi, dosti bolj specifičen motiv za odvrnitev od matere izhaja iz učinka kastracijskega kompleksa na kreaturo brez penisa. Enkrat pač majhna deklica odkrije svojo organsko manjvrednost,¹⁰ seveda prej in lažje, če ima brate ali če so v bližini drugi dečki. Slišali smo že, katere tri smeri se tedaj ločijo med seboj: a) opustitev celotnega seksualnega življenja; b) kljubovalno prekomerno poudarjanje moškosti; c) nastavki za dokončno ženskost. Natančnejša navedba časa in določitev tipičnih načinov poteka tukaj ni lahka zadeva. Že sam trenutek odkritja kastracije je spremenljiv, videti je, da je precej drugih momentov nekonstantnih in odvisnih od naključja. Upoštevati je potrebno stanje lastne falične dejavnosti, ne glede na to, če pride ali ne do njenega odkritja in koliko ovir sledi temu odkritju.

Majhne deklice večinoma spontano odkrijejo lastno falično dejavnost, masturbacijo s klitorisom,¹¹ sprva je zagotovo brezfantazijska. O vplivu telesne nege na njeno odkritje nam priča tako pogosta fantazija, ki iz matere, babice ali pestunje naredi zapeljivko.¹² Ali je onanija deklic redkejša in že od začetka manj energična, ostaja neodločeno; to bi bilo povsem možno.

10 [Nem. *organische Mindervertigkeit.*]

11 [Prim. *Drei Abhandlungen* (1905d), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 124.]

12 [Za bolj izčrpen pretres gl. sp., str. 34.]

Tudi dejansko zapeljevanje je dovolj pogosto, prihaja bodisi od drugih otrok ali od negovalcev, ki bi radi otroka pomirili, uspavali ali ga naredili odvisnega od sebe. Kjer poseže vmes zapeljevanje, praviloma zmoti naravni potek razvojnih procesov; često pusti za seboj daljnosežne in trajne konsekvence.

Prepoved masturbacije postane, kot smo slišali, povod za njeno opustitev, vendar pa postane tudi motiv za odpor do prepovedujoče osebe, torej matere ali nadomestka matere, ki se pozneje po pravilu zlije z njo. Zdi se, da kljubovalno vztrajanje pri masturbaciji odpira pot do moškosti. Tudi kjer otroku ne uspe zatreti masturbacije, se učinek navidez nemočne prepovedi kaže v njegovem poznejšem prizadevanju, da bi se z vsemi žrtvami otresel zadovoljevanja, ki mu je priskuteno. Ta trdna namera lahko vpliva še na objektivno izbiro zrelega dekleta. Srd zaradi oviranja proste seksualne dejavnosti igra veliko vlogo pri prekinitvi vezi z materjo. Isti motiv pride ponovno do učinka tudi po puberteti, ko se mati zave svoje dolžnosti, da mora obvarovati devištvo svoje hčerke. Seveda ne bomo pozabili na to, da se mati na enak način zoperstavi masturbaciji dečka in potemtakem tudi njemu priskrbi močan motiv za odpor.

Ko majhna deklica ob pogledu na moške genitalije izve za svojo lastno defektnost, tega nezaželenega poduka ne sprejme brez obotavljanja in odpora. Kot smo slišali, se trdovratno oprime pričakovanja, da bo enkrat tudi ona dobila takšne genitalije, sama želja po tem pa še za dolgo obdobje preživi upanje. V vseh primerih ima otrok kastracijo sprva le za individualno zlo usodo, šele pozneje jo razširi na posamezne otroke, slednjič na posamezne odrasle. Z uvidom o občosti te negativne značilnosti pride v njegovih očeh do precejšnjega razvrednotenja ženskosti, torej tudi matere.

Povsem možno je, da je zgornji oris, kako se majhna deklica vede do vtisa kastracije in prepovedi onanije, pustil pri bralcu zmeden in protisloven vtis. Krivda za to ni izključno avtorjeva. Dejansko je splošno veljaven prikaz komajda mogoč. Pri različnih individuih pride do različnih reakcij, pri istem individuu obstajajo druga ob drugi različne naravnosti. S prvim posegom prepovedi je tu konflikt, ki bo odslej naprej spremljal razvoj seksualne funkcije. Razumevanje še posebej otežuje dejstvo, da je duševne procese te prve faze zelo težko razlikovati od poznejših, ki jih prekrijejo in v spominu popačijo. Tako se enkrat pozneje lahko npr. zgodi, da je dejstvo kastracije dojeto kot kazen za onanistično dejavnost, njena izvršitev pa pritaknjena očetu, dasi to dvoje gotovo ne more biti izvorno. Tudi deček se

kastracije praviloma boji s strani očeta, čeprav grožnja tudi pri njem večinoma izhaja od matere.

Naj bo kakorkoli, na koncu te prve faze navezanosti na mater se kot najmočnejši motiv za odvrnitev od matere pojavi očitek, da otroku ni dala pravih genitalij, tj. da ga je rodila kot žensko.¹³ Ne brez presenečenja srečamo neki drugi očitek, ki ne seže tako daleč nazaj: mati je dajala otroku premalo mleka, ni ga hranila dovolj dolgo. To zna biti v naših kulturnih razmerah precej pogosto res, vendar gotovo ne tako pogosto, kot je to postavljeno v analizi. Prej se zdi, kot da je ta obtožba izraz splošnega nezadovoljstva otrok, ki so v kulturnih pogojih monogamije po šestih do devetih mesecih odstavljeni od prsi, medtem ko se domorodska mati dve do tri leta izključno posveča svojemu otroku, kot da bi naši otroci za vselej ostali nezasičeni, kot da ne bi nikoli dovolj dolgo sesali na materinih prsih. Vendar pa nisem prepričan, da pri analizi otrok, ki so bili dojeni tako dolgo kot otroci domorodcev, ne bi naleteli na isto tožbo. Tako velika je lakomnost otroškega libida! Če se ozremo na celo vrsto motivacij za odvrnitev od matere, ki jih odkrije analiza - da deklice ni preskrbela z edinimi praviimi genitalijami, da je ni hranila v zadostni meri, jo prisilila v delitev materinske ljubezni z drugimi, da nikoli ni izpolnila vseh ljubezenskih pričakovanj, in slednjič, da je najprej vzbudila njeno lastno seksualno dejavnost in jo potem prepovedala -, se vendarle zdi, da so vse te motivacije premalo za upravičitev končne sovražnosti. Nekatere izmed njih so neizogibne posledice narave infantilne seksualnosti, druge delujejo kot pozneje prirejene racionalizacije nerazumljene spremembe občutkov. Nemara je pravi razlog tega dogajanja prej v tem, da se mora navezanost na mater pretrgati ravno zato, ker je prva in tako intenzivna, podobno kot lahko to tako pogosto opazimo pri prvih, v najmočnejši zaljubljenosti sklenjenih zakonih mladih žena. Tako tu kot tam bi se ljubezenska naravnost skrhalo ob neizogibnih razočaranjih in ob kopičenju povodov za agresivnost. Drugi zakon se po pravilu izide precej boljše.

Ne moremo iti tako daleč in reči, da je ambivalentnost čustvenih investicij obče veljaven psihološki zakon, da sploh ni mogoče čutiti velike ljubezni do kake osebe, ne da bi se pridružilo nemara enako veliko sovraštvo ali nasprotno. Normalnim in odraslim nedvomno uspe ločiti obe naravnosti drugo od druge in jim tako ni potrebno sovražiti svojega lju-

13 [Freud opozorja na to tudi v zaključku I. razdelka svojega spisa »Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit« (1916d), *Studienausgabe*, Bd. 10, str. 235.]

bezenskega objekta ter svojega sovražnika tudi ljubiti. Vendar se zdi, da je to rezultat poznejših razvitiij. V prvi fazi ljubezenskega življenja je ambivalentnost očitno pravilo. Pri mnogo ljudeh se ta arhaična poteza ohrani skozi vse življenje, za prisilne nevrotike je značilno, da v njihovih objektnih odnosih ljubezen in sovraštvo ostajata v medsebojnem ravnovesju. Tudi za domorodce smemo trditi, da pri njih prevladuje ambivalentnost.¹⁴ Intenzivna navezanost majhne deklice na njeno mater mora biti potem takem izrazito ambivalentna in ob pomoči drugih momentov mora do odvrnitve od nje priti ravno zaradi te ambivalentnosti, torej zopet zaradi neke splošne značilnosti infantilne seksualnosti.

Zoper ta poskus razlage se takoj postavi vprašanje: Kako je mogoče, da pa dečki neovirano obdržijo svojo gotovo nič manj intenzivno navezanost na mater? Z enako naglico je pripravljen odgovor: Ker jim je omogočeno, da svojo ambivalentnost do matere odpravijo, tako da vse svoje sovražne občutke naložijo pri očetu. Toda, prvič, ne bi smeli dati tega odgovora, preden podrobno ne preučimo predodjipske faze dečkov, in drugič, nasploh je verjetno bolj preudarno priznati, da teh procesov, s katerimi smo se ravnokar seznanili, nikakor še ne razumemo dobro.

III

Nadaljnje vprašanje se glasi: Kaj zahteva majhna deklica od matere? Kakšne vrste so njeni seksualni cilji v tistem času izključne navezanosti na mater? Odgovor, ki je povzet iz analitičnega materiala, se v celoti sklada z našimi pričakovanji. Seksualni cilji deklice glede matere so tako aktivne kot pasivne narave in so določeni z libidinalnimi fazami, skozi katere gre otrok. Tukaj si našo posebno pozornost zasluži razmerje med aktivnostjo in pasivnostjo. Ni težko opaziti, da na vsakem področju duševnega doživljanja, in ne samo na področju seksualnosti, pasivno sprejeti vtis pri otroku priključuje tendenco po aktivni reakciji. Otrok poskuša sam narediti to, kar je bilo prej storjeno njemu ali z njim. To je del naloženega mu dela za obvladovanje zunanjega sveta in lahko privede celo do tega, da si prizadeva ponoviti takšne vtise, ki bi se jih moral zaradi njihove boleče vsebine pravzaprav izogibati. Tudi otroška igra se nahaja v službi tega - dopolniti pasivno doživetje z aktivnim delovanjem in ga na ta način hkrati odpraviti. Če zdravnik otroku kljub njegovemu odporu odpre usta, da bi mu pogledal v grlo, bo po njegovem odhodu otrok igral zdravnika in ponovil nasilno

¹⁴ [Cl. *Totem und Tabu* (1912-1913), na več mestih, še posebej v II. razdelku.]

proceduro na kaki majhni sestrici ali bratcu, ki je pred njim enako nemočen, kot je bil on sam pred zdravnikom. Pri tem ni mogoče prezreti odpora do pasivnosti in dajanja prednosti aktivni vlogi. Ta obrat od pasivnosti k aktivnosti ne bo pri vseh otrocih enako pravilen in energičen, pri nekaterih utegne izostati. Na podlagi tega vedenja otroka bi nemara lahko sklepali o relativni izrazitosti moškosti in ženskosti, ki jo bo izkazal v svoji seksualnosti.

Prva seksualna in seksualno obarvana doživetja otroka pri materi so seveda pasivne narave. Od nje je dojen, hranjen, čiščen, oblačen in naučen vseh opravil. En del otrokovega libida se še naprej oklepa teh izkustev in uživa v zadovoljitvah, povezanih z njimi, neki drugi del pa jih poskuša pretvoriti v aktivnost. Na materinih prsih dojenost najprej zamenja z aktivnim sesanjem. V drugih odnosih se otrok bodisi zadovolji s samostojnostjo - tj. z uspehom, da sam izvaja tisto, kar se je doslej dogajalo z njim - ali z aktivnim ponavljanjem svojih pasivnih doživetij v igri ali pa si mati dejansko naredi za objekt, do katerega nastopa kot dejaven subjekt. To slednje se godi na področju dejavnosti v pravem pomenu in se mi je dolgo časa zdelo docela neverjetno, dokler ni izkustvo ovrglo vsakega dvoma o tem.

Redko slišimo o tem, da bi rada majhna deklica svojo mater umivala, oblačila ali opominjala k opravljanju njenih ekskrementalnih potreb. Resda tu in tam reče: sedaj se bomo igrali, da sem jaz mati in ti otrok - vendar si te aktivne želje večinoma izpolni na posreden način v igri s punčko, v kateri ona sama predstavlja mater in punčka otroka. Dajanje prednosti igranju s punčko pri deklici v nasprotju z dečkom se običajno dojema kot znamenje zgodaj zbudene ženskosti. Ne neupravičeno, toda ne smemo prezreti, da se tukaj izraža prav *aktivnost* ženskosti in da to prednostno nagnenje deklice verjetno priča o izključnosti navezanosti na mater ob popolnem zanemarjanju očetovskega objekta.

Tako presenetljiva seksualna aktivnost deklice v odnosu do matere se glede na časovno zaporedje manifestira v oralnih, sadističnih in nazadnje celo v faličnih, na mater usmerjenih težnjah. Tukaj je težko poročati o podrobnostih, saj gre često za temne nagonske vzgibe, ki jih otrok v času, ko je do njih prišlo, psihično ni mogel dojeti, ki jih je zato doletela šele naknadna interpretacija in ki potem v analizi nastopajo v izraznih oblikah, ki jim prvotno gotovo niso bile lastne. Tu in tam se nam pojavijo kot transferji na poznejši očetovski objekt, kamor ne sodijo in kjer občutno motijo razumevanje. Na agresivne oralne in sadistične želje naletimo v

obliki, v katero jih je odela zgodnja potlačitev, kot tesnobo, da jo bo mati ubila, tesnobo, ki s svoje strani upravičuje željo po smrti matere, če ta postane zavestna. Kako pogosto se ta tesnoba pred materjo nasloni na nezavedno sovražnost matere, ki jo otrok ugane, se ne da povedati. (Tesnobo pred tem, da bi bil požrt, sem doslej zasledil le pri moških, nanaša se na očeta, je verjetno produkt preobrazbe na mater usmerjene oralne agresije. Rad bi pojedel mater, pri kateri se je hranil; pri očetu ni nobenega tako očitnega povoda za to željo.)

Ženske osebe z močno navezanostjo na mater, ob katerih sem imel priložnost preučevati predojdipsko fazo, so soglasno poročale, da so se ponavadi z največjim odporom zaperstavljale klisiro in sredstvom za čiščenje črevesja, ki jih je mati uporabljala pri njih, in so na to reagirale s tesnobo in besnim kričanjem. To bi res znalo biti precej pogosto ali celo običajno vedenje otrok. Kako utemeljiti ta še posebej čest odpor, sem uvidel šele ob neki pripombi Ruth Mack Brunswick, ki se je v istem času ukvarjala z dotičnimi problemi, češ da bi ona izbruh besa po klizmi primerjala z orgazmom po genitalnem vzdraženju. Spremljajoča tesnoba po njenem predstavlja preoblikovanje vzbujenega ugodja agresivnosti. Menim, da temu dejansko je tako in da na sadistično-analni stopnji kot odgovor na intenzivno pasivno vzdraženje črevesne cone nastopi izbruh ugodja agresivnosti, ki se manifestira neposredno kot bes ali vsled njegovega zatrtja kot tesnoba. Zdi se, da ta reakcija v poznejših letih usahne.

Med pasivnimi vzgibi falične faze izstopa, da deklica praviloma označuje kot zapeljivko svojo mater. Temu je tako zato, ker je morala prve ali pa vsaj najmočnejše genitalne občutke začutiti ob umivanju in telesni negi, kar je opravljala mati (ali njo zastopajoča negovalka). Da so otroku ti občutki všeč in da od matere zahteva, naj jih s ponovnim dotikanjem in drgnjenjem okrepi, sem pogosto slišal od mater, ki so to opazile pri svojih dve do triletnih hčerkah. Po mojem je prav dejstvo, da mati tako neizogibno uvede otroka v falično fazo, odgovorno za to, da v fantazijah poznejših let s tako pravilnostjo nastopa kot seksualni zapeljivec oče. Z odvrnitvijo od matere je tudi vpeljava v seksualno življenje preložena na očeta.¹⁵

¹⁵ [To predstavlja sklepno fazo dolgega razvoja. Ko so Freudu v njegovih prvih analizah histerične pacientke povedale, da jih je v otroštvu zapeljeval oče, je ta razkritja jemal za golo resnico in je v takšnih sanjah videl vzrok za njihovo bolezen. Vendar se je kmalu zavedel svoje zmote in se dokopal do pomebnega dejstva, da so bili ti očitno neustrezni spomini pravzaprav fantazije želje - odkritje, ki mu je odprlo pot do Ojdipovega kompleksa. Freud žele v zgornjem odlomku poda celovito razlago teh domnevnih spominov. Še izčrpnje obravnava to epizodo v 33. predavanju svojih *Neue Folge der Vorlesungen* (1933a), *Studienausgabe*, Bd. 1., str. 551 f.]

V falični fazi se, nazadnje, izoblikujejo tudi intenzivni *aktivni* vzgibi želje v odnosu do matere. Seksualna dejavnost doseže v tem času svoj vrhunec v masturbaciji s klitorisom. Pri tem je verjetno predstavljena mati, toda ali si otrok ustvari predstavo kakega seksualnega cilja in kateri cilj je to, tega na podlagi svojega izkustva ne morem dognati. Šele ko s prihodom bratca ali sestrice vsi interesi otroka dobijo novo vzpodbudo, se da jasno razpoznati takšen cilj. Majhna deklica bi rada, da bi dala materi tega novega otroka ona; povsem enako je z dečkom, in tudi njegova reakcija na ta dogodek in njegovo obnašanje do otroka je enako. To res zveni dokaj absurdno, a nemara le zato, ker nam zveni tako neobičajno.

Odvrnitev od matere je izredno pomemben korak na razvojni poti deklice, je več kot zgolj menjava objekta. Opisali smo že njegov izvor in kopico domnevnih motivacij zanj, sedaj bi dodali, da lahko z roko v roki z njo opazimo močen upad aktivnih in dvig pasivnih seksualnih vzgibov. Gotovo je, da so aktivne težnje večkrat naletele na neuspeh, v celoti so se izkazale za neizvedljive in zato jih libido tudi lažje zapusti, vendar tudi na strani pasivnih teženj ni manjkalo razočaranj. Često je z odvrnitvijo od matere opuščena tudi klitorična masturbacija, dovolj pogosto je s potlačitvijo dotedanje moškosti majhne deklice trajno okrnjen dobršen del njenega seksualnega življenja. Prehod k očetovskemu objektu se izvrši ob pomoči pasivnih teženj, kolikor te preživijo prevrat. Pot k razvoju ženskosti je sedaj za deklico prosta, kolikor je ne zastirajo ostanki premagane predojdipske navezanosti na mater.

Če se sedaj ozremo na tukaj opisani del ženskega seksualnega razvoja, se ne moremo vzdržati določene sodbe o celotni ženskosti. Ugotovili smo, da omenjene libidinalne sile delujejo enako kot pri otroku moškega spola, prepričali smo se lahko, da v teku nekega obdobja tako tu kot tam ubirajo iste poti in da privedejo do enakih rezultatov.

Potemtakem so biološki faktorji tisti, ki te libidinalne sile [v primeru deklice] pozneje odvrnejo od njihovih začetnih ciljev in ki celo aktivne, v vsakem pomenu moške težnje usmerijo na pota ženskosti. Ker ne moremo zavrniti možnosti zvedbe seksualnega vzdraženja na učinkovanje določene kemične snovi, se zdi sprva najbolj sprejemljivo pričakovanje, da nam bo biokemija nekega dne predstavila kako snov, katere prisotnost privede do moškega, in drugo, ki privede do ženskega seksualnega vzdraženja. Toda to upanje ni videti nič manj naivno kot drugo, danes na srečo preseženo,

da bi pod mikroskopom izločili sprožilec hysterije, prisilne nevroze, melancholije itn.

Tudi v seksualni kemiji mora biti to nekoliko bolj komplicirano.¹⁶ Vendar pa je za psihologijo irelevantno, če obstaja en sam seksualni sprožilec ali dva ali cel kup. Psihoanaliza nas uči, da lahko shajamo z enim samim libidom, ki sicer pozna aktivne in pasivne cilje, torej različne načine zadovoljitve. V tem nasprotju, predvsem v eksistenci libidinalnih teženj s pasivnim ciljem, je zaobjet ves ostanek problema.

IV

Če pogledamo v analitično literaturo našega predmeta, se prepričamo, da je vse, kar sem izpeljal tukaj, tam že podano.¹⁷ Nepotrebno bi bilo objaviti to delo, če na tem tako težko dostopnem področju ne bi utegnilo biti koristno vsako poročilo o lastnih izkustvih in osebnih pojmovanjih. Poleg tega sem marsikaj bolj razločno dojel in bolj skrbno izločil. V nekaterih drugih razpravah postane spričo istočasne obravnave problema Nadjaza in občutka krivde prikaz nepregleden. Temu sem se sam izognil, prav tako v opisu različnih izhodov te razvojne faze nisem obravnaval komplikacij, ki nastopijo, če se otrok vsled razočaranja nad očetom vrne nazaj k opuščeni navezanosti na mater ali pa sedaj tekom življenja izmenoma prehaja od ene k drugi naravnosti. A prav zato, ker je moje delo le eden izmed mnogih prispevkov, si smem prihraniti nadrobnejšo presojo in se lahko omejim na to, da izpostavim pomenljivejše skladnosti z enimi in pomembnejše odmikne od drugih izmed teh del.

Človek bi si želel, da bi prazaprav še nepresežen Abrahamov oris »Manifestacijske oblike ženskega kastracijskega kompleksa«¹⁸ vseboval moment začetne izključne navezanosti na mater. S pomembnim delom Jeanne Lampl-de Groot¹⁹ se moram v bistvenih točkah strinjati. V njem ugotovlja popolno identiteto predodjipske faze pri dečku in deklici, za-

16 [Prim. obravnavo pomena kemije za seksualne procese, ki jo je Freud leta 1920 vključil v *Drei Abhandlungen* (1905d), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 119 f. Tam (v uredniški opombi na str. 120) je prav tako navedena tudi starejša izpeljava iz prve izdaje te knjige.]

17 [Naj opozorimo, da so novejša dela drugih avtorjev, ki jih v nadaljevanju obravnava Freud, izšla po njegovem delu o anatomski razliki med spoloma (1925y). Gl. tudi »Uredniško opombo«, zg.]

18 »Äusserungsformen des weiblichen Kastrationskomplexes«, *Int. Z. Psychoanal.*, 1921, Bd. 7, str. 422 f.

19 Na željo avtorice tako popravljam njeno ime, ki je bilo v *Zeitschrift* navedeno kot A. L. de Gr. [»Zur Entwicklungsgeschichte des Ödipuskomplexes der Frau«, *Int. Z. Psychoanal.*, 1927, Bd. 13, str. 269 f.]

govarja in z opažanji podkrepi trditev o seksualni (falični) aktivnosti deklice v odnosu do matere. Odvritev od matere zvede na vpliv spoznanja o kastraciji, ki otroka sili v to, da se odreče seksualnemu objektu in s tem pogosto tudi onaniji, ter za celotni razvoj skuje formulo, da gre deklica skozi fazo »negativnega« Ojdipovega kompleksa, preden lahko vstopi v pozitivno. Nezadostnost tega dela vidim v tem, da odvritev od matere predstavi kot golo menjavo objekta in se ne dotakne tega, da je ta odvritev izvedena ob različnih znakih sovražnosti. Ta sovražnost je v celoti upoštevana v zadnjem delu Helene Deutsch,²⁰ v katerem pripoznava tudi falično aktivnost deklice in intenzivnost njene navezanosti na mater. Helene Deutsch tudi navaja, da pride do obrata k očetu po poti (že pri materi vzbujenih) pasivnih teženj. V svoji prej²¹ objavljeni knjigi *Psychoanalyse der weiblichen Sexualfunktionen* se avtorica še ni otresla aplikacije ojdipske sheme tudi na predojdipsko fazo in je zato falično aktivnost deklice razlagala kot identifikacijo z očetom.

Fenichel²² upravičeno poudarja težavnost razlikovanja, kaj od v analizi dobljenega materiala predstavlja nespremenjeno vsebino predojdipske faze in kaj je bilo preoblikovano regresivno (ali kako drugače). Ne sprejema falične aktivnosti deklice po Jeanne Lampl-de Groot, nasprotuje pa tudi »preložitvi« Ojdipovega kompleksa na zgodnejši čas od Melanie Klein,²³ ki je vzpostavitev Ojdipovega kompleksa prestavila v začetek drugega leta življenja. Ta časovna določitev, ki nujno spremeni tudi pojmovanje vseh drugih razmerij v razvoju, se dejansko ne sklada z rezultati analize odraslih in je še posebej nezdržljiva z mojimi izsledki o dolgem trajanju predojdipske navezanosti na mater pri deklici. Neko pot za omilitev teh protislovij nakazuje opomba, da na tem področju še nismo sposobni razlikovati, kaj je togo določeno z biološkimi zakoni in kaj je pod vplivom akcidentalnih doživetij gibljivo in spremenljivo. Podobno kot je to že dolgo znano za učinkovanje zapeljevanja, lahko tudi drugi momenti - čas rojstva brata ali sestre, čas odkritja spolne razlike, neposredno opazovanje spolnega občevanja, prizadevno ali odklonilno vedenje staršev idr. - privedejo do določene pospešitve in dozorevanja otrokovega seksualnega razvoja.

20 [»Der feminine Masochismus und seine Beziehung zur Frigidität«, *Int. Z. Psychoanal.*, 1930, Bd. 16, str. 172 f.]

21 [*Psychoanalyse der weiblichen Sexualfunktionen*, Wien 1925.]

22 [»Zur prägenitalen Vorgeschichte des Ödipuskomplexes«, *Int. Z. Psychoanal.*, 1930, Bd. 16, str. 139 f.]

23 [»Frühstadien des Ödipuskonfliktes«, *Int. Z. Psychoanal.*, 1928, Bd. 14, str. 65 f.]

Pri nekaterih avtorjih je prisotno nagnjenje k zmanjševanju pomena prvih in najbolj izvornih libidinalnih vzgibov otroka v prid poznejših razvojnih procesov, tako da bi onim - izraženo na ekstremen način - preostala le vloga podajanja določenih usmeritev, medtem ko bi [psihične] intenzivnosti,²⁴ ki uberejo te poti, zaprčile poznejše regresije in reakcijske tvorbe. Tako npr. K. Horney²⁵ meni, da preveč precenjujemo primarno zavidanje penisa pri deklici, češ da je treba intenzivnost pozneje izoblikovane težnje po moškosti pripisati nekemu sekundarnemu zavidanju penisa, katerega vloga naj bi bila v zavrnitvi ženskih vzgibov, še posebej ženske navezanosti na očeta. To se ne sklada z mojimi vtisi. Čeprav so poznejše okrepitev zaradi regresije in reakcijske tvorbe prav gotovo dejstvo - pa naj bo še tako težko preceniti relativni delež stekajočih se libidinalnih komponent -, vendarle menim, da ne bi smeli prezreti, da je intenzivnost, lastna onim prvim libidinalnim vzgibom, močnejša od vseh poznejših, pravzaprav bi smeli reči, da je inkomenzurabilna. Gotovo je res, da obstaja med navezanostjo na očeta in kompleksom moškosti neka nasprotnost - gre za obče nasprotje med aktivnostjo in pasivnostjo, moškostjo in ženskostjo - vendar nam to ne daje pravice privzeti, da je le eno primarno, drugo pa se ima za svojo moč zahvaliti le obrambi. In če je obramba pred ženskostjo res tako energična, od kod drugod naj jemlje svojo moč kot od težnje po moškosti, ki dobi svoj prvi izraz v otrokovem zavidanju penisa in si zaradi tega zasluži, da jo poimenujemo po njej.

Podoben ugovor velja zoper Jonesovo²⁶ pojmovanje, po katerem naj bi bil falični stadij pri deklici prej sekundarna obrambna reakcija kot pa kak dejanski razvojni stadij. To ne ustreza niti dinamičnim niti časovnim razmerjem.

Prevedel Zdravko Kobe.

24 [Freud le redkokdaj govori o »intenzivnosti« tako kot na tem mestu, torej brez vsake podrobnejše opredelitve. Tukaj uporablja to besedo kot ekvivalent za »kvantiteto« - termin, ki mu je dajal prednost v svojem »Entwurf einer Psychologie« (1895) (Freud, 1950a). V metapsihološkem delu »Potlačitev« (1915d) je termin »kvantiteta« izenačen z »nagonsko energijo«, v V. poglavju postumno izdanega dela *Abriß der Psychoanalyse* (1940a/1938f) pa je Freud govoril o »psihičnih intenzivnostih« in v oklepaju dodal »investicije«.]

25 [»Flucht aus der Weiblichkeit«, *Int. Z. Psychoanal.*, 1926, Bd. 12, str. 360 f.]

26 [»The Early Development of Female Sexuality«, *Int. J. Psycho-Analysis*, 1927, Vol. 8, str. 459 f.]

Jacques Lacan

POMEN FALOSA

Die Bedeutung des Phallus

Tu objavljamo nespremenjeno besedilo predavanja, ki smo ga imeli v nemščini 9. maja 1958 na Inštitutu Maxa Plancka v Münchnu, kamor nas je povabil profesor Paul Matussek.

Če nekoliko poznate duhovno stanje, ki je vladalo v sredinah, ki takrat drugače niso bile slabo informirane, boste lahko presodili, na kakšen odmev so lahko tam naleteli termini, ki smo jih prvi izločili iz Freuda, denimo »druga scena«, če naj omenim enega, ki ga tu citiram. Če zaradi naknadnosti (*Nachtrag*), da rešim še en termin iz območja lepoumja, kjer je danes v obtoku, to ni izvedljivo, potem vedite: tam zanje še niso slišali.

Znano je, da ima nezavedni kastracijski kompleks funkcijo vozla:

1. V dinamični strukturaciji simptomov v analitičnem pomenu termina, hočemo reči tistega, kar je mogoče analizirati v nevrozah, perverzijah in psihozah;

2. v uravnavanju razvoja, ki da *ratio* tej prvi vlogi: namreč umestitvi pozicije nezavednega v subjekt, brez katere se ta ne bi mogel identificirati z idealnim tipom svojega spola, niti brez velikega tveganja odgovoriti potrebam svojega partnerja v spolnem razmerju, oziroma na pravi način sprejeti potrebe otroka, ki se iz tega odnosa rodi.

V človekovem (*Mensch*) privzetju njegovega spola obstaja notranja antinomija: zakaj lahko njegove atribute privzame samo s posredovanjem neke grožnje, celo pod aspektom neke privacije? Znano je, da je šel Freud v *Nelagodju v kulturi* (1930a /1929/) celo tako daleč, da je govoril o motenosti človeške seksualnosti, ki ni kontingentna, pač pa bistvena, in da eden njegovih zadnjih člankov govori o nezvedljivosti posledic, ki izhajajo

iz kompleksa kastracije v nezavednem moškega oziroma *Penisneid*¹ v nezavednem ženske, v kakršnikoli končni (*endliche*) analizi.

To ni edina aporija, je pa prva, ki jo je freudovsko izkustvo in metapsihologija, ki iz njega izhaja, vpeljalo v naše izkustvo človeka. Razrešiti se je ne da z nobeno redukcijo na biološke danosti: že sama nujnost mita, ki leži pod strukturo Ojdipovega kompleksa, to pokaže v zadostni meri.

Zgolj izvijanje bi se bilo ob tem sklicevati na pridobitev amnezije, ki je dedna, ne le zato, ker je sama sporna, temveč ker se ne dotakne problema, kakšna je zveza umora očeta z zavezo primordialnega zakona, če je v ta zakon vključeno, da je kastracija kazen za incest.

Diskusija je lahko plodna samo, če temelji na kliničnih dejstvih. Ta pokažejo razmerje subjekta do falosa, ki se vzpostavi ne glede na anatomske razlike med spoloma, zaradi česar je njena interpretacija še posebej trnova pri ženski in v razmerju do ženske, zlasti z ozirom na tele štiri točke:

1. zakaj se ima deklica, pa čeprav le za trenutek, za kastrirano, kolikor ta termin pomeni brez falosa, kastrirano zaradi dejanja nekoga, ki je najprej njena mati - to je pomembno -, potem to postane njen oče, toda na tak način, da moramo v tem prepoznati transfer v analitičnem pomenu besede;

2. zakaj na bolj primordialnem nivoju oba spola mislita, da je mati oskrbljena s falosom, da je falična mati;

3. zakaj, korelativno, pomen kastracije dejansko (klinično manifestno) dobi vso učinkovitost glede formacije simptomov šele, ko je kastracija odkrita kot kastracija matere;

4. ti trije problemi dosežejo svoj vrh v vprašanju, kakšen je razlog za falično fazo v razvoju. Znano je, da Freud s tem terminom zaznamuje prvo genitalno zrelost: kolikor je na eni strani opredeljena z imaginarno dominacijo faličnega atributa in z masturbacijskim užitek in kolikor je na drugi strani ta užitek pri ženski lokaliziran v klitoris, ki je s tem promoviran v funkcijo falosa; in da tako pri obeh spolih vse do konca te faze, se pravi do zatona Ojdipa, kot je videti izključi vsako instinktivno odkritje vagine kot mesta genitalne penetracije.

Pri tej nevednosti lahko sumimo na spregled² v tehničnem pomenu besede, še toliko bolj, ker je včasih izmišljena. Kaj se ne sklada zgolj z bajko, v kateri nam Longos prikaže, kako je iniciacija Dahnisa in Hloe odvisna od pojasnil neke starke.

To je nekatere avtorje privedlo do tega, da so imeli falično fazo za učinek potlačitve, funkcijo, ki jo v njej prejme falični objekt, pa za simptom. Težave

1 zavidanje penisa

2 *méconnaissance*

se začnejo, če skušamo ugotoviti, kateri simptom: fobija, pravi prvi, perverzija, pravi drugi, ki je včasih tudi prvi. V tem zadnjem primeru se pokaže, da tako ne gre več: pa ne, da se ne bi prikazale zanimive transmutacije objekta kake fobije v fetiš, toda zanimive so prav zaradi različnosti svojih mest v strukturi. Nesmiselno bi bilo od avtorjev zahtevati, naj to razliko formulirajo v perspektivah, ki so trenutno priljubljene pod imenom objektna razmerja. To pa zato, ker ni druge reference kot aproksimativni pojem delnega objekta, ki še ni bil kritiziran, odkar ga je bil Karl Abraham vpeljal - precej ponesrečeno glede na usluge, ki jih nudi naši dobi.

Res pa je, da nas danes opušča diskusija o falični fazi, če znova preberemo tekste iz let 1928-1932, osveži s primerom doktrinarne strasti, ki ji degradacija psihoanalize, ki je sledila njeni ameriški transplantaciji, doda vrednost nostalgije.

Z golim povzemanjem razprave bi samo potvorili avtentično raznoterost stališč Helene Deutsch, Karen Horney, Ernesta Jonesa, če se omejimo na najbolj eminentne.

Zaporedje treh člankov, ki jih je zadnji od njih posvetil tej temi, je še posebej pomenljivo: že zaradi začetne namere, na kateri gradi in ki jo naznanja termin *aphanisis*, ki ga je sam skoval. Kajti ko zelo korektno zastavi problem razmerja med kastracijo in željo, namreč razkrije, da ni sposoben prepoznati tistega, kar vseeno opredeli tako podrobno, da se zdi, kako vznikne termin, ki nam bo dal ključ problema, iz samega Jonesovega neuspaha.

Zabavno je predvsem to, da mu s sklicevanjem na črko Freuda uspe artikulirati stališče, ki je Freudovemu natančno nasprotno: pravi zgled v tem težkem žanru.

Problem vseeno ni odpravljen, zdi se, da proti Jonesu obrne njegov pledoaje za ponovno vzpostavitev naravnih pravic. (Kaj ga to ne pripelje do biblijskega sklepa: Bog ju je ustvaril kot moža in ženo?) Kaj je v resnici pridobil z normalizacijo funkcije falosa kot delnega objekta, če se je moral sklicati na njegovo prisotnost v telesu matere v obliki notranjega objekta, ta termin pa je funkcija fantazem, ki jih je razkrila Melanie Klein, in če se ne more ločiti od njene doktrine, ki te fantazme povezuje s ponovnim nastopom ojdipske tvorbe v najzgodnejšem otroštvu.

Ne bomo se zmotili, če se bomo problema lotili ob vprašanju, kaj je Freudu vsililo očitno paradoksnost njegove pozicije. Kajti prisiljeni bomo priznati, da se je sam najbolje znašel pri prepoznavanju reda nezavednih fenomenov, ki ga je bil odkril, in da so bili zaradi nezadostne artikulacije narave teh fenomenov tisti, ki so mu sledili, obsojeni na to, da bodo v večji ali manjši meri zašli.

Ta stava - ki jo postavljamo kot načelo komentarja Freudovega dela, s katerim se ukvarjamo že sedem let - nas je pripeljala do določenih izsledkov: v prvi vrsti, da kot nujno za vsako artikulacijo analitičnih fenomenov promoviramo pojem označevalca, kolikor je v moderni lingvistični analizi v opoziciji s pojmom označenca. Ker je ta nastala po Freudu, je Freud ni mogel upoštevati, toda mi trdimo, da Freudovo odkritje izstopa prav zato, ker je moralo anticipirati njene formule, izhajajoč iz področja, kjer ne bi pričakovali, da bomo prepoznali njeno vladavino. Nasprotno, Freudovo odkritje podeli opoziciji označevalca in označenca težo, ki bi jo morala imeti: da ima namreč označevalec aktivno funkcijo pri določanju učinkov, pri katerih se označljivo kaže kot tisto, kar nosi znamenje označevalca in preko tega trpljenja³ postane označenec.

Ta strast označevalca potemtakem postane nova razsežnost človekovega položaja, kolikor ne govori samo človek, temveč v človeku in preko človeka govori tisto,⁴ kolikor postane njegova narava stkana iz učinkov, v katerih naletimo na strukturo govornice, ki ji postane gradivo, in kolikor preko tega v njem odzvanja - onkraj vsega, kar je lahko zapopadla psihologija idej - razmerje govornice.

V tem smislu lahko rečemo, da v teoriji posledice odkritja nezavednega še niso niti zaslutili, ko je v praksi že povzročilo pretres, katerega razsežnosti še danes ne moremo izmeriti, in se celo prevajalo v učinke nazadovanja.

Precizirajmo, da ta promocija razmerja človeka do označevalca kot taka nima ničesar opraviti s »kulturalistično« pozicijo v običajnem pomenu besede, s tisto, ki jo v sporu o falosu anticipirala na primer Karen Horney s stališčem, ki ga Freud opredeli za feministično. Ne gre za razmerje človeka do govornice kot družbenega fenomena, ne gre niti za nekaj, kar bi bilo podobno ideološki psihogenezi, ki jo poznamo in ki ni odpravljena z odločnim sklicevanjem na popolnoma metafizični pojem, ki se skriva za njenim *petitio principii* apeliranja na konkretno, ki ga tako smešno izraža naziv afekt.

Gre za to, da v zakonih, ki obvladujejo to drugo sceno (*ein anderer Schauplatz*), ki jo Freud, ko govori o sanjah, označi kot sceno nezavednega, najdemo učinke, ki se razkrijejo na nivoju verige materialno nestabilnih elementov, ki vzpostavljajo govornico: učinke, ki so določeni z dvojno igro kombinacije in substitucije v označevalcu, v skladu z dvema pobočjema, generatorjema označenega, ki ju vzpostavljata metonimija in metafora;

³ *passion*; pomeni strast in trpljenje.

⁴ 5a

učinki, ki so odločilni za utemeljitev⁵ subjekta. Pri tej preizkušnji se pokaže neka topologija v matematičnem pomenu besede, brez katere je, to hitro opazimo, nemogoče že samo notirati strukturo simptoma v analitičnem pomenu besede.

Tisto govori v Drugem,⁶ pravimo, z Drugim označujoč samo mesto, ki ga evocira sklicevanje na govor v vsakem razmerju, v katerega posega. Če tisto govori v Drugem, naj subjekt to sliši na svoja ušesa ali ne, je to zato, ker subjekt tam, spričo logične predhodnosti vsakemu prebujenju označenca, najde svoje označevalno mesto. Odkritje tistega, kar on na tem mestu - se pravi v nezavednem - artikulira, nam omogoča, da doumemo, za ceno kakšnega razcepa (*Spaltung*) je tako konstituiran.

Tu se pojasni funkcija falosa. V freudovski doktrini falos ni fantazma, če naj s tem razumemo imaginarni učinek. Niti kot tak ni neki objekt (delni, notranji, dobri, slabi, itn.), kolikor ta izraz skuša zajeti realnost, ki je vključena v neko razmerje. Še manj je organ, penis ali klitoris, ki ju simbolizira. Freud ni brez razloga kot referenco zanj vzel simulakrum, kar je bil falos za Stare.

Kajti falos je označevalec, označevalec, katerega funkcija v intersubjektivni ekonomiji analize nemara odstrane tančico s funkcije, ki jo je imel v misterijih. Kajti falos je označevalec, namenjen označevanju celote učinkov označenca, kolikor jih označevalec pogojuje s svojo označevalno prisotnostjo.

Preučimo torej učinke te prisotnosti. Najprej izhajajo iz deviacije potreb človeka zaradi dejstva, da govori, v tem smislu, da se človekove potrebe k njemu vračajo odtujene v meri, v kateri so podrejene zahtevi. To ni učinek njegove realne odvisnosti (naj ne mislijo, da bodo tu naleteli na takšen parazitski pojem, kot je pojem odvisnosti iz teorije nevroz), temveč učinek postavitve v formo označevalca kot takega in tega, da je njegovo sporočilo poslano z mesta Drugega.

Kar je tako v potrebah odtujeno, konstituira *Urverdrängung*,⁷ ker se po definiciji ne more artikulirati v zahtevi; pojavi pa se v nekem poganjku, ki je tisto, kar pri človeku nastopi kot poželenje (*das Begehren*). Fenomenologija, ki izhaja iz analitičnega izkustva, je take narave, da pokaže paradoksnosti, deviantnosti, blodeči, ekscentrični, celo škandalozni značaj želje, po čemer se ta razlikuje od potrebe. To je celo preveč potrjeno dejstvo, da se ne bi že od zmeraj vsiljevalo moralistom, ki so vredni tega imena. Zdi se, da je moral nekdanji freudizem podeliti temu dejstvu njegov status. Vendar

5 institutio

6 ça parle dans l'Autre

7 prapotalčitev

se psihoanaliza paradokсно nahaja na čelu starodavnega, vrh vsega še dolgočasnega mračnjaštva, ko to dejstvo zanika s svojim idealom teoretične in praktične redukcije želje na potrebo.

Zato moramo tu ta status artikulirati, izhajajoč iz zahteve, katere značilnostim se pojem frustracije (ki ga Freud ni nikdar uporabil) izogne.

Zahteva na sebi meri na nekaj drugega, ne na zadovoljitev, na katero poziva. Je zahteva po neki prisotnosti oziroma neki odsotnosti. To kaže primordialni odnos do matere, ki nosi v sebi Drugega, ki ga moramo umestiti *onkraj* potreb, ki jih lahko poteši. Zahteva ga vzpostavlja kot tistega, ki že ima »privilegij«, da zadovoljuje potrebe, se pravi moč, da jim odtegne tisto, kar jih edino zadovolji. Ta privilegij Drugega tako zariše radikalno obliko darovanja tistega, česar nima, namreč tistega, kar se imenuje njegova ljubezen.

S tem zahteva izniči (*aufhebt*) partikularnost vsega, kar bi bilo lahko dodeljeno, ko ga pretvori v dokaz ljubezni in celo zadovoljitve, ki jih doseže za potrebe, se ponižajo (*sich erniedrigt*) v to, da niso nič več kot uničenje zahteve ljubezni (vse to je popolnoma razvidno v psihologiji negovanja majhnih otrok, čemur so tako predane naše analitičarke - negovalke).

Obstaja torej nujnost, da se tako odpravljena partikularnost znova pojavi *onkraj* zahteve. Dejansko se tam pojavi, vendar ohranjajoč strukturo, ki prikriva brezpogojnost zahteve ljubezni. S sprevrnitvijo, ki ni preprosta negacija negacije, iz preostanka nekega izbrisa vznikne moč čiste zgube. Želja nadomesti brezpogojnost zahteve z »absolutnim« pogojem: ta pogoj namreč razreši tisto, kar se v dokazu ljubezni upira zadovoljitvi potrebe. Tako ni želja niti težnja po zadovoljitvi niti zahteva ljubezni, temveč razlika, ki nastane, če prvo odštejemo od drugega, sam fenomen njunega razcepa (*Spaltung*).

Zdaj nam je jasno, kako spolno razmerje zasede to zaprto polje želje in kako bo v njem odigralo svojo usodo. Kajti to polje je narejeno za to, da se v njem proizvede enigma, ki jo to razmerje izzove v subjektu s tem, da jo zanj v njem dvakratno označuje: kot vrnitev zahteve, ki jo to razmerje vzbudi, v obliki zahteve, naslovljene subjektu potrebe; kot dvoumnost, ki postane prisotna na Drugem, za katerega gre, v dokazu zahtevane ljubezni. Zev te enigme razkrije, kaj jo določa, kar najpreprosteje pojasni tale formula: da namreč noben izmed partnerjev v razmerju, ne subjekt ne Drugi, ne more ostati pri tem, da je subjekt potrebe ali objekt ljubezni, temveč mora zasesti mesto vzroka želje.

Ta resnica je v spolnem življenju v srcu vseh pomanjkljivosti, ki spadajo v polje psihoanalize. Je pa tudi pogoj sreče subjekta; in prikriti njeno zev z opiranjem na vrlino »genitalnega«, da bi jo odpravili z dozorevanjem nežnosti (se pravi s tem, da se na Drugega sklicujejo zgolj kot na realnost),

je sleparija, ne glede na to, kako pobožne so namere. Tu je treba reči, da so francoski analitiki s svojim hipokritskim pojmom genitalnega žrtvovanja odprli pot moralizirajočemu gibanju, ki mu ob zvokih odrešilnih zborov od takrat sledijo povsod.

Kakorkoli že, človek ne more težiti za popolnostjo⁸ (za »totalno osebnostjo«, druga premisa, kjer moderna psihoterapija skrene s poti), brž ko igra premestitve in zgostitve, ki ji je zavezan pri opravljanju svojih funkcij, zaznamuje njegovo razmerje subjekta do označevalca.

Falos je privilegirani označevalec znamenja, v katerem se del logosa združi z nastopom želje.

Lahko bi rekli, da je ta označevalec izbran kot najbolj izstopajoči del tistega, česar se lahko polastimo v realnem spolne kopulacije, kot tudi najbolj simboličen v literarnem (tipografskem) pomenu besede, kajti v tem razmerju je ekvivalent (logični) kopuli. Rekli bi lahko tudi, da je spričo svoje nabreklosti podoba vitalnega toka, kolikor se prenaša pri ploditvi.

Vse to govorjenje zgolj prikriva dejstvo, da svoje vloge ne more igrati drugače kot zastrt, se pravi kot znak latence, ki zadene vse označljivo, brž ko je povzdignjeno (*aufgehoben*) v funkcijo označevalca.

Falos je označevalec te *Aufhebung*, ki jo inavgurira (uvede) s svojim izginotjem. Zato demon *Aidos* (*Scham*),⁹ vznikne prav v trenutku, v katerem je v antičnih misterijih falos razkrit (cf. slavna slika iz Pompejev).

Postane torej prečka, ki z roko tega demona udari označeno in ga zaznamuje kot bastardno potomstvo njegove označevalne uverženosti.

Tako se proizvede komplementarnost v vzpostavitvi subjekta po označevalcu: ki pojasni njegov *Spaltung* in gibanje posredovanja, v kateri se ta dovrši.

Namreč:

1. subjekt svojo bit označuje zgolj tako, da zapreči vse, kar ta pomeni, kot je razvidno iz tega, da hoče biti ljubljjen zaradi sebe¹⁰ - utvara, ki se je ne znebimo s tem, da jo zavržemo kot gramatikalno (ker odpravi diskurz);

2. tisto, kar je živo od te biti v *urverdrängt*,¹¹ dobi svoj označevalec tako, da sprejme znamenje od *Verdrängung*¹² falosa (po čemer je nezavedno govorica).

Kot označevalec daje falos mero¹³ želje (v pomenu, ko je izraz uporabljen kot »srednja in skrajna mera« harmonične delitve).

8 entier: cel, popoln, nepoškodovan

9 demon sramežljivosti

10 *pour lui-même*

11 v praprotlačenem

12 potlačitev

Prav tako je kot algoritem, ki ga bom zdaj uporabil, zaupajoč - da ne bi neskončno napilnil svojega izvajanja - odmevu izkušnje, ki nas združuje, da bi vam pojasnil to rabo.

Če je falos označevalec, potem ima subjekt do njega dostop na mestu Drugega. Toda ker je ta označevalec tam samo kot zakrit in kot razlog želje Drugega, mora subjekt prepoznati to željo Drugega kot tako, se pravi drugega, kolikor je tudi ta subjekt, razcepljen z označevalno *Spaltung*.

Pojavi, ki se prikažejo v psihološki genezi, potrjujejo to označevalno funkcijo falosa.

Tako lahko najprej bolj korektno formuliramo kleinovsko dejstvo, da se otrok od vsega začetka boji, da mati »vsebuje« falos.

Toda razvoj se uravnava po dialektiki zahteve ljubezni in preizkušnje želje.

Zahteva ljubezni lahko samo trpi zaradi želje, katere označevalec ji ni znan. Če je želja matere falos, potem otrok hoče biti falos, da bi to željo zadovoljil. Tako je mogoče zaslutiti potrditev razcepa, imanentnega želji, v želji Drugega, kolikor ta nasprotuje zadovoljitvi subjekta na ta način, da bi Drugemu prezentiral tisto, kar bi lahko *imel* realnega, ustreznega falosu; kajti za njegovo zahtevo ljubezni, ki hoče, naj on bo falos, tisto, kar ima, nima večje vrednosti kot tisto, česar nima.

Klinična praksa nam pokaže, da ta preizkušnja želje Drugega ni odločilna zaradi tega, ker bi subjekt v njej izvedel, ali on ima ali nima realni falos, temveč kolikor izve, da ga mati nima. To je trenutek izkušnje, brez katerega ne bi prišlo do nobenih simptomatskih (fobija) oziroma strukturalnih (*Penisneid*) učinkov, ki se nanašajo na kompleks kastracije. Tu se podpisuje zveza želje, kolikor je falični označevalec njeno znamenje, z grožnjo oziroma nostalgijo manka imetja.

Seveda je njena prihodnost odvisna od zakona, ki ga v tej sekvenci vpelje oče.

Toda že funkcija falosa nam omogoči pokazati strukture, katerim bodo podrejena razmerja med spoloma.

Recimo, da se bodo ti odnosi vrteli okrog nekega biti in nekega imeti, ki imata, ker se nanašata na nek označevalec, na falos, nasprotna učinka: na eni strani podelita realnost subjektu v tem označevalcu, na drugi strani derealizirata razmerja, ki jih je treba označiti.

To pa z intervencijo nekega dozdevka,¹⁴ ki nadomesti »imeti«, da bi ga po eni strani zavaroval, po drugi strani pa maskiral njegov manko, in

13 *la raison*

14 *parallèle*

katerega učinek je, da so idealne oziroma tipične manifestacije vedenja vsakega spola, vse do dejanja kopulacije, v celoti potisnjene v komedijo.

Te ideale še okrepi zahteva, ki jo lahko zadovoljijo, ki je s svojim komplementom, z redukcijo želje na zahtevo, vselej zahteva ljubezni.

Rekli bomo, pa naj se formulacija zdi še tako paradokсна, da bo ženska, da bi bila falos, se pravi označevalec želje Drugega, v maškaradi zavrgla bistveni del ženskosti, se pravi vse attribute le-te. Zaradi tistega, kar ni, pričakuje, da bo hkrati željena in ljubljena. Toda označevalec svoje lastne želje najde v telesu tistega, na katerega se naslavlja njena zahteva ljubezni. Brez dvoma ne smemo pozabiti, da dobi ta označevalna funkcija, organ, ki je vanjo odet, vrednost fetiša. Toda za žensko je rezultat še vedno, da na istem objektu konvergirata izkustvo ljubezni, ki ji kot tako (gl. zg.) idealno odtegne tisto, kar ji objekt daje, in neka želja, ki tam najde svoj označevalec. Zato lahko opazimo, da relativno dobro prenaša izostanek zadovoljitve, lasten spolni potrebi, drugače rečeno frigidnost, medtem ko je želji inherentna *Verdrängung* manjša kot pri moškem.

Nasprotno pri moškem dialektika zahteve in želje pripelje do učinkov, pri katerih moramo še enkrat občudovati, s kakšno gotovostjo je Freud umestil same točke povezave, iz katerih se dvigajo, pod rubriko ponižanja (*Erniedrigung*) v ljubezenskem življenju.

Če moški dejansko uspe zadovoljiti svojo zahtevo ljubezni v razmerju z žensko, kolikor jo označevalec falosa konstituira kot dajajočo v ljubezni tisto, česar nima - inverzno bo njegova lastna želja falosa dala vznikniti označevalcu želje v njegovi vztrajajoči divergentnosti proti »neki drugi ženski«, ki lahko označuje falos na različne načine, bodisi kot devica bodisi kot prostitutka. Iz tega izhaja centrifugalna težnja genitalne pulzije v ljubezenskem življenju, zaradi katere je impotenca pri njem dosti bolj neznosna, obenem pa ima želji inherentna *Verdrängung* večji pomen.

Vendar zaradi tega ne smemo misliti, da je tip nezvestobe, ki se tu pojavi kot konstitutiven za moško funkcijo, tej funkciji lasten. Kajti če pogledamo od blizu, najdemo isto podvojitve pri ženski, samo da je v njenem primeru Drugega Ljubezni kot takega, se pravi kolikor je brez tistega, kar daje, težko opaziti v pomiku v ozadje, ko nadomešča bit istega moškega, katerega attribute časti.

K temu bi lahko dodali, da se moška homoseksualnost, v skladu s faličnim znamenjem, ki konstituira željo, konstituira na njegovem pobočju, nasprotno pa se ženska homoseksualnost, kot pokažejo opazovanja, usmerja glede na prevaro, ki okrepi pobočje zahteve ljubezni. Te pripombe bi bilo vredno podrobneje opredeliti in se pri tem vrniti k funkciji maske, kolikor ta funkcija obvladuje identifikacije, s katerimi se razrešijo zavrnitve zahteve.

Dejstvo, da najde ženskost svoje zatočišče v tej maski, zaradi *Verdrängung*, ki je inherentna falličnemu znamenju želje, ima nenavadno posledico, da je pri človeškem bitju moška parada videti ženska.

Podobno je mogoče zaslutiti razlog te nikdar pojasnjene lastnosti, pri kateri se še enkrat pokaže globina Freudove intuicije: zakaj namreč Freud trdi, da obstaja samo en *libido*, ko pa je iz njegovega teksta razvidno, da njegovo naravo pojmuje kot moško. Funkcija falličnega označevalca tukaj zadane na svoje najgloblje razmerje: tisto, po katerem so Stari v njem utelesili *Nous* in *Logos*.

Besedilo z naslovom »La signification du phallus« je prevedeno po izdaji v *Écrits*, Seuil, Paris 1966, str. 685-695.

Prevedel Marjan Šimenc.

Jacques Lacan

BOG IN UŽITEK ŽENSKE

Brati - ljubiti, sovražiti.

Materialisti.

Užitek biti.

Moški, polimorfni perverznež.

Mistiki.

Že dolgo si želim, da bi vam govoril tako, da bi se pri tem malo sprehajal med vami. Lahko vam priznam, da sem si prav tako želel, da bi počitnice, ki jim pravimo šolske, malo razredčile vašo navzočnost tukaj.

Ker mi je ta zadovoljitev odklonjena, se bom vrnil k temu, s čimer sem začel zadnjič in kar sem poimenoval *neka druga zadovoljitev*, zadovoljitev govora.

Neka druga zadovoljitev je tista, ki ustreza užitku, ki je ravno še potreben, potreben za to, da se pripetijo stvari med tem, čemur sem na kratko rekel moški in ženska. Se pravi tista, ki ustreza faličnemu užitku.

Bodite pri tem pozorni na spremembo, ki jo vpelje ta beseda - *ravno*.¹ Ta *ravno*, ta *natanko* je neki *ravno še*,² neki *ravno še uspel*, kar je narobna stran spodletelega - zadeva *ravno še uspe*. Kot lahko vidimo, je že s tem upravičeno³ Aristotelovo pojmovanje pravičnosti kot prave mere.⁴

Nemara so nekateri med vami opazili, da sem vpeljal *ta vse*, ki ga vsebuje *ravno še*,⁵ zato da bi se izognil besedi *prosdiorizem*, ki označuje *ta vse*, ki ne manjka v nobenem jeziku. No, prav *ta vse*, zaradi katerega se lahko zgodi,

1 *juste*

2 *Ce juste, ce justement est un tout juste ...*

3 *justifié*

4 *la justice comme le juste milieu*

5 *ce tout qui est dans tout juste*

da iz Aristotelove pravičnosti zdrsnemo v natančnost,⁶ v to, kar natanko še zadošča za uspeh, prav ta tse - pa četudi je prosdiorizem - me upravičuje, da sem že na začetku pritegnil v razpravo Aristotela. Zares, tega se ne da kar tako razumeti, mar ne?

Če Aristotela zaradi razdalje, ki nas loči od njega, ni tako lahko razumeti, pa je prav v tem razlog, zaradi katerega vam lahko upravičeno rečem, da nas branje nikakor ne obvezuje k razumevanju. Najprej je treba brati.

1

Zato vam danes na način, ki se bo nekaterim med vami nemara zdel paradoksen, svetujem, da si preberete knjigo, o kateri lahko, če nič drugega, rečemo vsaj to, da me zadeva. Njen naslov je *Le titre de la lettre*, izšla pa je pri založbi Galilée, zbirka *A la lettre*. Njenih avtorjev vam ne bom povedal, saj se mi zdi, da igrata ob tej priložnosti vlogo drugih violin.⁷

To pa nikakor ne pomeni, da hočem zmanjšati pomen njunega dela - kar se mene tiče, bi namreč lahko rekel, da sem to knjigo prebral s kar največjim zadovoljstvom. Želim si, da bi se vi, moje občinstvo, preizkusili s to knjigo, ki je bila napisana s kar najbolj zlimi nameni, kot lahko ugotovite na podlagi njenih zadnjih tridesetih strani. Kar najbolj bi rad spodbudil njeno odmevnost.

Na neki način bi lahko rekel, da me niso, če gre za branje, še nikoli tako dobro brali - s tolikšno ljubeznijo. Seveda pa je to, kot izpričuje konec knjige, ljubezen, o kateri lahko rečemo vsaj to, da jo zvesto spremlja njen dvojnik v analitični teoriji.

Vendar pa smo s tem že preveč rekli. Morda smo celo že preveč rekli, čim smo ravnali, kot da imamo v tej zadevi na kakršenkoli že način opraviti s subjekti. Morda je že preveč, če avtorja, s tem, da omenjamo njuna čustva, priznamo kot subjekta.

Recimo torej, da imamo opraviti z zgledom dobrega branja, tako dobrega, da bi lahko rekel, da mi je žal, ker nisem od tistih, ki so mi blizu, nikoli dobil nič, kar bi mu bilo enakovredno.

Avtorja sta menila, da se morata omejiti - in, moj Bog, le zakaj jima ne bi za to čestitali, saj je očitno pogoj branja, da si sàmo postavi meje - na članek, vključen v moje *Spise*, ki je naslovljen »Instancea črke«.⁸

Izhajajoč iz tega, kar me razlikuje od Saussureja in po čemer sem ga, kot pravita, obrnil oziroma poneveril, se avtorja z dlakoepsko analizo

6 *la justesse*

7 Lacoue-Labarthe, P. & Nancy, J.-L., *Le titre de la lettre, une lecture de Lacan*, Galilée, Paris 1973.

8 »L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud«, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, str. 493-529.

dokopljeta do tiste zagate, ki sem jo označil kot zagato resnice in njenih paradoksov, kakor se ta prikazuje v analitičnem diskurzu. Tu imamo nedvomno opraviti z nečim, za kar je, ne da bi se nam bilo treba še posebej poglobljati v to zadevo, očitno, da na koncu knjige uide avtorjema, ki sta si naložila to izjemno težavno delo. Tako je, kot da bi avtorja mislila, da sta rešena prav tiste zagate, s katero hoče moj diskurz soočiti bralca - na tej točki razglasita, da se ne znajdeta več, oziroma razglasita mene za tistega, ki se ne znajde več, kar na tej točki, do katere prispeta, pomeni isto. To vam bo povsem jasno, če se boste sami soočili z njunimi sklepi, ki jih lahko, kot boste videli, opredelimo kot lahkomišelnne. Do teh sklepov pa njuno delo poteka na način, ob katerem mi ne preostane drugega, kot da mu priznam njegovo povsem prepričljivo pojasnjevalno vrednost⁹ - če bi branje te knjige za nameček lahko še malo razredčilo¹⁰ vaše vrste, bi v tem videl le prednosti zame, vendar pa konec koncev nisem prepričan - če se že tukaj zmerom gnetete v tako velikem številu, zakaj vam ne bi zaupal? - da bi vas karkoli lahko odvrnilo od mene.

Če torej izvzamemo zadnjih trideset oziroma dvajset strani - po pravici povedano so prav te tiste, ki sem jih prebral zgolj diagonalno - vam bodo ostale v uteho, ki vam jo konec koncev privoščim.

2

Zdaj se bom lotil tega, kar vam hočem danes povedati, se pravi, razvil bom posledice dejstva, da pri govorečem bitju ne pride do razmerja med spoloma, kolikor se lahko zgolj na tej podlagi izjavi to, kar zapolnjuje spolno razmerje.

Že dolgo je tega, kar sem prvi korak na tej poti zaznamoval z nekim določenim *Je Eden*. Ta *Je Eden* ni preprost - to je treba reči. V psihoanalizi, natančneje v Freudovem diskurzu, privzame ta Eden obliko Erosa, definiranega kot spojitve, ki naredi iz dvojega eno, Erosa, za katerega se domneva, da hoče iz neznanske množice postopoma narediti zgolj eno. Ker pa je jasno, da celo vsi vi, kolikor vas je tukaj in ki ste zagotovo množica, ne le ne tvorite eno, marveč tudi ni prav nobene možnosti, da bi do tega prišli - da to ni možno navzlic temu, da ste deležni mojega govora, se vsak dan znova še preveč izpričuje - je moral Freud vpeljati neki drugi dejavnik, ki naj deluje kot ovira temu univerzalnemu Erosu, in sicer v obliki Thanatosa, zvajanja na prah.

Očitno gre pri tem za metaforo, ki jo je Freudu omogočilo srečno naključje, da je prav tedaj prišlo do odkritja dveh sestavin germena, ovula

⁹ une valeur d'éclaircissement

¹⁰ éclaircir

in spermatozoida, o katerih bi lahko nekoliko grobo rekli, da njuna združitve porodi - kaj? neko novo bitje. Vendar pa je treba dodati, da to združitve nujno spremlja neka mejoza, neki povsem očiten odvzem - vsaj pri eni od obeh sestavin germena pride tik pred trenutkom združitve do izločitve določenih elementov, ki niso zaman navzoči v tej sklepnii operaciji.

Toda biološka metafora je tukaj zagotovo še mnogo bolj neustrezna kot sicer. Če je nezavedno res to, kar pravim, da je, se pravi strukturirano kot neka govorica, potem se moramo tega Enega lotiti na ravni jezika. V teku stoletij si je ta Eden pridobil neskončno odmevnost - mi je res treba omenjati novoplatonike? Morda pa se bom v kratkem le moral na hitro dotakniti te novoplatonistične prigode, saj sem si danes zadal nalogo, natančno opredeliti, kako se ne le lahko, marveč tudi moramo lotiti te zadeve v našem diskurzu, če naj pride do izraza način, kako je v našem izkustvu prenovljeno območje Erosa.

Izhajati je treba prav iz tega, da je ta *Je Eden* treba vzeti s poudarkom na tem, da je ta Eden povsem sam. Od tod je dojeti srčiko tega, kar moramo imenovati prav z imenom, katerega stvar odneva v teku stoletij, namreč ljubezni.

V analizi imamo opraviti zgolj s tem, nobene druge poti ni, po kateri bi bila analiza dejavna. Ta pot je edinstvena po tem, da smo lahko zgolj z njeno pomočjo izpostavili formulo *subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve*,¹¹ torej formulo, za katero sem jaz, ki vam govorim, menil, da je treba nanjo opreti transfer, kolikor se ne razlikuje od ljubezni.

Ne morem se izogniti temu, da ne bi zaznamoval nove odmevnosti, ki jo lahko za vas privzame ta termin, vrednost. Tistega, ki zanj predpostavim, da ima vrednost, ljubim. Pravkar ste me lahko opazovali, kako lebdim, se unikam, oklevam, da bi se obrnil v eno smer ali v drugo, na stran ljubezni ali na stran tega, čemur pravimo sovraštvo, ko sem vam priporočil, da se nujno lotite branja nekega dela, katerega ost je izrecno v tem, da bi me odsvetovalo - to gotovo ni nekaj, pred čemer bi se umaknil nekdo, ki z eno besedo ne govori o ničemer drugem kot o de-sideraciji in ki ne meri na nič drugega.¹² Tam, kjer se avtorjema ta ost zli zadostno utemeljena, imamo opraviti prav z izničenjem te predpostavke, da vem, z izničenjem te moje predpostavljene vednosti.¹³ Če me, kot sem rekel, sovražita, je temu tako zato, ker mojo vrednost odstavita iz tega položaja nečesa predpostavljene.

11 *le sujet suppose savoir*

12 Celoten sklop je neprevedljiv, ker je zgrajen na večkratni besedni igri med *déconsidérer* (omalovaževati, odsvetovati) in *dé-sidération* (sideracija: nenadno izničenje vitalnih funkcij pod učinkom močnega emocionalnega šoka, ter hkrati homofonija z *desiderio*, *désir*, tj. z željo).

13 *dé-supposition de mon savoir*

In le zakaj tega ne bi storila? Zakaj ne, če se izkaže, da je prav v tem pogoj tega, čemur sem rekel branje? Le kaj lahko konec koncev domnevam glede tega, kaj je vedel Aristotel? Nemara bi ga toliko bolj bral, kolikor manj bi zanj predpostavil, da ima te vednosti. Takšen je pogoj strogega preizkusa, ki smo mu podvrženi z branjem, in temu preizkusu se nikakor ne izogibam.

Ne moremo mimo tega, kar se nam nudi v branje kot tista plat govornice, ki eksistira, se pravi, ki se stke kot učinek njenega divjega oranja - tako bi definiral zapis. Zato bi bilo z moje strani oholo, če se ne bi vsaj bežno dotaknil tega, kar je misel, ki si - reči moram, da neustrezno - pravi filozofska, v teku stoletij razpredla o ljubezni.

Tukaj seveda ne bom podal splošnega pregleda tega vprašanja. Glede na to, kakšna vrsta ljudi se gnete v tej dvorani, se mi zdi, da ste gotovo že kaj slišali o vlogi, ki jo je igrala v filozofiji ljubezen do Boga. Tu imamo opraviti z masivnim dejstvom, ki ga mora analitični diskurz vsaj mimogrede upoštevati.

Tu bi vas rad spomnil na nekaj, kar mi je prišlo na ušesa, potem ko sem bil, kot se izražata avtorja omenjene knjižnice, izključen iz Sainte-Anne; v resnici nisem bil izključen, umaknil sem se, kar je nekaj zelo različnega, vendar pa to ni pomembno, zdaj nam ne gre za to, še toliko bolj, ker ima termin izključitev v naši topologiji še kako pomembno vlogo. Dobronamerne osebe - te so gotovo slabše kot tiste, katerih namere so zle - je presentila govornica, ki se je tedaj širila, češ da med moškega in žensko postavljam nekega Drugega, za katerega se zdi, da ni nihče drug kot od vekomaj navzoči dobri stari Bog. To je bila seveda le govornica, popačen odmev, ki pa so ga te osebe dobronamerno širile. Te osebe so pripadale - moj Bog, zares se ne morem izogniti temu, da tega ne bi rekel - čisti filozofski tradiciji, razglašale so se za materialiste; prav zato pravim, da je ta tradicija čista, saj ni ničesar bolj filozofskega kot je to materializem. Materializem se čuti poklicanega - treba je reči, Bog ve zakaj - da je na preži pred tem Bogom, o katerem sem rekel, da je obvladoval vso razpravo o ljubezni v filozofiji. Tudi tisti, katerih ognjevitemu posegu sem dolžan moje novo občinstvo, so ob tem izpričali neko zadrego.¹⁴

Kar se mene tiče, se mi zdi očitno, da je pomenil Drugi, ki sem ga v času »Instance črke« vpeljal kot mesto govora, način, kako - ne bi mogel reči, da laicizirati, marveč - izgnati¹⁵ dobrega starega Boga. Konec koncev

¹⁴ Bržkone meri na Louisa Althusserja, ki je leta 1963 povabil Lacana, naj svoj seminar nadaljuje na *Ecole normale supérieure*. Do tega leta je imel Lacan seminarje na *Centre hospitalier Saint-Anne*, od leta 1964 do 1968 na *Ecole normale supérieure*, potem pa na *Faculté du droit* v Parizu.

¹⁵ *exorciser*

je precej ljudi, ki mi čestitajo, ker sem v enem svojih zadnjih seminarjev znal postaviti trditev, da Bog ne eksistira. Očitno so me poslušali - poslušali so, žal pa so tudi razumeli, in to, kar so razumeli, je bilo malo preuranjeno.

Morda se bom danes raje lotil tega, da vam bom pokazal, v čem prav eksistira, namreč ta dobri stari Bog. Način, kako eksistira, nemara ne bo vsem ugajal, še posebej ne teologom, ki lahko, kot vam govorim že dolgo časa, mnogo lažje kot jaz pogrješajo njegovo eksistenco. Žal pa jaz nisem v povsem istem položaju kot oni, ker imam opraviti z Drugim. Ker je ta Drugi en sam, mora gotovo biti v nekem razmerju s tem, kako se prikazuje drugi spol.

Tistega leta, ki sem ga omenil zadnjič, namreč leta, ko sem imel seminar o *Etiki psihoanalize*,¹⁶ sem se prav ob tem vprašanju sklical na dvorsko ljubezen. Kaj je ta ljubezen?

Zelo pretanjen način, kako zapolniti odsotnost spolnega razmerja tako, da se delamo, kot da smo mi tisti, ki mu postavljamo ovire. To je zares najbolj čudovita vseh stvari, kar jih je bilo kadarkoli preizkušenih. Toda kako naj razkrinkamo njeno prevaro?

Namesto da materialisti neskončno razpredajo o paradoksu, da se je dvorska ljubezen pojavila v času fevdalizma, bi morali videti v nji sijajno priložnost, da bi nasprotno pokazali, kako je zakoreninjena v diskurzu vernosti, zvestobe neki osebi. Pri osebi imamo konec koncev zmerom opraviti z diskurzom gospodarja. Za moškega, ki mu je bila njegova dama povsem podrejena, ki mu je bila subjektka, podložnica,¹⁷ v najbolj uslužnostnem pomenu besede, je bila dvorska ljubezen edini način, na kateri se je lahko elegantno iz vlekel iz odsotnosti spolnega razmerja.

Po tej poti bom imel opraviti - kasneje, danes moram namreč preorati neko določeno polje - s pojmom ovire, s tem, čemur se pri Aristotelu - kljub vsemu dajem Aristotelu prednost pred Geoffreyem Rudelom - pravi nantanko ovira, *énstasis*.

Moja dva bralca - ponovno vam pravim, takoj si morate kupiti njuno knjigo - moja bralca sta se dokopala celo do tega. To instanco pretresata s skrbnostjo, s previdnostjo ... - rekel sem vam že, da nisem še nikoli videl enega samega svojega učenca, ki bi se lotil kakega podobnega dela; žal nihče ne bo nikoli vzel resno tega, kar pišem, razen, seveda, teh dveh, o katerih sem vam pravkar rekel, da me sovražita s pretvezo, da moja vednost nima položaja nečesa predpostavljenege. Prišla sta torej tja do odkritja *énstasis*, aristotelovske logične ovire, ki sem jo prihranil za sladokusce. Res

16 Lacan, J., *Le séminaire livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1986, tekst uredil J.-A. Miller; slov. prev. Analecta, Ljubljana 1988.

17 *la sujette*

je, da nista dojela, v katerem razmerju sem jo vpeljal. Toda tako dobro sta navajena na delo - še posebej tedaj, ko ju kaj prežema, denimo želja, da bi se dokopala do diplome, to velja za njiju bolj kot za kogarkoli - da sta v opombi na straneh 28-29 kljub vsemu izpostavila to zadevo.

Oglejte si Aristotela in ko se bom končno lotil te zgodbe o *énstasis*, boste že vse vedeli. Zapovrstjo si lahko preberete tozadevni odlomek iz *Retorike* ter dva odlomka iz *Topik*, in na tej podlagi vam bo povsem jasno, kaj hočem reči, ko skušam reintegrirati v Aristotela moje štiri formule, $\exists x. \overline{\Phi}x$ in tako naprej.

In konce koncev, če naj s tem sklenem, zakaj se materialisti, kot temu pravimo, tako razburjajo nad tem, da sem - le zakaj ne? - Boga postavil kot tretjega v to zadevo človeške ljubezni? Celo materialisti se morajo vsaj malo spoznati na zakonsko življenje v troje,¹⁸ mar ne?

Skušajmo torej napredovati. Skušajmo napredovati, izhajajoč iz dejstva, da nič ne izpričuje, da jaz tukaj, kjer vam govorim, ne vem, kaj vam imam povedati. V omenjeni knjižici imamo že na samem začetku opraviti z neko neuskklajenostjo, ki se vleče do njenega konca in ki je v tem, da pri meni predpostavi - s tem pa lahko nato počenja, kar hoče - neko ontologijo oziroma, kar se zvede na isto, neki sistem.

Zaradi poštenosti moram kljub vsemu poudariti, da so v krožnem diagramu, ki naj bi povzel splet mojih postavk o instanci črke, imena glavnih filozofov splošne ontologije, katerih izjave naj bi jih vključil v svoj domnevni sistem, zapisana na zunanjem krogu, ki ga tvori prekinjena črta - povsem upravičeno, saj nimajo nikakršne teže. Vendar pa ne more biti nobenega dvoma o tem, da biti, kakršna se ohranja v filozofski tradiciji, se pravi biti, vezani na samo mišljenje, ki naj bi bilo njen korelat, postavljam nasproti trditve, da je užitek tisti, ki se poigrava z nami in nas obvladuje.

Misel je užitek. Analitični diskurz prinaša naslednjo postavko, ki se že nakazuje v filozofiji biti - je nek užitek biti.

O *Nikomahovi etiki* sem vam govoril prav zato, ker v nji že najdemo sled tega. Aristotel išče to, čemur pravim užitek biti, s čimer je bila odprta pot vsemu, kar mu je sledilo. Kak Sveti Tomaž je lahko kasneje brez težav skoval fizično teorijo ljubezni, kot jo je imenoval abbé Rousselot, o katerem sem vam zadnjič govoril - namreč teorijo, da je konec koncev prvo bitje, o katerem imamo nek občutek, naše lastno bitje, s samim tem pa bo vse, kar je v dobro našega bitja, užitek Vrhovnega Bitja, se pravi Boga. Direktno povedano, s tem ko ljubimo Boga, ljubimo same sebe, in s tem ko ljubimo

18 *ménage à trois*

same sebe, izkazujemo Bogu spoštovanje, ki mu gre - Bog je najprej sebi brado ustvaril, kot temu pravimo.

Bit - če se že za vsako ceno hoče, da uporabljam ta termin - bit, ki jo zoperstavljam temu - in omenjena knjižica mora to potrjevati, čim se loti branja, preprostega branja mojega teksta - je bit pomenjanja. In res ne vidim, v čem bi se izneverili idealom materializma - pravim *idealom*, ker je to zunaj njegovega dosega - če priznamo, da je razlog biti pomenjanja užitek, užitek telesa.

Toda kot veste, že od Demokrita telo ni dovolj materialistično. Najti je treba atome ter iz njih izpeljati vse s telesom povezane zadeve, vid, voh in tako naprej. Vse to je kar najtesneje prepleteno z materializmom.

Aristotel ob tej priliki ne navaja zaman Demokrita, četudi to počenja z odporom, saj se opira nanj. Dejansko je atom preprosto leteči element pomenjanja, povsem preprosto neki *stoicheion*. Dodati moramo le, da se težko izvlečemo iz te zadeve, če smo pozorni zgolj na to, po čemer je element element, na to namreč, da je edinstven, en sam, medtem ko bi morali vsaj malo vpeljati drugega, namreč razliko.

Če torej ni spolnega razmerja, bi zdaj morali pretresti vprašanje, čemu bi potem lahko služil užitek telesa.

3

Lotimo se najprej stvari s strani, kjer so vsi x funkcija Φx , se pravi s strani, kamor se uvršča moški.

Z eno besedo, uvrščamo se po izbiri - tudi ženske se lahko svobodno uvrstijo na moško stran, če jim to ugaja. Vsakdo ve, da obstojijo falične ženske in da falična funkcija moškimi ne preprečuje, da bi bili homoseksualci. Vendar pa je hkrati prav ta funkcija tista, s pomočjo katere se umestijo kot moški in pristopajo k ženski. Z moškimi bom opravil hitro, saj moram danes govoriti o ženski, poleg tega pa domnevam, da sem vam falično funkcijo že dovolj vtepel v glavo, tako da vam je nekaj tega gotovo ostalo - kastracija, se pravi nekaj, kar reče ne falični funkciji, je za moškega edini način, da lahko uživa žensko telo, drugače povedano, da se lahko ljubi.

To izhaja iz analitičnega izkustva. Vendar pa mu to ne preprečuje, da ne bi mogel želeči ženske na vse mogoče načine, tudi tedaj, ko ta pogoj ni izpolnjen. Ne le da si jo želi, marveč tudi počenja z njo kup stvari, ki so presenetljivo podobne ljubljenu.

V nasprotju s tem, kar zatrjuje Freud, je moški - reči hočem tisti, ki se znajde na moški strani, ne da bi vedel, kaj naj s tem počne, ko pa je govoreče

bitje - tisti, ki pristopa k ženski, ki lahko verjame, da pristopa k nji, saj nam v tem pogledu ne manjka prepričanj, tistih, o katerih sem zadnjič govoril, *con-victions*.¹⁹ Vendar pa je to, k čemur pristopa, vzrok njegove želje, ki sem ga označil kot objekt *a*. V tem je ljubezenski akt. Ljubiti se, delati ljubezen, spada k poeziji, kot to nakazuje že sam naziv. Toda med poezijo in aktom, dejanjem, je cel svet. Ljubezensko dejanje je pri govorečem bitju polimorfna perverzija moškega. V vsem freudovskem diskurzu ni ničesar, kar bi bilo bolj gotovo, bolj koherentno, bolj strogo domišljeno.

Še pol ure imam na razpolago, da vas skušam vpeljati, če naj se tako izrazim, v to, kako stojijo stvari na strani ženske. Treba se je torej odločiti za eno od dvojega: ali nima to, kar pišem, nikakršnega smisla - to je sicer sklep, do katerega sta prišla avtorja omenjene knjižice, in zato vas prosim, da si jo ogledate - ali pa tedaj, ko zapišem \sqrt{x} s Φx , to nezaslišano, logiki neznano funkcijo, kjer se negacija nanaša na univerzalni kvantifikator in jo je zato treba brati *ne-rsi*, to pomeni, da se lahko katerokoli govoreče bitje uvrsti pod zastavo žensk le na podlagi tega, da je ne-vse, da se ne umesti povsem, docela v falično funkcijo. To je tisto, kar jo definira ... koga njo? - prav žensko, če seveda upoštevamo, da se Ženska²⁰ da zapisati le s prečrtanim Ž. Ni Ženske, pri čemer velika začetnica označuje univerzalnost. Ni Ženske, ker - ta termin sem že tvegala in zakaj bi potem okleval pred njegovo ponovno uporabo? - ženska po svojem bistvu ni vsa.

Kot vidim, si moji učenci veliko manj prizadevajo, da bi me brali, od najnižjega uradnička, kadar ga prežema želja, da bi imel magisterij - enega samega ni med njimi, ki ne bi nevedekaj besedičil o manku označevalca, o označevalcu manka označevalca in kar je še podobnih čvekarij o falosu, medtem ko vam tukaj s tem *la* nakazujem označevalec, ki se ga navzlic vsemu tekoče uporablja in ki je celo neizogiben. Dokaz temu je že, da sem pravkar govoril o moškem in o ženski. Ta *la* je neki označevalec. Z njim simboliziram označevalec, ki mu je neizogibno treba zaznamovati mesto, saj to mesto ne more ostati prazno. Ta *la* je označevalec, za katerega je značilno, da je edini, ki ne more nič pomeniti, marveč lahko zgolj utemelji status ženske v tem, da ni vsa. Kar pa nam še ne dovoljuje, da bi govorili o Ženski.

Ni ženske razen tiste, ki je po naravi stvari, ki je narava besed, izključena, in treba je reči, da je prav to tisto, glede česar se ženske zadnje čase dovolj pritožujejo - stvar je preprosto v tem, da ne vedo, kaj govorijo, v tem je vsa razlika med njimi in mano.

19 Pomišljaj loči izraz *con* (kletvica za ženske genitalije) od ostale besede.

20 *La femme*

Zato pa nič manj ne drži, da je ženska po naravi stvari izključena natanko po tem, da je kot *ne-vsa* v razmerju do tega, kar sem označil kot falično funkcijo užitka, deležna nekega zapolnilnega, dodatnega²¹ užitka.

Kot ste opazili, sem rekel *dodatnega*. Le kam bi prišli, če bi rekel *dopolnilnega*?²² Znova bi padli v vse, v celoto.

S tem ko so *ne-vse*, so ženske deležne užitka, za katerega tukaj gre, in, moj Bog, nasploh vzeto bi še kako pogrešili, če ne bi uvideli, kako so v nasprotju s tem, kar se govori, kljub vsemu one tiste, ki posedujejo moške.

Ljudje iz ljudstva - poznam jih, četudi jih ni tukaj, jih ni malo, ki jih poznam - ljudje iz ljudstva pravijo ženski *buržujka*. S tem hočejo reči prav tisto, kar sem pravkar povedal. On je tisti, ki ga tlači škorenj, ne ona. Že od Rabelaisa vemo, da ženska nikakor ni ravnodušna do falosa, do svojega moškega, kot mu pravi. Vendar pa - vse vprašanje je v tem - k temu falosu pristopa na različne načine in prav tako pozna vrsto načinov, kako si ga ohraniti. Iz tega, da je *ne-vsa* v falični funkciji, nikakor ne sledi, da je vse *ni* v nji, se pravi, da je *vsa*, v celoti, izključena iz falične funkcije. Gre le za to, da ni *vsa* v nji - še kako je v falični funkciji, vendar se tu še nekaj doda zraven.

Pozor, pazite, da se prehitro ne prepustite običajnim odnevom, ki jih vzbuja ta *zraven*.²³ Ne morem ga označiti niti bolje niti drugače, ker se mudi in se moram pač za nekaj odločiti.

Ko že govorim o užitku, je nek užitek, užitek telesa, ki se nahaja, če naj se tako izrazim - zakaj ne bi iz tega naredili naslova knjige? naslednje knjige iz zbirke Galilée - *onstran falosa*. Bil bi pravi biser, ta naslov. In MLF²⁴ bi postavil na veliko bolj trdne temelje. Užitek onstran falosa ...

Nemara ste opazili - tukaj seveda govorim tistim nekaj dozdevkom moških, ki jih vidim tu in tam med vami, večine pa na srečo ne poznam, tako da o ostalih ne dajem nikakršne sodbe - kar tako, s časa na čas, mimogrede, da je nekaj, kar jih zamaje, ženske, oziroma kar jim je v oporo. Ko si boste v Blochu in Von Wartburgu, ki mi je zmerom v takšno radost - in o katerem sem prepričan, da ga vsi niti nimate v svoji knjižnici -, ogledali etimologijo teh dveh besed, *secouer* (omajati) in *secourir* (podpirati), boste videli, kakšno je razmerje med njima. Takšne stvari se kljub vsemu ne dogajajo naključno.

Je torej nek njen užitek, užitek *nje*, ki ne eksistira in ki nič ne pomeni. Je nek njen užitek, o katerem morda ona sama ne ve nič razen tega, da ga

21 *supplémentaire*

22 *complémentaire*

23 *en plus*

24 *Mouvement de libération des femmes*

izkuša - to ve. Ve kajpada takrat, kadar do tega pride. Do tega pa jim ne pride vsem.

Ne bi se hotel zaplesti v razpravo o domnevni frigidnosti, toda treba je pač poznati modo, kar zadeva razmerja med moškimi in ženskami. To je zelo pomembno. Tako v dvorski ljubezni kot, žal, v Freudovem diskurzu je vse to kajpada prekrito z drobnjakarskimi razsojanji, ki so opravila svoje opustošenje. Z drobnjakarskimi razsojanji o klitoralnem užitku, o užitku, ki se mu daje vsa mogoča imena, natanko o tistem drugem užitku, ki vam ga pravkar skušam približati po poti logike, saj druge poti ni, vsaj dokler ne bo prišlo do kakšne nove ureditve.

Temu, kar tukaj razvijam, da namreč o tem užitku ženska nič ne ve, je v oporo dejstvo, da se jih že nekaj časa prosi, prosi na kolenih - zadnjič sem vam govoril o ženskih psihoanalitičarkah - naj vam vendar poskusijo povedati, v čem je stvar, toda vse, kar dobimo v odgovor, je molk. Nikoli se ni dalo ničesar izvleči iz njih. Tako se temu užitku, *vaginalnemu*, pač daje vsa mogoča imena, govoriči se o tem, kako se ženski užitek šele kasneje umesti v ustje maternice in kar je še podobnih neumnosti, treba jih je tako imenovati. Že preprosto dejstvo, da ga izkuša in da o njem nič ne ve, bi moralo postaviti v precej dvomljivo luč znamenito frigidnost.

Vse to je delovalo tudi kot tema, literarna tema. Kljub vsemu bi se veljalo zadržati ob nji. Odkar sem dopolnil dvajset let, ne počenjam nič drugega kot to, da namreč raziskujem, kaj so filozofi napisali o ljubezni. Seveda nisem že od samega začetka postavil v središče ljubezenskih zadev, toda do tega je prišlo s časom, natanko tedaj, ko sem se lotil abbéja Rousselota, o katerem sem vam pravkar govoril, in nato vsega tega spora o fizični in ekstatični ljubezni, kot so tedaj temu rekli. Razumem lahko, zakaj se Gilson nasprotje teh dveh ljubezni ne zdi ustrezno. Gilson meni, da ni Rousselot s tem pravzaprav ničesar odkril, saj je samo to nasprotje del problema, ki ga je treba rešiti - ljubezen ni pri Aristotelu nič manj ekstatična kot pri Svetem Bernardu, če le znamo ustrezno brati poglavja o *philia*, o prijateljstvu. Nekateri med vami, ki ste tukaj, bi kljub vsemu morali vedeti, kakšna obilica literature se je razrasla okoli tega vprašanja, Denys de Rougemont - saj veste, kako je njegova *Ljubezen in Zahod* razgibala duhove! - in še neki drugi, nič bolj neumen od ostalih, ki se piše Niegrens, neki protestant, ki je napisal *Éros in Agapé*. Vse to je konec koncev seveda pripeljalo do odkritja, da je krščanski Bog tisti, ki uživa!

Če berete bolj resne osebe, ki so kot po naključju praviloma ženske, pa to vseeno ni povsem brez veze. Kljub vsemu vam bom dal nek namig; dolgujem ga zelo prijazni osebi, ki je omenjeno avtorico prebrala in mi prinesla njeno knjigo, ki sem jo takoj požrl. Njeno ime moram napisati na

tablo, sicer te knjige ne boste kupili. Gre za Hadewijeh d'Anvers, redovnico, ki je bila to, čemur ljubko pravimo mističarka.

Te besede, mistika, nikakor ne uporabljam tako, kot jo je Péguy. Mistika nikakor ni vse tisto, kar ni politika. Mistika je nekaj zelo resnega, o čemer nas poučuje nekaj oseb, ki so najpogosteje ženske ali vsaj moški, tako nadarjeni kot Janez Svetokriški - četudi ste moški, se vam namreč nikakor še ni treba nujno postaviti na stran $\forall x \Phi x$. Lahko se postavite tudi na stran ne-vsega. Na tej strani najdemo ženske kot tudi moške. Zgodi se pač, da se tam znajdejo tudi moški. Navzlic - ne bom rekel, da navzlic svojemu falosu, marveč navzlic - temu, kar jih ovira zaradi njihove vključenosti v falično funkcijo, slutijo, izkušajo idejo, da mora obstajati neki užitek, ki je onstran. To je tisto, čemur pravimo mistiki.

Govoril sem že o drugih ljudeh, ki nič manj ne spadajo v mistiko, vendar pa se uvrščajo bolj na stran falične funkcije, denimo Angelus Silesius - če pomešamo, kot to počenja Silesius, naše kontemplativno oko z očesom, s katerim nas gleda Bog, mora to neizbežno biti vključeno v perverzni užitek. Kar pa zadeva našo Hadewijeh, tako je z njo kot s Sveto Terezo - zadošča, da si ogledate Berninijev kip v Rimu, pa boste takoj dojeli, da uživa, to je onstran vsakega dvoma. In v čem uživa? Jasno je, da se pričevanje mistikov v osnovi zvede prav na to, da pravijo, da so ta užitek izkusili, pa o njem nič ne vedo.

Ti mistični izbruhi niso niti besedičenje niti pleteničenje, marveč so, na kratko povedano, tisto najboljše, kar nam je na razpolago za branje - čisto na dnu strani dodajte opombo *K temu je treba prišteti še Spise Jacquesa Lacana*, saj so iste vrste. Zdaj, ko sem to rekel, ste seveda vsi prepričani, da verjamem v Boga. Verjamem v užitek ženske, kolikor se ta doda zraven, in sicer s pogojem, da ta *zraven* prekrijete z zastorom, dokler ga ne bom temeljito pojasnil.

Konec prejšnjega stoletja, v Freudovem času, si je cela vrsta vrlih ljudi okoli Charcota prizadevala, da bi mistiko zvedla na nekaj, kar se tiče fukanja. Če si zadevo ogledate od blizu, boste videli, da sploh ni tako. Mar nas ta užitek, ki ga izkušamo in o katerem nič ne vemo, ne uvaja v ex-sistenco? In zakaj ne bi ene izmed plati Drugega, njegove božje plati, interpretirali kot nekaj, kar se opira na ženski užitek?

Ker do vsega tega pride skozi bit pomenjanja, ta bit pa nima drugega mesta razen mesta Drugega, ki ga označujem z velikim A, lahko vidimo, v kakšne sumljive vode nas to pripelje. In ker se v to mesto Drugega vpisuje tudi funkcija očeta, kolikor se nanjo nanaša kastracija, lahko prav tako vidimo, da s tem sicer nismo prišli do dveh Bogov, vendar pa tudi nismo več pri enem samem.

Jacques Lacan

PISMO O LJUBEZNI IN DUŠI¹

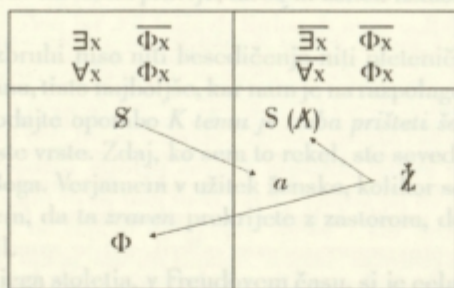
Spojiten in razcep a in S (X).

Hor-spol.²

Govoriti v prazno.

Psihoanaliza ni kozmologija.

Vednost o užitku.



Po tem, kar sem vam pravkar napisal na tablo, bi mogli misliti, da veste vse. Treba vas je obvarovati tega.

Danes bomo poskusili govoriti o vednosti, o tisti vednosti, ki sem jo v zapisu štirih diskurzov - za katere sem menil, da vam morem z njimi ponazoriti, kako se vzdržuje družbena vez - simboliziral tako, da sem napisal S_2 . Morda bom dospel do tega, da vam bom dal čutiti, zakaj ta 2

¹ *Âmour* = l'amour (ljubezen) + l'âme (duša), torej: pismo o ljubezni z dušo, pismo o ljubezni duž, pismo o platonski ljubezni, ali morda: o srčni ljubezni.

² *Le Horsexé*; tudi *Hor-seksualnost*.

sega dlje kot neka drugotnost v razmerju do čistega označevalca, ki se vpisuje z S_1 .

1

Ker sem to izrekel za to, da vam dam oporo za ta napis na tabli, vam ga bom takoj komentiral, na kratko, upam. Rečem pa vam, da ga nisem prej nikamor zapisal in nikjer pripravil. Napis se mi ne zdi eksemplaričen, če ne kakor običajno za to, da prinaša nesporazume.

Seveda diskurz, kakršen je analitičen, meri na smisel. O smislu pa je jasno, da morem vsakomur izmed vas izročiti samo to, kar ste na poti, da absorbirate. To ima mejo, ki je dana s smislom, v katerem živite. Ne bom rekel preveč, če rečem, da ta smisel ne sega daleč. Kar analitični diskurz razvija, je prav ideja, da ta smisel pripada dozdevku.

Če analitični diskurz uči, da je ta smisel spolen, je to lahko samo obrazložitev njegove meje. Nikjer ni zadnje besede, če ne tako, da *beseda* pomeni *bodi tiho*³ - pri tem sem že vztrajal. *Ni odgovora, beseda*, pravi nekje La Fontaine. Smisel nakazuje smer, v kateri sam propada.

Zdaj, ko sem poudaril to, kar naj vas obvaruje pred napačnim razumevanjem, zdaj ko ste sprejeli vse tiste varnostne ukrepe, ki izhajajo iz preudarnosti, *phronesis*, kakor se izražajo v grškem jeziku, kjer je bilo povedanih mnogo stvari, ki pa so ostale daleč od tega, kar nam dovoljuje artikulirati analitični diskurz - zdaj pogledjte, kaj približno je napisano na tabli.

Najprej zgoraj štiri stavčne formule, dve na levi, dve na desni. Prav vsako govoreče bitje se vpisuje na eno ali na drugo stran. Na levi, spodnja vrsta, $\forall x \Phi x$ označuje, da se skozi falično funkcijo moški vpisuje kot ves, cel, izvzemši to, da ta funkcija zadene na svojo mejo v eksistenci nekega x , s katerim je funkcija Φx zanikana, $\exists x \overline{\Phi x}$. Prav to se imenuje funkcija očeta - od koder z negacijo izhaja propozicija $\overline{\Phi x}$, ki je podlaga za zapolnjevanje tega, kar zaradi kastracije manjka spolnemu razmerju - kolikor spolnega razmerja ni mogoče vpisati v nobeni obliki. Vse torej tukaj počiva na izjemi, ki je kot člen postavljena na to, kar integralno zanika Φx .

Nasproti imate vpis ženske na strani govorečih bitij. V freudovski teoriji je izrecno poudarjeno, da se vsakemu govorečemu bitju, kakršnokoli je, najsibo oskrbljeno z atributi moškosti ali ne - z atributi, ki jih je še treba določiti -, mogoče vpisati na to stran. Če se bo vpisalo vanje, ne bo dopustilo

³ mot, c'est motus. Besedna igra: motus je medmet, ki pomeni »pst! tiho!«. Homofonija z lat. motus, gibanje.

nobene univerzalnosti, bo ne-vse, kolikor ima izbiro, da se postavi v Φx ali pa da ni v tej funkciji.

Takšne so edine možne definicije tako imenovane moške ali pa ženske strani bitja, ki ima možnost prebivati v govorici.

Pod prečno črto spodaj, kjer se seka navpična razdelilna črta tega, kar se neustrezno imenuje človeštvo, kolikor se je porazdelilo na spolne identifikacije, imate razčlenjeno označeno, za kaj gre. Na stran moškega sem tu vpisal, ne da bi ga seveda na kakršenkoli način privilegiral, \mathcal{S} pa tudi Φ , ki ga podpira kot označevalec, kar se prav tako uteleša v \mathcal{S}_1 , ki je med vsemi označevalci tisti označevalec, za katerega ni označenca, in ki - kar zadeva smisel - simbolizira njegov propad. To je *pol-smisel*, naravnost *nespodoben-smisel*, ali, če hočete, še *zadržan-smisel*.⁴ Ta \mathcal{S} , tako podvojen s tem označevalcem, od katerega navsezadnje niti ni odvisen, ta \mathcal{S} nima kot partner nikoli opraviti s čim drugim kot z objektom a , ki je vpisan na drugi strani navpične črte. Svojega partnerja, ki je Drugi, mu je dano doseči samo s posredovanjem tega, da je Drugi vzrok njegove želje. Iz tega razloga to ni nič drugega kot fantazma, kakor sicer to na mojih grafih kaže usmerjena zveza tega \mathcal{S} in tega a . Ta fantazma, v katero je ujet subjekt, je kot takšna opora temu, kar se v freudovski teoriji izrecno imenuje načelo realnosti.

Sedaj pa druga stran. Letos se lotavam nečesa, kar je Freud izrecno pustil ob strani, namreč: *Was will das Weib? Kaj hoče ženska?* Freud trdi, da obstaja samo moški libido. Kaj to pomeni? - če ne tega, da tako ostaja prezrto in neznano neko polje, ki kljub temu ni nič. To je polje vseh bitij, ki prevzemajo status ženske, če to bitje sploh prevzema karkoli že od svoje usode. Kakor pa sem zadnjič podčrtal, je vrhu tega to bitje neustrezno imenoval ženska, ker se \mathcal{Z} ženske ne da zapisati od trenutka, ko je postavljena kot ne-vsa. \mathcal{Z} tu obstaja samo kot prečrtan. Ta \mathcal{Z} ima razmerje, ki vam ga bom danes osvetlil, z označevalcem Λ , kolikor je prečrtan oziroma zapročen.

Drugi ni preprosto tisto mesto, kjer resnica jeclja. Zasluži, da zastopa to, s čimer ima ženska v osnovi razmerje. Prav zato, ker imamo o njem zagotovo samo sporadična pričevanja, sem jih zadnjič vzel v njihovi metaforični funkciji. Ker je v spolnem razmerju, z ozirom na katerega je mogoče govoriti o nezavednem, radikalno Druga, ima ženska razmerje s tem Drugim. Prav to bi danes rad natančneje razčlenil.

⁴ *C'est le mi-sens, l'indé-sens par excellence, ou si vous voulez encore, le réti-sens.* Celoten sklop je neprevedljiv, ker je zgrajen na večkratni besedni igri: le *mi-sens* - po analogiji npr. z *mi-chemin*, na pol pota, *mi-clos*, na pol zaprt ipd.; *l'indé-sens* - homofonija z *indecent*, nespodoben, neprimeren, neumesten; spotakljiv, nesramen, obscen; predzren; le *réti-sens* - homofonija z *réticent*, zadržan, oklevajoč, obojavljiv; diskreten, molčeč itd.

Ženska ima razmerje z označevalcem tega Drugega, kolikor je ta označevalec kot Drugi lahko vedno le Drugi. Tu lahko le predpostavljam, da se boste spomnili moje izjave, da ni Drugega /od/ Drugega.⁵ Drugi, to mesto, kamor se je pravkar vpisalo vse, kar se od označevalca more artikulirati, je v svojem temelju radikalno Drugi. Zato pa ta označevalec s tem odprtim oklepajem zaznamuje Drugega kot prečrtanega - S (X).

Kako si zamisliti, da bi Drugi mogel nekje biti tisto, na kar se nanaša polovica govorečih bitij - polovica, kajti to je v grobem tudi biološki propore? Vendar je prav to napisano tu na razpredelnici s puščico, ki izhaja od Ž. Ta Ž se ne more izreči. Nič se ne more reči o ženski. Ženska ima razmerje z S (X) in to je že tisto, v čemer se razpolavlja, v čemer ni cela, ko pa ima z druge strani lahko razmerje s Φ.

S Φ označujemo falos, za katerega natančno določam, da je označevalec, ki nima označenca, tisti, ki se pri moškem opira na falični užitek. Kaj je to? - če ne užitek idiota, ki je v naši praksi zadostno poudarjen s pomembnostjo masturbacije.

2

Da vas spet spravim k sebi, mi po vsem tem preostane samo še to, da vam govorim o ljubezni. To bom kmalu napravil. Toda kakšen smisel ima to, da jaz pridem do tega, da vam govorim o ljubezni, saj je to težko združljivo z usmeritvijo, od koder se analitični diskurz more delati, da je nekaj, kar *bi bila znanost*. Tega *bi bila znanost* se vi prav malo zavedate. Gotovo veste, saj sem vam pomagal to ugotoviti, da so si pred časom mogli, ne brez podlage, podeliti gotovost, da se je znanstveni diskurz utemeljil na galilejski točki obrata. Ker sem pri tem zadosti vztrajal, predpostavljam, da so bili vsaj nekateri izmed vas pri virih, hočem reči pri Koyréjevem delu.

Kadar gre za znanstven diskurz, je zelo težko enako upoštevati dva konca, ki vam jih bom navedel.

Z ene strani je ta diskurz porodil vseh vrst orodja in naprave, ki jih je z gledišča, za katero tukaj gre, treba označiti za *gadgets*.⁶ Poslej ste vi neskončno bolj daleč, kakor si mislite, podložniki priprav,⁷ ki od mikroskopa tja do radiotelevizije postajajo elementi vašega bivanja. Če sedaj niti ne morete izmeriti njihovega dometa, pa zaradi tega niso manj sestavni del znanstvenega diskurza, kakor ga imenujem, kolikor je diskurz to, kar določa obliko družbene vezi.

5 *il n'y a pas d'Autre de l'Autre*

6 *gadget*: predmet ali izum, včasih brez pravega namena; priprava, orodje, oné; malenkost.

7 *les sujets des instruments*: ne toliko »subjekti orodij« kot pa podvrženi in podložni napravam in instrumentom, odvisni od njih.

Z druge strani, pri tem pa povezave ni, obstaja subverzivnost spoznanja. Do sedaj ni bilo koncipiranega spoznanja, ki ne bi bilo udeleženo na fantazmi vpisa spolne vezi - in niti ne bi mogli reči, da subjekti antične teorije spoznanja tega ne bi vedeli.

Pretehtajmo na primer samo izraza aktiv in pasiv, ki prevladujeta v vsej refleksiji⁸ o razmerju med formo in materijo, razmerju, na katerega se nanaša vsak Platonov in potem Aristotelov korak in ki je tako fundamentalno za vprašanje narave stvari. Vidno je, otipljivo, da se te izjave opirajo prav na neko fantazmo, s katero so skušali zapolniti tisto, česar se v nobeni obliki ne more izreči, namreč spolno razmerje.

Presenetljivo pa je, da je v to neotesano polarnost, ki iz materije dela pasivnost in iz forme dejavnika, ki jo animira, kljub temu vstopila neka, sicer dvoumna reč, namreč da ta animacija ni nič drugega kot *a*, ki kot dejavnik animira kaj? - ne animira ničesar, drugega vzame za svojo dušo.⁹

Spremljajte to, kar se v teku časov razvija iz ideje nekega Boga, ki ni bog krščanske vere, temveč Aristotelov bog, negibni gibalec, najvišja sfera. Da obstaja neko takšno bitje, tako da vsa druga bitja, ki so manj bitnosti kakor to bitje, ne morejo imeti druge namere, kot da so v največji meri to, kar morejo biti, v tem je vsa podlaga idej Dobrega v Aristotelovi etiki, h kateri sem vas pozval, da bi se vanjo zamislili in dojeli njena brezpotja. Če se sedaj opiramo na napise te razpredelnice, se zagotovo razkrije, da je na nepresojno mesto užitka Drugega, tega Drugega, ki bi bil lahko ženska, če bi ženska eksistirala, da je na to mesto uvrščeno to najvišje Bitje - očitno mitično pri Aristotelu -, ta negibna sfera, iz katere izhajajo vsa gibanja, kakršnakoli že so: spremembe, nastanki, gibanja, premiki, naraščanja itd.

Kolikor je njen užitek radikalno Drugi, ima ženska več razmerja z Bogom kot vse, kar je moglo biti rečeno v antični spekulaciji, ki je šla po poti nečesa, kar se očitno artikulira samo kot dobro moškega.

Smoter našega poučevanja, kolikor zasleduje to, kar se more reči in izjaviti o analitičnem diskurzu, je razdružiti *a* in *A*, s tem da prvega prevedemo na to, kar je imaginarno, drugega pa na to, kar je simbolno. Da je simbolno nosilec, iz katerega so naredili Boga, je izven dvoma. Da se imaginarno opira na zrealjenje podobnika v podobniku, to je res gotovo. In vendar je *a* mogel dati priložnost za zmešnjavo in zamenjavo z *S* (*X*), nad katerim se vpisuje na tabeli, in sicer skozi ovinek funkcije biti. Tu pa je treba napraviti razcep, odlepitev in odmik. Na tej točki je psihoanaliza

⁸ *tout ce qui a été cogité*

⁹ *il n'anime rien, il prend l'autre pour son âme; besedna igra na etimologijo animer in l'âme*

nekaj drugega kot psihologija. Kajti psihologija je neizpolnitev tega razcepa.

3

Da se odpočijem, si bom zdaj tu dovolil, da vam berem, kar sem vam zapisal pred časom, zapisal na kaj? - pisal samo tam, od koder je možno, da se govori o ljubezni.

Govoriti o ljubezni: dejansko se v analitičnem diskurzu ne počne ničesar drugega. In kako ne bi čutili, da je to, z ozirom na vse, kar se more artikulirati, odkar je odkrit znanstven diskurz, čisto enostavno izguba časa: Kar analitični diskurz prinaša - in naposled je morda prav to razlog njegovega vznika na neki določeni točki znanstvenega diskurza -, je, da je govorjenje o ljubezni na sebi neki užitek.

To se zanesljivo potrjuje preko tega otipljivega izida, da je reči karkoli - pravo povelje diskurza analiziranca - tisto, kar vodi k *Lustprinzip*,¹⁰ kar vodi tja na najbolj neposreden način, ne da bi kakorkoli potrebovali ta pristop do višjih sfer, ki je v temelju aristotelske etike.

In dejansko se *Lustprinzip* utemeljuje samo s spojitvijo *a* z *S* (*X*).

Seveda smo *A* prečtali mi. To ne pomeni, da je dovolj, če ga prečrtamo, da ga nič ne bi preostalo. Če s tem *S* (*X*) ne označujem nič drugega kakor užitek ženske, je to nedvomno zato, ker prav s tem zaznamujem, da Bog še ni napravil svojega *exit*.¹¹

To je približno tisto, kar sem vam pisal za vašo rabo. Navsezadnje, pisal sem vam kaj? - edino reč, ki jo je možno napraviti iz precej resne stvari, ljubezensko pismo.

Psihološke predpostavke, zaradi katerih je vse to tako dolgo trajalo, nimajo pri meni dobrega slovesa. Vendar pa človek ne vidi, zakaj bi bilo dejstvo »imeti dušo« škandal za mišljenje - če bi bilo to res. Če bi bilo to res, bi se duša mogla izreči samo o tistem, kar dovoljuje nekemu bitju - govorečemu bitju, če naj ga imenujem s pravim imenom -, da prenaša neznosnost svojega sveta, kar predpostavlja, da je duša v svetu tuja, se pravi fantazmatska. S tem pa dušo tu, se pravi v svetu, opazujemo samo z vidika njene potrpežljivosti in njenega poguma, da v njem kljubuje. To se potrjuje s tem, da do dandanes duša ni nikoli imela drugega smisla.

Tu pa mi mora pomagati jezejik,¹² francoski jezejik - ne da bi mi, kakor se včasih zgodi, ponudil homonimijo: *d'eux* z *deux*, *peut* s *peu*, glejte to *il peut peu*,¹³ ki je prav tako zato tu, da bi nam nečemu služil -, temveč da bi

10 načelo ugodja

11 odhod kake osebe; (oseba) odide (z odra), odrska oznaka v gledališkem delu

12 *lalangue*

mi enostavno dopustil reči, da so z *dušo pri*. Jaz sem z *dušo pri*, ti si z *dušo pri*, on je z *dušo pri*. Tu vidite, da se lahko poslužimo samo pisave, celo če sem vključimo *nikoli nisem bil z dušo pri*.¹⁴

Njena eksistenca, torej eksistenca duše, more biti predmet spora - ta izraz je primeren, da se vprašamo, ali duša ni učinek ljubezni. Dokler je namreč duša z dušo pri duši,¹⁵ v zadevi ni spolnosti. Spol tu nič ne šteje. Izdelava, iz katere duša rezultira, je *homo-seksualna*,¹⁶ kakor je to v zgodovini popolnoma razvidno.

Pogum, potrpežljivost duše, da prenaša svet, o čemer sem malo prej govoril, natanko ustreza tistemu, kar povzroča, da se Aristoteles v svojem proučevanju Dobrega razgovori o tem, kako se vsako posamezno izmed bitij v svetu lahko usmeri nasproti vrhovni bitnosti, samo če spoji oz. zamenja svoje dobro, svoje svojstveno dobro, s prav tistim, ki ga seva najvišje Bitje. Kar Aristoteles opisuje kot *philia*, namreč to, kar zastopa možnost neke ljubezenske vezi med dvema izmed teh bitij, se prav tako lahko sprevrne, da bi razodelo napetost nasproti Najvišji Biti, na način, ki sem ga prikazal - prijatelji, *philoí*, se prepoznavajo in izbirajo z ozirom na hrabrost, s katero prenašajo neznosen odnos do najvišje biti. Izven-spolnost¹⁷ te etike je tako očitvidna, da bi ji rad dal poudarek, ki je Maupassanta pripravil do tega, da je zaklical ta vznemirljiv izraz *Horla*.¹⁸ *Hor-spol*,¹⁹ to je človek, o katerem je duša spekulirala.

So pa tudi ženske zaljubljene z dušo,²⁰ to se pravi, da so z dušo zanjo²¹ v svojem partnerju, ki je vendarle homo²² prav do varstva, iz katerega se ne bodo izmotale? Dejansko jih to lahko vodi samo do tega poslednjega cilja - in ni brez razloga, da ga tako imenujem - *hystería*,²³ kakor se temu reče

13 od njih - dva; more - malo; on malo more

14 *de dire qu'on âme. J'âme, tu âmes, il âme. ... jamais j'âmais*; tvorbe glagola *âmer* z neposredno izpeljavo iz samostalnika *âme*, duša.

15 *l'âme âme l'âme*

16 *homosexuelle*; homofonija s *homosexuelle*. Grški prefiks *homo* - enak, ravno tak, podoben, ki nastopa v izrazu za homoseksualnost, je nadomeščen z izrazom *homme* - človek; moški, mož; soprog, gospod. Dobeseden prevod bi bil človek-seksualna.

17 *l'hors-sexe*, po analogiji z *hors-jeu*, *hors-la-loi*, izločenec ipd.

18 Guy de Maupassant v svoji noveli *Le Horla* (1886) opisuje srečanje z »grozljivo močjo« *horrible puissance*, s »strahovitim nevidnim bitjem«, ki je »eno bitje več« v svetu in ki mu je ime *Horla*, kar bi nekako lahko pomenilo »tisto grozno tam«.

19 *Le Horsexe* Lacana ni čisto isto kakor *l'hors-sexe*, izven-spol, izvenspolnost, omenjena v predhodnem stavku. *Horsexe* je ime, ki govori z Maupassantovim *Horla*, ime, ki tedaj pomeni grozljiv spol, torej z veliko začetnico: Grozljiv spol, Hor-spol, Hor-spolnost, Hor-seksualnost, Nevidni spol.

20 *âmoreuses*; po homofoniji z *amoureuses*, zaljubljene, toda na začetku besede je *âme*, duša.

21 *qu'elles âment l'âme*; približen prevod bi bil: ljubijo dušo.

22 lat. *homo*, prim. op. 16.

grško, do hysterije, ali pa da tudi iz njih napravi moškega, kakor sem rekel zanj, da je zaradi tega dejstva *homo-seksualen* ali *hor-seksualen* - ker jim je odtlej težko, da ne bi čutile slepe ulice, ki je v tem, da se istijo²⁴ v Drugem, saj naposled ni potrebe, da se nekdo zaveda, da je Drugi, da bi to bil.

Da bi duša našla bit, od nje razlikujejo njo, žensko, in sicer od začetka. *Pravijo ji ženska in jo obrekujejo,*²⁵ *spravljajo jo v slab glas in ji jemljejo dušo.*²⁶ Kar je v zgodovini o ženskah najbolj slavnega, je pravzaprav tisto, kar se o njih more reči nečastnega in sramotnega.²⁷ Res je, da ženski ostane čast Kornelije, matere Grakhov.²⁸ Ni treba govoriti o Korneliji analitikom, ki nanjo komaj pomislijo, toda govorite jim o vsakdanji, katerikoli Korneliji in rekli vam bodo, da to njenim otrokom ne bo prav dobro uspelo - Grakhi bodo delali krahe²⁹ prav do konca svojega življenja.

V tem je bil začetek mojega pisma, zabava z dušo.³⁰

Tedaj sem omenil dvorsko ljubezen, ki je nastopila takrat, ko je homoseksualna duševna zabava³¹ zapadla v skrajno dekadenco, v tisto vrsto nemogočih slabih sanj, ki se jim pravi fevdalizem. Na tej ravni politične degeneracije je moralo postati opazno, da je na ženski strani nekaj, kar nikakor ne more več iti.

Iznajdba dvorske ljubezni nikakor ni plod tega, kar v zgodovini navadno simbolizirajo s *teza-antiteza-sinteza*. In pozneje seveda ni bilo niti najmanjše sinteze - sicer pa je tu nikoli ni. Dvorska ljubezen je sijala v zgodovini kot meteor, zatem pa je bilo videti povratek vse ropotije neke domnevne renesanse antičnih starin. Dvorska ljubezen je ostala zagonetna.

Tu pa je majhen dostavek - kadar eno postane dvoje, ni nikoli vrnitve. Tisto se ne vrne, da bi znova ustvarilo eno, niti ne novo eno. *Aufhebung* so ene izmed lepih sanj filozofije.

Po meteorju ljubezni je od neke čisto drugačne razporeditve prišlo to, kar jo je vrglo nazaj k njeni prvotni lahkomiselnosti in ničevosti. Potreben

23 *hysteria*, iz gr. *hysterikós*, *hysteriké*; *hystéra* - maternica, materin trebuh; *hysteros* - ki je zadaj; višji, gornji; kasnejši, poznejši; »tisto, ki izstopa«.

24 *se mément*; homofonija z *se aiment*, se ljubijo.

25 *On la dit-femme ...*; homofonija z *diffamer*, obrekovati, spravljati v slab glas.

26 V izv. *on la diffâme*; spet homofonija z *diffamer*, toda na koncu besede je *âme*, duša.

27 Besedna igra: *fameux - infamant*.

28 Cornelia, 2. st. pr. n. št., hči starejšega P. Kornelija Scipiona, mati Grakhov. Po smrti svojega moža se je posvetila izključno vzgoji svojih otrok; bila je ena izmed najbolj izobraženih žena Rima in slavili so jo kot zgled prave Rimljanke. Odlomki njenih dveh pisem - edina ohranjena proza kake rimske ženske - kažejo preplet starorimske *virtus* in ženske mehkosrčnosti.

29 Besedna igra: *les Gracques - ils feront des craques*.

30 *un amusement*: dušno razvedrilo, duševna zabava.

31 *l'amusement homosexuel*

je bil nič manj kot znanstven diskurz, namreč nekaj, kar ničesar ne dolguje predpostavkam antične duše.

In samo od tod vznikne psihoanaliza, namreč objektivacija tega, da govoreče bitje še vedno zapravlja čas s tem, da govori v prazno. Še vedno zapravlja čas, da govori za opravilo, ki je eno najkrajših - najkrajših pravim zato, ker to opravilo traja le toliko, dokler je še v teku,³² se pravi toliko časa, dokler se napetost ne razreši - to³³ je tisto, kar nam visi za vratom - demografsko.

Vendar to nikakor ni tisto, kar bi uredilo razmerje moškega do ženske. Freudova genialnost je v tem, da je to videl. Freud je veselo ime - *Kraft durch Freud*,³⁴ to je cel program! To je najbolj vesel skok svete farse zgodovine. Medtem ko tisto traja, to sukanje,³⁵ bi nemara mogli imeti majhen preblisk o nečem, kar bi zadevalo Drugega, kolikor je to tisto, s čimer ima ženska opraviti.

Sedaj prinašam bistveno dopolnilo k temu, kar so že zelo dobro videli, kar pa bi osvetlilo tisto, če si ogledamo, po katerih poteh so to videli.

Videli pa so, toda samo s strani moškega, da je to, s čimer ima moški opraviti, objekt *a*, in da se vsa njegova realizacija v spolnem razmerju konča s fantazmo. To so seveda videli na nevrotikih. Kako nevrotiki ljubijo? Prav s tem so začeli. Niso mogli prezreti, da obstaja neka korelacija s perverzijami - kar podpira moj *a*, kajti prav *a* je, kakršnekoli že so omenjene perverzije, tu kot njihov vzrok.

Zabavno pa je, da jih je Freud prvotno pripisoval ženski - glejte *Tri razprave*.³⁶ To je v resnici potrditev, da, kadar je nekdo moški, vidi v partnerki tisto, na kar se sam opira, na kar se narcistično opira.

Samo: v nadaljevanju so imeli priložnost opaziti, da perverzije, kakršne so ugotovili v nevrozi, nikakor niso to. Nevroza, to so prej sanje kakor perverzija. Nevrotiki nimajo nobene značilnosti perverznosti. Oni enostavno sanjajo o njej, kar je čisto naravno, kajti kako si brez tega pridobiti partnerja?

Tedaj so začeli prepoznavati perverznejše, prav tiste, ki jih Aristoteles za nobeno ceno ni hotel videti. Pri njih obstaja subverzija vedênja, oprtega na izvedenost, ta pa je vezana na neko vednost, na vednost o naravi stvari -

32 *pour un office des plus courts - des plus courts, dis-je, de ce fait que cet office ne va pas plus loin que d'être en cours encore!...* Homofonija: être bien en cour, uživati kraljevo naklonjenost; faire la cour, poskušati si pridobiti naklonjenost kake osebe; faire sa cour - fair l'amour.

33 ça

34 *Moč s Freudom, moč skoz veselje.* (Freud - die Freude, veselje, radost.)

35 *ce tournant: tourner autour d'une femme - lui faire la cour.*

36 *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905d).

obstaja neposreden preklon spolnega obnašanja na to, kar je njegova resnica, namreč njegova amoralnost. Postavite tu na začetek dušo in dobite *amoralnost duše*.³⁷

Konsekvenca je tale: obstaja moralnost spolnega obnašanja. Moralnost spolnega obnašanja je tiha predpostavka vsega, kar so si pripovedovali o Dobrem.

Vendar pa ta obilica govornjenja o dobrem privede do Kanta, kjer moralnost prizna, kaj je. Prav to sem štel za svojo dolžnost, da predložim v diskusijo v članku *Kant s Sadom*³⁸ - namreč: moralnost priznava, da je Sade.

Sade boste pisali, kakor boste hoteli - bodisi z veliko začetnico, da bi izkazali neko čast temu ubogemu idiotu, ki nam je na to temo napisal neskončne spise - bodisi z malo, ker je navsezadnje to svojstven način, kako je moralnost prijetna in priljudna, in ker v stari francoščini ta beseda pomeni prav to³⁹ - bodisi, še boljše, *tisto od*,⁴⁰ saj se moralnost - kljub vsemu je to treba pošteno povedati - konča na ravni tistega,⁴¹ in sicer precej na hitro, Drugače rečeno, gre za to, da je ljubezen nemogoča ter da se spolno razmerje pogreza v ne-smisel, kar pa v ničemer ne zmanjšuje interesa, ki smo ga dolžni imeti za Drugega.

Dejansko gre za to, da vemo - v tem, kar tvori ženski užitek, kolikor ni v celoti zavzet z moškim, rekel bom celo, kolikor kot takšen to sploh ni - gre za to, da vemo, kaj je z njeno vednostjo.

Če nas je nezavedno česa naučilo, tedaj je to najprej tole: da nekje v Drugem Ono ve.⁴² Ono ve, ker se opira prav na tiste označevalce, s katerimi se konstituira subjekt.

Toda to ustvarja zmedo, ker je tistemu, ki je z dušo pri,⁴³ težko, da ne bi mislil, da vsakdo na svetu ve, kaj mora delati. Če Aristoteles opre svojega boga na to negibno sfero, zaradi katere mora vsakdo delati dobro, je to zato, ker se zanjo predpostavlja, da pozna svoje dobro. To je tisto, česar se moramo odreči po prelomu, ki ga je vpeljal znanstveni diskurz.

37 *l'amoralité*; amoralnost, ki ima v začetku besede *âme*, dušo.

38 »Kant avec Sade«, v *Écrits*, Paris 1966, str. 765-790.

39 *sade* - stari adjektiv, ohranjen v sestavljenki *maussade* - zlovoljen, pust, dolgočasen, slabe volje; izven rabe od 15. stol.; *sade* pomeni »prijeten« (o stvareh ali osebah); *sade* se je ohranil na lyonskem področju ter v nekaterih južnih narečjih.

40 *çade* - ono, od česar; od onega; od tega; od tistega; homofonija imena *Sade* z izrazom *le ça*, ki prevaja Freudov *das Es*.

41 *du ça*

42 *ça sait*

43 *qui âme*

Ni več nobene potrebe, da bi vedeli zakaj. Nimamo več nobene potrebe po tej vednosti, od katere Aristoteles v začetku izhaja. Nimamo nobene potrebe, da bi za razlago učinkov težnosti imputirali kamnu, da ve za mesto, ki ga mora doseči. Imputacija duše živemu bitju napravi iz vednosti odlikovano dejanskost ničesar drugega kot telesa - vidite, da Aristoteles ni tako brezvezen - če pustimo ob strani to, da je telo zgrajeno za neko dejavnost, delovanje, neko *enérgeia*, in da se entelehija tega telesa nekje opira na tisto substanco, ki jo Aristoteles imenuje duša.

Analiza tu povzroča zmedo, ker vzbuja vtis, da obnavlja namerni vzrok, s tem ko nas sili reči, kako je, vsaj kar zadeva govoreče bitje, realnost takšna, se pravi fantazmatska. Ali je tu kaj, kar bi na kakršenkoli način moglo zadostiti znanstvenemu diskurzu?

V skladu z analitičnim diskurzom obstaja neko živo bitje, ki je govoreče in za katerega iz dejstva, da prebiva v označevalcu, izhaja, da mu je podvrženo.⁴⁴ Odtlej se zanj vse odigrava na ravni fantazme, toda fantazme, ki se jo da povsem dezartikulirati, na nek način, ki razloži prav to, da govoreče bitje ve o fantazmi mnogo več, kot si misli, kadar deluje. Da je to tako, pa še ne zadošča, da bi imeli osnutek kozmologije.

To je večna dvoumnost izraza *nezavedno*. Gotovo, nezavedno se predpostavlja s tem, da je nekje v govorečem bitju neka reč, ki o tem ve več kot to bitje, ampak v tem ni nek sprejemljiv model sveta. Psihoanaliza, kot jo omogoča diskurz znanosti, ni kozmologija, dasiprav zadošča, da človek sanja, da bi se mu prikazala ta neznanska stara šara, ta shramba za opravo, v kateri se mora znajti, kar iz te starinarne zagotovo naredi dušo, in sicer dušo, ki je priložnostno ljubezniva in prijazna, kadar bi jo nekdo rad ljubil.

Rekel sem, da ženska lahko ljubi na moškem samo obliko, v kateri se moški sooča z vednostjo, s katero je z dušo pri.⁴⁵ Toda tej vednosti, iz katere je, se zastavlja vprašanje tega, da obstaja nekaj, užitek, o katerem ni možno reči, ali ženska more o njem kaj reči - ali lahko o njem pove, kar ve o njem.

Na koncu tega današnjega predavanja torej prihajam, kakor vedno, do roba tega, kar je polariziralo mojo temo, se pravi do tega, ali lahko zastavimo vprašanje, kaj ona ve o užitku. To pa je ravno vprašanje, ali ta člen, v katerem ona uživa onstran vsega tega *igranja*,⁴⁶ ki tvori njeno razmerje z moškim, ta člen, ki ga imenujem Drugi, označujoč ga z A, ali ta člen, on, kaj ve. Kajti v tem je ona sama podvržena Drugemu, prav toliko kot moški.

Ali Drugi ve?

44 *sujet* - podvrženo, podložno; podložnik; subjekt.

45 *il âme*

46 *dont elle jouit au-delà de tout ce jouer*; besedna igra.

Bil je neki Empedokles - kakor po naključju ga Freud od časa do časa uporabljaja kot vodilno nit⁴⁷ - od katerega poznamo na to temo samo tri verzice, vendar pa iz njih Aristoteles zelo dobro povleče konsekvence, ko izjavi, da je bil navsezadnje Bog za Empedokla najbolj nevedno izmed vseh bitij, ko pa ne pozna sovrašstva. Prav to so kasneje kristjani spremenili v poplave ljubezni. Na nesrečo to ne drži, ker ne poznati sovrašstva pomeni prav tako tudi ne poznati ljubezni. Če Bog ne pozna sovrašstva, je za Empedokla jasno, da o njem ve manj kot smrtniki.

Tako bi lahko rekli, da bolj ko moški daje ženski priložnost, da ga zamenjuje z Bogom, se pravi s tem, kar ji daje užitek, manj sovraži, manj je⁴⁸ - dva zapisa - in, ker navsezadnje ni ljubezni brez sovrašstva, manj ljubi.

13. marca 1973

Besedilo prinaša ponatis prevoda sedmega poglavja »Une lettre d'amour« iz seminarja Še. (Gl. tudi »Bog in užitek ženske«, op. ur., zg., str. 61.)

Prevedel Valentin Kalan.

47 *comme d'un tire-bouchon*, kakor nek odmašnjak.

48 *moins il hai, moins il est*; homofonija.

Jacques Lacan

SEMINAR 21. JANUARJA 1975

Vprašanje, ki se mi postavlja na tej točki mojega razpravljanja in ki se nanaša na pojem konsistence, kolikor ta predpostavlja pojem demonstracije, je naslednje - kaj lahko imamo za demonstracijo v realnem?

Nič drugega je ne predpostavlja kot konsistenca, katere nit je tu opora. Nit je osnova sonitja.¹ In če napravim preskok, lahko rečem, da nit tako postane simptom tega, iz česar sestoji simbolno.

Obrazec se dobro ujema s tistim, ki ga ponuja govorica - *poguliti do zadnje nitke*,² s čimer se označuje obrabo tkanine. Ko se pokaže nit, tkanina³ ni več pod krinko tega, čemur rečemo blago.⁴ *Blago* vedno in povsod uporabljamo metaforično - z lahkoto bi lahko služilo za predstavo substance. Obrazec *poguliti do zadnje nitke* nas dovolj dobro opominja, da ni blaga, ki bi ne bilo tkanina.

Na papirju sem za vas pripravil nek primer tkanine, narejene izključno iz boromejskih vozlov, ki bi lahko prekrila površino table. Zlahka je opaziti, da gre za šesterkotni vzorec. Nikar ne mislite, da bi s tem, ko bi prerezali neko vez v tkanju, lahko sprostili katerikoli del, s katerim je povezana. Če prerežemo eno samo zanko, potem se bo šest izmed tistih zank, ki so se pri tem sprostile, držalo skupaj s šestkrat tremi (osemnajstimi) drugimi zankami, s katerimi so povezane na boromejski način.

Če sem maloprej prezgodaj prišel z izrazom simptom -zakonitost govorice je, da nekaj mora izstopiti, še preden bi lahko bilo pojasnjeno - je to natanko zato, ker je simbolno tisto, ki daje najpreprostejšo metaforo konsistence.

1 Besedna igra: *la corde* [nit] in *l'accord* [sonitje oz. soglasje, skladnost itd.].

2 *montrer la corde*

3 *le tissage*

4 *l'étoffe*; tudi snov, material.

Ne da bi krožna figura nemara najprej ne bila figura, se pravi nekaj predstavljivega, saj je bil prav na njej utemeljen pojem dobre oblike. Ta pojem je zelo primeren, da poneseemo v realno njegov delež imaginarnega. Rekel bi še več - dobra oblika je v sorodu s smislom.⁵ Red smisla se naravno konfigurira po tem, kar oblika kroga označuje kot konsistentnost, predpostavljeno simbolnemu. Ujema se s to na nek način prvotno predstavo. Treba je bilo počakati na psihoanalizo, da bi opazili njeno zvezo z redom tistega telesa, iz katerega je suspendirano imaginarno.

Kdo dvomi - prav na tej tanki nitki je vse do danes viselo tisto, kar se imenuje filozofija - kdo dvomi, da bi obstajal nek drug red od tistega, kjer telo verjame, da se premika? Toda ta red telesa ni zato nič bolj pojasnljiv. Zakaj vidi oko sferično, četudi je nesporno dojeto kot sfera, medtem ko uho prav tako sliši sferično, pa nastopa v obliki neke spirale?

Ali se dejstvo, da ta dva tako očitno difeomorfična⁶ organa, če se lahko tako izrazim, zaznavata sferično, kaj razjasni, če stvari premislimo z ozirom na moj objekt *a*? Lahko bi rekli, da ima mali *a* mnogo oblik, ob tem, da sam v sebi nima oblike, dá pa se ga misliti pretežno oralno ali analno.⁷ Splošni moment *a* je, da je povezan s telesnimi odprtini. Kakšen je potemtakem učinek dejstva, da sta oko in uho odprtini, na dejstvo, da je percepcija obeh sferoidna?

Vsaki teoriji, ki hoče meriti na harmonijo ali imeti videz harmonije brez malega *a*, nekaj manjka. Zakaj? Ker je subjekt vedno zgolj predpostavljen. Njegov pogoj je, da je zgolj predpostavljen. Če kaj ve, potem ve samo, da je on sam subjekt, ki ga povzroča objekt, ki pa ni to, kar on ve,- kar misli, da ve. Objekt, ki ga povzroča, ni drugi vednosti. Objekt tega drugega preči. Ta drugi je Drugi, ki ga pišem z velikim D.

Drugi je potemtakem matrica z dvojnimi vhodom. Enega od njih tvori mali *a*. In drugi, kaj lahko rečemo o njem? Ali je Eden označevalca?

To je najmanj možno, ker sem si nekoč že dovolil spojiti Enega s svojim malim *a*. Ob tej priložnosti sem uporabil zlati rez za to, da sem to, v kar me je popeljala izkušnja, vpeljal v spoznanje, da med tem Enim in malim *a* ni nobenega racionalno določljivega razmerja. Razmerja med Enim in *a* se ne da nikoli izčrpati, drugače rečeno, nobenega razloga ni, da bi se prekrivanje enega z drugim lahko kdaj končalo. Razlika bo tako majhna, kot si je to le mogoče predstavljati, celo meja bo tam, toda znotraj nje ne bo nikoli sovpadanja, nikakršnega spoja Enega z *a*.

5 *le sens*

6 *diffeomorphe*

7 *chialement*, dobesedno: »oralno«.

Ali to pomeni, da bi Eden smisla lahko imel opraviti kaj z matrico, ki s svojim dvojnimi vhodom preči Drugega? Ne, kajti Eden smisla se ne meša s tem, kar tvori Enega označevalca.

Eden smisla je bit, bit, ki je določena z nezavednim, kolikor ex-sistira, ex-sistira vsaj za telo, zakaj če je kaj osupljivega, je to, da ex-sistira v neskladu. Ničesar v nezavednem ni, kar bi bilo s telesom v soglasju. Nezavedno je neuglašeno.⁸ Nezavedno je tisto, ki preko govorjenja določa subjekt za bivajočega, toda bivajočega kot zaprečenega z metonimijo, s katero podpiram željo, kolikor je neskončno nemogoče govoriti o njej kot taki.

Če rečem, da *a* povzroča željo, to ne pomeni, da je njen objekt. Ni njeno dopolnilo, niti neposredno niti posredno, pač pa zgolj tisti vzrok, če se poigram z besedo, kot sem to storil v svojem prvem rimskem govoru, ki vedno povzroča.

Subjekt je povzročen z objektom, ki ga je mogoče izslediti samo v pisavi, s čimer je storjen korak naprej v teoriji.

Ta ireduktibilnost ni učinek govornice. Učinek govornice je patem, pathême strast telesa. Toda s to govornico, kolikor nima učinka, je lahko vpisana tista radikalna abstrakcija, objekt, ki ga s figuro pisave zapišem z *a*, o katerem si ne moremo misliti ničesar - razen da je vse, kar je subjekt, kar imamo za subjekt, kar si predstavljamo, da je bivajoče, določeno z njim.

Eden smisla tukaj nima kaj dosti opraviti - je zgolj učinek Enega označevalca, ki pravzaprav deluje le preko tega, da je zmožen označiti karkoli označeno.

Kaj naj rečemo o imaginarnem in realnem, ki sta tu pomešana z Enim označevalca? Kaj se da reči o njuni kvaliteti, o tem, kar Charles Sanders Peirce imenuje *firstness*, o tem, kar ju razdvaja kot različni kvaliteti? Kako v tej zvezi razločiti nekaj takega kot življenje in smrt? Kdo ve, kam ju umestiti, ko pa Eden označevalca učinkuje enako dobro na obeh pobočjih. Napak bi bilo zato misliti, da imaginarno zadeva smrt, realno pa življenje.

Samo za običajno rabo Enega označevalca bi se lahko reklo, da je arbitrarna. Toda od kod prihaja ta arbitrnost, če ne od strukturiranega diskurza?

Naj spomnim na naslov neke revije, ki pod mojim pokroviteljstvom redno izhaja v Vincennesu, *Ornicar*? Ali ni to primer določenosti z označevalcem? V tem primeru dejstvo biti neslovničen pomeni zgolj prikaz neke slovnične kategorije, toda prav s tem naslov demonstrira konfiguracijo kot tako, ki, z Ikarovega gledišča, zgolj krasi. Govornica ni nič drugega kot nek okras. Vse je retorika, kot poudarja Descartes v svojem 10. pravilu.

⁸ neskladje [*le discord*] in neuglašeno [*discordant*]; nadaljevanje besedne igre [*la cord ...*].

Dialektike si ne moremo predstavljati drugače kot skozi rabo, ki zadeva matematično⁹ odrejeno navado, se pravi diskurz, ki ne vključuje fonema, tudi če ga vzamemo v širšem pomenu, temveč subjekt, določen z bitjo, se pravi z željo.

Kaj je afekt ex-sistiranja? ... Kaj od nezavednega tvori ex-sistenco? To je tisto, kar poudarjam s podporo simptoma.

Pravim *funkcija* simptoma, funkcija, ki jo je treba dojeti kot *f* iz matematične formule *f(x)*. In kaj je *x*? To je tisti del nezavednega, ki ga lahko prevedemo z neko črko, kolikor samo črka omogoča, da je identičnost sebe sebi izolirana od vsake kvalitete.

Vsak Eden nezavednega, ki podpira označevalec, iz katerega nezavedno sestoji, je dovteten za to, da se ga zapiše s črko. Brez dvoma bi pri tem bil potreben nek dogovor. Toda presenetljivo je, da simptom prav to nekontrolirano počne. Odtod izhaja, da se ne preneha zapisovati.

Ni dolgo tega, ko je nekdo, ki sem ga poslušal v okviru svoje prakse - nič, kar vam pripovedujem, ne prihaja od drugod, prav v tem je pravzaprav težava - artikuliral nekaj zame, s tem ko je simptom povezal s tremi pikami.¹⁰ Pri tem je pomembna naslonitev na zapis kot sredstvo, ki omogoča umestitev ponavljanja simptoma, kakršen se prikazuje v moji praksi.

Dejstvo, da je izraz prišel od nekje drugod, od simptoma, kakor ga je definirjal Marx v družbenem, ne zmanjšuje primernosti njegove rabe, če lahko tako rečem, v zasebnem. Dejstvo, da bi simptom v družbenem moral biti definiran z nerazumnostjo, ne ovira tega, da se ne bi v posamičnih primerih odlikoval z vsakovrstnimi racionalizacijami. Vsaka racionalizacija je partikularno racionalno dejstvo, v smislu, da se ne nanaša na izjemo, temveč na vsakogar.

Vsakdo lahko postane izjema, če naj bo funkcija izjeme model, toda obratno ne velja - izjema ne more vzpostaviti modela s tem, da se obesi na kogarkoli. To je običajno stanje - vsakdo se lahko dokoplje do funkcije izjeme, ki pripada očetu, ki v večini primerov, kot vemo, preko sorodstvene vezi, ki jo ustvari, rezultira s svojo *Verwerfung*,¹¹ s psihotičnim izidom, proti kateremu sem svaril.

Oče ima pravico do spoštovanja, če že ne do ljubezni, samo kolikor sta izrečena ljubezen, izrečeno spoštovanje - ne boste verjeli svojim ušesom -

⁹ *pathématiquement*

¹⁰ *les points de suspension*: pike, ki nadomeščajo del izjave ali ki jo prekinajo. *Les point de suspension «tiennent en suspens ce qui ne doit pas être dit explicitement.»* (Bachelard) [Tri pike »ohranjajo v suspenzu tisto, česar ne smemo povedati eksplicitno.«]

¹¹ izključitev

perverzno¹² orietirana, se pravi, da gre za žensko, objekt *a*, ki je razlog njegove želje.

Toda, kaj pri vsem tem dobiva ženska,¹³ nima s stvarjo nič opraviti. Ona se ukvarja z drugimi objekti *a*, z otroki, kamor oče vseeno posega - v najboljšem primeru izjemoma -, da bi s pomočjo represije znotraj *zlate sredine*¹⁴ vzdrževal lastno verzijo perverzije.¹⁵ Perverzija je edino jamstvo za njegovo funkcijo očeta, ki je, kot sem zapisal, funkcija simptoma.

Zadostuje, da bi on bil model funkcije. To je tisto, kar mora biti oče, kolikor ne more biti drugega kot izjema.

Model funkcije je lahko samo s tem, da realizira nek določen tip. Nobene velike vloge nima pri tem dejstvo, da ima simptome, tudi če jim doda še tistega očetovske *perverzije*, se pravi, da je njihov vzrok ženska, ki mu je zagotovljena zato, da mu rodi otroke, nad katerimi on prevzema očetovsko skrb, če to hoče ali ne.

Normalnost ni očetovska vrlina *par excellence*, je zgolj zlata sredina, ki smo jo maloprej že omenili in ki je ravno neizrečeno. Seveda pod pogojem, da to neizrečeno ni preveč očitno, se pravi, da ne moremo takoj videti, zakaj v tistem, kar ni izrečeno, gre - kar je redko.

Ta zlata sredina redko uspe. To bo stvar osvežilo, kadar bom imel čas, da bom z njo nadaljeval. Toda o tem sem vam mimogrede že govoril v članku o Schreberju, da ni namreč nič slabšega kot oče, ki v vsem nalaga zakon. Predvsem ne oče vzgojitelj, temveč raje umik iz vseh učiteljskih vlog.

Namenjen sem bil, da vam govorim o ženski,¹⁶ ker sem vam rekel, da Ženska¹⁷ ne obstaja.

Žensko [*la femme*] je mogoče popolnoma dobro opisati, ker gre za vse ženske, kot bi lahko rekli. Kaj pa, če ženske niso vse? Potemtakem je Ženska, če rečemo, da je Ženska vse ženske, prazna množica. Ali ni prednost teorije množic, da vpelje nekoliko več strogosti v rabo izraza *vse*?

Ženska [*une femme*], vprašanje je lahko zastavljeno samo s strani Drugega, se pravi s strani tistega, za katerega je množica določljiva, določljiva s tistim, kar sem zapisal na tablo, s Φ , falosom.

Falos; to ni falični užitek. Gre torej za užitek brez organa ali za organ brez užitka? V tej obliki vam postavljam vprašanje zato, da bi dal nek pomen

12 *père-versement*; homonim z izrazom perverzija [*perversion*] in besedna igra z izrazoma oče [*père*] in izrazom verzija [*version*] (iz lat. *vertere*, obrniti).

13 *a-cueille*; Lacan zapiše besedo s pomisljajem in prvo črko v kurzivi (kot pri objektu *a*).

14 *le juste mi-dieu*; *mi-dieu* je kombinacija besed *milieu* (sredina, v sredini) in *Dieu* (Bog).

15 *la père-version*

16 *une femme*

17 *la femme*

- ojoj! - tej podobi. In če preskočim - za koga je nasičen s falosom, kaj je ženska?

Je simptom.

Da je ženska simptom, se da razbrati iz strukture, ki vam jo pravkar mislim razložiti - namreč da bi vedeli, da ni užitka Drugega kot takega, da ni nobenega jamstva, na katerega bi naleteli v užitku telesa Drugega, kar bi zagotavljalo, da uživanje Drugega obstaja. Primer razkriva luknjo, katere edina opora je objekt *a* - toda vselej v neki zmešnjavi, neki zmedi.

Končno ni ženska nič bolj objekt *a* kot moški - kot sem že povedal, ima svoje objekte, s katerimi je zaposlena, in to nima nič opraviti s tistim objektom, s katerim se vzdržuje v katerikoli želji. Napraviti simptom iz te Ene-ženske¹⁸ pomeni, v nasprotju s tem, kar se pripoveduje, da je falični užitek prav tako tudi njena stvar.

Ženska ni nič bolj in nič manj kot moški podvržena kastraciji. Glede na to, za kar gre v njeni funkciji simptoma, se nahaja na popolnoma isti točki kot njen moški. Artikulirati moramo še, kaj v njenem primeru ustreza tisti ex-sistenci realnega, o kateri sem maloprej govoril kot o falosu, pa sem vas pustil ostati nepotešene. Nič nima opraviti s tisto malo napravo, o kateri govori Freud.

Tri pike simptoma so pravzaprav vprašaji v ne-razmerju, če lahko tako rečem. To upravičuje definicijo, ki vam jo dajem, da je tisto, kar konstituira simptom - tisto, kar se poigrava z nezavednim (*gl. slika 1*) - nekaj, v kar verjamemo.

Ker je tako malo spolnega razmerja, vam priporočam v branje zelo lep roman *Ondine*.¹⁹ V njem boste videli, da je ženska v življenju moškega nekaj, v kar verjame. Verjame, da je ena, včasih, da sta dve ali tri, in to je zelo zanimivo - ne zmore verjeti samo v eno, zato verjame v vrsto, v rod zračnih vil ali rusalk.

Kaj pomeni verjeti v zračne vile in rusalke? Naj opozorim, da se pravi *verjeti* v²⁰ in da francoski jezik to celo podkrepi - *croire y, croire là*.²¹

Verjeti v?²² Kaj hočemo reči s tem? Če ne verjeti v bitja, kolikor so sposobna kaj povedati. Pozivam vas, da najdete eno izjemo te definicije. Če bi imeli opraviti s bitji, ki ne bi znala pripovedovati, ki ne bi mogla izreči ničesar, kar bi se dalo razločevati kot resnico ali laž, potem ne bi imelo nobenega smisla verjeti vanje. To kaže na krhkost tega *verjeti v*, na kar se

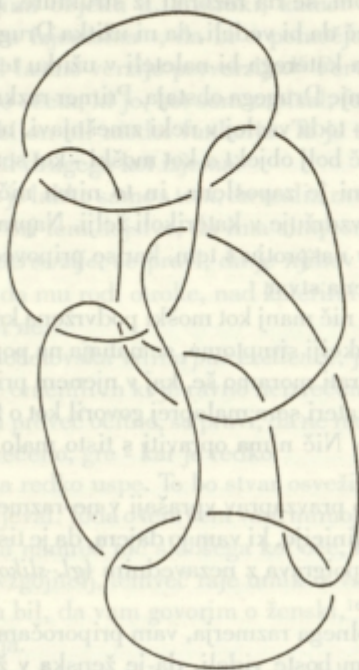
18 *Une-femme*

19 *Ondine* je roman Jeana Girandouxa, Grasset, Paris 1939.

20 *croire à*

21 *verjeti v*; francoščina pozna več različic.

22 *Y croire?*



slika 1

očitno zvede dejstvo spolnega ne-razmerja, dejstvo, ki ni vprašljivo in se potrjuje povsod. Vsakdo, ki pride k nam, da bi nam predstavil simptom, verjame vanj.

Če nas sam prosi za pomoč, za sodelovanje, je to zato, ker verjame, da simptom lahko nekaj pove, le dešifrirati ga je treba. Za isto gre pri ženski, razen, da se pripeti, da verjamemo, da dejansko kaj pove. Takrat se stvari zamašijo - da verjamemo v to, verjamemo njej. Verjamemo, kar pravi ona. Temu se reče ljubezen.

V tem smislu sem to čustvo včasih označil za komično - gre za zelo znano komiko, komičnost psihoze. Zato tudi se običajno reče, da je ljubezen norost.

Razlika med verjeti v²³ simptom in mu verjeti²⁴ je vendarle očitna. Gre za razliko med nevrozo in psihozo. V psihozi subjekt ne le verjame v glasove, pač pa jim tudi verjame. Vse je tu, v tej meji.

Verjeti ženski, je, hvala bogu, neko precej razširjeno stanje, družabnost, ki onemogoča, da bi bil še kdo sam, zato je ljubezen dragocena. Vsakdo ve, da se le redko uresniči in da ne traja dolgo. Za kaj drugega gre v ljubezni, kot za razbijanje z glavo v zid, kjer lahko stakneš le kakšno buško, ko vendar ni spolnega razmerja?

Nedvomno je ljubezen mogoče razvrstiti v določeno število oblik, kakor jih je spretno izbral Stendhal, *ljubezen-spoštovanje*,²⁵ ki ni povsem nezdržljiva z *ljubeznijo-strastjo*²⁶ niti ne z *ljubeznijo-nagnjenjem*,²⁷ toda temeljna oblika ljubezni sloni na tem, da ženski verjamemo.

Verjamemo ji, ker ni bilo nikoli nobenih dokazov, da bi ne bila absolutno avtentična. Vendar se slepimo. To verovanje njej služi kot mašilo za *verjeti vanjo* - nekaj, kar bi lahko bilo resno postavljeno pod vprašaj. Verjeti, da obstaja *Ena* [*Une*], bog ve, kam te to zanese - zanese te do vere, da obstaja *Ta* [*La*], vere, ki je goljufiva. Nihče ne reče *ta* [*la*] vila ali *ta* rusalka. Vedno je neka [*un*] rusalka, neka vila, nek duh, za nekatere neki duhovi, vendar vse to gre samo v množino.

Zdaj gre torej za to, da ugotovimo, ali je dejstvo, da ni boljšega načina, kako verjeti *vanjo*, kot da se *ji* verjame, brezpogojno nujno.

Danes sem s pomočjo zgodbe o treh pikah vpeljal žensko kot simptom. To je tako zlepljeno z analitično prakso, da sem, ker doslej tega ni še nihče izrekel, menil, da je moja dolžnost to storiti.

Besedilo z naslovom »Seminaire du 21. janvier 1975« je prevedeno po izdaji v reviji *Ornicar?*, 1975, 3, str. 104-110. Lacan je imel v letu 1974-1975 na pariški *Faculté du droit* seminar z naslovom *R. S. I.*, ki je bil objavljen v več delih (*Ornicar?*, 1975, 2-5); besedilo je za tisk pripravil J.-A. Miller.

Prevedla Ksenija Bregar.

23 *croire y*

24 *le croire*

25 *l'amour-estime*

26 *l'amour-passion*

27 *l'amour-goût*

Marie-Christine Hamon

FREUD IN OJDIP PRI DEKLICI

V Freudovo nevednost glede seksualnega razvoja pri deklici, ki jo prav vztrajno razglša v letih 1923 do 1930, lahko upravičeno podvomimo. Pa ne le zato, ker je naš namen ovreči prenagljene sodbe o njegovem domnevnem falicizmu in sovraštvu do žensk, temveč zato, taka je naša hipoteza, da bi ponovno izsledili nekakšno vijuganje, ki je del njegove poti in mu lahko rečemo le *predelava*. Temu je tako, ker temelji Freudova teorizacija na analitičnem izkustvu, o tem ni dvoma, toda to izkustvo je obenem tesno povezano z interpretacijo, s tem, kar od njega pričakujemo, čeprav Freud vselej poudarja, da mora pri poslušanju analitik pozabiti na vse predhodno »vednost«, ki bi lahko v analizi učinkovalo kot predsodek.

Oklevanje in prevrati v teoriji so torcj povezani z odporom, a tudi z naporji, da bi kljub odporu prišlo do prepoznanja nezavednih pojavov oziroma do njihove reinterpretacije, ki bi zmotila mir prvotnega prepričanja, ogrozila prvotna odkritja analize in se vrh vsega postavila po robu vsakršni harmoniji med spoloma.

Res je sicer, da je Freud v prvi izdaji *Treh razprav o teoriji seksualnosti* (1905d) v zvezi s pretirano seksualno usmerjenostjo v objekt pri moškem poročal, da erotično življenje pri ženskah zakriva »gosta tančica«, ki ne dopušča, da bi si prišli na jasno glede obstoja podobnega fenomena pri njih. To nejasnost je Freud tedaj pripisoval tako atrofiji, ki jo je ženskam vsilila civilizacija, kakor tudi njihovi običajni sramežljivosti, ko gre za zadeve spola in spolnosti.

Je nemara zato, ker je to žensko zadržanost glede spolnega življenja razkrinkal tako, da se ji je približal prek sanj, za katere seveda sanjavka sama ne ve, da so prav šokantno seksualne (tako je bilo z Doro in gospo v stezniku iz *Razlage sanj* (1900a)), Freud v letih 1900 do 1920 vseeno

predpostavil, da gre tudi pri deklicah za ojdipske želje, ki naj bi bile vzporedne tistim pri dečkih, enako izrazite ter dostopne razlagi, le da so usmerjene k drugačnemu objektu? »Moški sanja o smrti svojega očeta, ženska o materini smrti ... zdi se, v grobem, kot da bi prekmalu nastopila neka seksualna nagnjenost, zaradi katere vidita deček v očetu in deklica v materi ljubezenskega tekmeca, ki bi ga bilo vredno odstraniti.« (1900a, str. 260-261.)

Freudovih izjav o »spontanem nastopu Ojdipovega kompleksa pri otroku« je povsod dovolj. Na primer v *Predavanjih za uvod v psihoanalizo* (1916-1917/1915-1917f): »Nagnjenja deklice do staršev so v vseh pogledih enaka nagnjenjem dečka, razlika je le v tem, da gre pri njej za nežna čustva do očeta in za potrebo, da se odstrani mater.« Še leta 1919(e) Freud zapiše: »Libidinalne težnje otroka obvladuje nekakšna slutnja kasnejših dokončnih in normalnih seksualnih ciljev ... Želja, imeti otroka z materjo, pri dečkih nikoli ne umanjka, želja, dobiti otroka od očeta, je pri deklicah stalna ...« (1919e, str. 239; slov. prev. str. 332.).

Od kod torej zadržanost po letu 1923? Od kod večkrat ponovljene trditve: vse to velja le za dečke, na voljo imam le moška merila, ki sem jih izdelal in preveril le pri enem spolu, pri deklicah pa so stvari bolj nejasne, nedostopne in prepletene? O ženskah ne vem ničesar, nimam dovolj gradiva ...

V dodatku (iz leta 1935(a)) k svoji *Autobiografski študiji* se Freud ponovno vrne k problemu: »Odkritja, ki zadevajo otroško seksualnost, so bila narejena pri moških, zato sem iz njih izvirajočo teorijo izdelal le za otroke moškega spola ...« (G.W., Bd. 16, str. 31 f; ni v *Studienausgabe*.)

Je ta previdnost res na mestu? Ne glede na to, je gornja trditev vseeno paradokсна. Pomislimo samo na Freudovo pot, o kateri lahko rečemo, da se je vendarle začela s spraševanjem o ženskah, histeričarkah, ter takoj zatem nadaljevala z odkritjem seksualnega v histeriji in odkritjem otroškega izvora te seksualnosti.

Kaj je torej Freuda v vseh ženskih primerih, o katerih nenehno poroča še iz časa pred *Študijami o histeriji* (1895d) pa vse do dvajsetih let, tako zaslepilo, da jim je odrekel status odkritja oziroma resnice?

Če je edino zanesljivo gradivo res mogoče izluščiti le iz analize moških, kaj ni potemtakem Freudova zavrnitev teorije travmatičnega zapeljevanja, h kateri so ga napeljale histeričarke in ki bi mu lahko porušila celotno zgradbo teorije, predvsem posledica tistega prepričanja, ki se pokazalo v samoanalizi? Mar ni ta zavrnitev posledica odkritja o lastnem »libido ad matrem«, tega prevratniškega razodetja incestuozne fantazme in lastnega Ojdipovega kompleksa, ki ga je zaupal Fließu? To prepričanje mu je podkrepilo tudi opazovanje malega Hansa; to je tako rekoč ob pravem času

na povsem jasnem načinu potrdilo hipoteze o otroški seksualnosti, ki jih je Freud izluščil iz analize odraslih nevrostikov.

Mar ne izvira negotovost glede deklic leta 1923 iz Freudovih tedanjih teoretskih premišljanj in težav? To pa je: ne le rekonstruirati predgenitalno fazo na podlagi zastojev libida, ki jih izražajo različne oblike nevroz, temveč natančno zamejiti razliko med genitalno organizacijo pri odraslih in otroško organizacijo. To pomeni, da ni treba več iskati Ojdipa, ampak to »jedro nevroz« povežati s kastracijsko tesnobo, ki jo je Freud leta 1925 (1926*d*) v delu *Inhibicija, simptom in tesnoba* razglasil za gibalno potlačitve v treh tipih nevroz, v fobiji, histeriji in prisilni nevrozi, pri čemer je kastracijska tesnoba očitna le v fobiji, čeprav »se vse tri končajo enako, z odpravo Ojdipovega kompleksa.«

Ko se je kastracijska tesnoba znašla na tem središčnem mestu, bo postala predmet številnih omejitev. Najprej gre za to, pravi Freud, da termin nikakor ne velja za deklico, saj se ta ne more bati že izvršene kastracije. Pri njej lahko govorimo o kompleksu kastracije in ne o tesnobi. Njen strah meri na nekaj, kar je na drugi ravni, namreč na to, da bi izgubila objektno ljubezen.

Isti argument, ki pravi, da stvari pri deklici potekajo drugače, najdemo v razpravi »Zaton Ojdipovega kompleksa« (1924*d*) iz časa, ko je nastalo delo *Inhibicija, simptom in tesnoba* (1926*d*/1925/). Brž ko se otrokov dvom o možnem uresničenju grožnje ob pogledu na ženski spolni organ razblini in dobi tesnoba glede izgube dragocenega organa svojo potrditev v kastraciji matere, tedaj, piše v razpravi, kastracijska tesnoba pri dečku ne povzroči potlačitve, ampak odpravo kompleksa, in napravi prazen prostor za Nadjaz. Pri deklici, če gre pri njej sploh za Ojdipov kompleks, pa sta Nadjaz in doba latence drugačna: »deklica sprejme kastracijo kot izvršeno dejstvo, medtem ko se deček boji možnosti njene izvršitve.« (Zg., str. 10.)

Potemtakem ne gre za isto stvar, tu je neka razlika. Prisoten je dvom, *non liquet* in tako je v razpravi iz leta 1923(*e*), »Infantilna genitalna organizacija«, primat falosa, oziroma dejstvo, da se pri otroku predstavitev spolne razlike pojavlja kot vse ali nič, kot moški spolni organ ali njegova kastracija, izrecno omenjen le pri dečkih. Na koncu neke opombe v istem tekstu vendarle zasledimo, da se prepričanje v materin penis pojavi tudi pri deklicah: »Analiza mlade ženske, ki ni imela očeta, imela pa je več tet, mi je pokazala, da je še pozno v dobi latence verjela v penis matere in nekaterih tet. Eno od tet, ki je bila slabournna, pa je imela za kastrirano, za kakršno je imela tudi samo sebe.« (1923*e*, str. 240) Zakaj torej Freud tudi deklici ni priznal primata falosa?

Razprava iz leta 1925(*j*) »Nekatere psihične posledice anatomske razlike med spoloma« prinaša ključ za razumevanje te zadržanosti. Obstaja

razlika, pravi Freud, »na katerem mestu razvojnega poteka je mogoče najti to različnost, pa se ni jasno pokazalo.« Katero odkritje ima torej v mislih, ko pravi, da ga sedaj, ko je preteklo toliko let in ko se njegova moč in njegov delovni čas nenehno krčita, ne more več držati zase, kot je to nekoč storil pri Dori, za štiri ali pet let, temveč ga mora sporočiti naprej, še posebej, če zahteva odkritje čimprejšnje preverjanje? To odkritje ni nič drugega kot nesimetričnost Ojdipovega kompleksa glede na spol: »Medtem ko pri dečku Ojdipov kompleks propade ob kastracijskem kompleksu, ga pri deklici kastracijski kompleks omogoči in vpelje ... Razlika v tem delu seksualnega razvoja pri moškem in pri ženski je razumljiva posledica anatomske različnosti genitalij in z njo povezane psihične situacije; ustreza razliki med kastracijo, ki je bila izvršena in tisto, ki je bila zgolj zagrožena. Naš rezultat je torej v osnovi določena samoumevnost, ki bi jo lahko bili predvidevali.« (Zg., str. 20.)¹

Desetega maja 1925 je Freud svojo zadrego glede počasnega napredovanja pri analitičnem delu v pismu zaupal tudi Lou Andreas Salomé: »Mislim, da sem odkril nekaj temeljnega za naše delo, vendar bom to še nekaj časa obdržal zase. Gre za odkritje, ki bi se ga morali pravzaprav sramovati, saj bi morali na take razloge pomisliti že na začetku, namesto da jih odkrijemo po tridesetih letih ...« (1966a /1912-1936/)

Poleti je dal Freud tekst v branje Ferencziju in naložil Anni, naj o njem ustno poroča na kongresu v Hamburgu jeseni istega leta.

Glavna Freudova trditev je, da onstran ojdipske želje imeti očetovega otroka, ki se pri nekaterih ženskah pojavlja kot elementarno dejstvo in je ni mogoče dalje analizirati, podrobna analiza teh primerov kaže drugo sliko. Ta ojdipska navezanost ima namreč dolgo predzgodovino in je zato drugotna tvorba.

Sedaj je jasno, čemu je Freud vztrajal pri tem, da o razvojnem procesu pri deklici, ki naj bi ustrezal dečkovemu razvoju, ne ve ničesar. Če je to odkritje, ki bi ga moral opraviti že zdavnaj, v resnici tudi slutil, tako se vsaj zdi, potem ne bo težko razumeti zadržanosti, ki mu jo je narekovalo glede celotne analogije, ki bi se lahko izkazala za izmišljeno. Razumeli bomo tudi grožnjo, ki je znova pretila pojmovanju Ojdipa kot jedra nevroze.

Če res obstaja predzgodovina Ojdipovega kompleksa pri deklici, namreč njeno razmerje do matere, ki predhodi pravi usmeritvi k nasprotnemu spolu, potem moramo tako ojdipsko predzgodovino predpostaviti tudi pri dečku in iz nje izpeljati vsaj nekatere oblike pasivne navezanosti oziroma nežne identifikacije z očetom. Ta predzgodovina je, kot priznava Freud, »še

¹ Kot v večini citatov iz Freuda, ki sledijo, je tudi tu kurzivo dodala avtorica.

ne povsem jasna in bolj zasilna.« Kljub temu se ji tudi po analizi Volčjega človeka (1918b /1914/) ni odpovedal: »Stanje Ojdipovega kompleksa je prva stopnja, ki jo z gotovostjo prepoznamo pri dečku,« medtem ko tako izrazite ojdipske želje pri deklici - po očetovem otroku - ni mogoče zaznati. Celo kadar je njena želja trdovratna in nastopa v obliki zahteve, je to le zato, ker je bila, po dokončnem izteku nekakšnega »moškega« obdobja, izborjena z vsemi sredstvi, saj je bila žrtev *Penisneid*² in neuslišane ljubezni. Tako pravi razprava iz leta 1925(j).

Toda v letih 1925 do 1931 in 1932, ko bosta nastali obe razpravi o ženskosti, bo Freud to temeljno razliko, zajeto v teh postavkah, zanemarljivo oziroma »pozabil«. Pozabil jo bo tako temeljito, da se bo že istega leta, leta 1925, v *Avtobiografiji* (1925d /1924/) znova skliceval na analogijo med procesoma osredinjenja seksualnih želja v prvih letih otroštva: pri dečku na mater, pri deklici na očeta. Podobno formulacijo, ki prav tako pozablja na nedavno odkritje, najdemo leta 1926(e) v delu *Vprašanje laične analize*: »Pri dečku je prvi ljubezenski objekt mati, pri deklici oče.«

Nasprotno je že od leta 1905, torej od *Treh razprav* naprej, prvi seksualni objekt za oba spola mati. To opažanje, ki je prišlo prekmalu, bi lahko, če bi iz njega potegnili vse konsekvence, že tedaj odprlo pot razlikovanju med naravnim in normativnim Ojdipom in se s tem izognilo varljivi »spontano-sti« vzajemne privlačnosti med spoloma.

Ta nihanja v izjavah lahko razumemo kot preskoke ali kot zanikanje v smislu: »Saj vem ... , pa vendar.« Besede so bile sicer izrečene, toda to ni imelo nobene teže in ni nemudoma učinkovalo kot resnica. Potreben je bil čas za premislek in čas, ko bo novo gradivo potrdilo interpretacijo. Na nek način je bilo leta 1925, še pred tezo o nesimetričnem Ojdipu, vse že tu: nastop kompleksa kastracije v obliki *Penisneid*, razlikovanje med dovršeno kastracijo in grožnjo s kastracijo, primarna moškost deklice, simbolna enakost penis - otrok, skratka vse, razen povezave med Ojdipom in kompleksom kastracije.

Kaj torej še manjka teorizaciji razvoja pri deklici v letih 1925 do 1932, da bi ta lahko dobila moč dokaza? Velik del tega, kar bo razvito v tridesetih letih, je že tu: mati kot prvi objekt, usihanje ljubezni, brž ko je materi pripisana odgovornost za to, da ji manjka željeni organ, potlačitev onanije, ki izvira iz ponižanja, obrat k očetu zavoljo zavidanja penisa; kar manjka, je le še zveza med sovraštvom, ki spremlja odvrnitev od matere, in prvotno ljubeznijo do falične matere.

2 zavidanje penisa

Vse pa vendarle še ni izročeno, kajti manjkata dva daljša teksta: »O ženski seksualnosti« iz leta 1931(b) in dvaintrideseto predavanje z naslovom »Ženskost« iz leta 1932.³ Oba teksta se vračata k vprašanju, ki je bilo z vso ostrino zastavljeno že leta 1925: kaj bi lahko ženske navedlo k temu, da želijo moške in opustijo svoj prvotni ljubezenski objekt?

Tu se ni več mogoče sklicevati niti na pomanjkanje gradiva, neznanje niti na tveganje, da bi se porodil dvom v predhodne teorije, kajti gre za samo težavnost dela, ki jo lahko primerjamo z odkopavanjem; gre za izjemno arhaično, potlačeno in zato deformirano gradivo, pa tudi za oviro, ki jo naposled lahko predstavlja očetovski transfer, ki kot na silo pridobljeno ojdipsko zatočišče prikriva silovitost prvotnih nagnjenj.

Razvoj, ki ga predlagamo sami, vodi od domnevnega pomanjkanja gradiva do njegove reinterpreteracije glede na mesto matere. Najprej bomo pregledali primere žensk, ki jih omenja Freud, da bi videli, na kakšen način je v njih našel uteho za svoja prvotna, mestoma neomajna stališča glede Ojdipa. Prav tako bomo videli, h kakšnim predelavam se je moral včasih zateči pod pritiskom klinične prakse. Nato se bomo posvetili temu, kar predstavlja vogelni kamen in točko obrata v Freudovih postavkah o ženskosti med letoma 1923 in 1925, ter naposled poskusili izpeljati nasledke njegovih zadnjih tekstov iz let 1931-1932, kar pomeni, da bomo v njihovi luči ponovno prebrali gradivo, ki se je v dvajsetih letih zdelo pomanjkljivo oziroma sumljivo.

I. Primeri žensk

Kot vemo iz Freudovega dopisovanja s Fließom in iz razprav, objavljenih v predanalitičnem obdobju, je imel še pred *Študijami o histeriji* (1895d), kjer poroča o petih, izključno ženskih primerih, opravka tako z ženskami kot moškimi; ko je postavil hipotezo o seksualnih vzrokih nevroze, pa je imel opraviti tudi z njihovo seksualnostjo.

V spisu »Obrambne nevropsihoze« (1894a) navaja tri ženske primere obsesije. V razpravi »Nadaljnje opombe o obrambnih nevropsihozah« (1896b) poroča o enajstih primerih ženske histerije, dveh moških primerih in enem primeru ženske paranoje. Spis »K etiologiji histerije« (1896c) omenja dvanajst ženskih primerov in šest moških.

Leta 1905, štiri leta po nastanku, izide Dorin primer (»Odlomek iz analize nekega primera histerije« (1905e/1901f)), medtem pa se pojavi tudi *Razlaga sanj* (1900a), kjer ne manjka ženskih sanj. Nekatere med

³ »Die Weiblichkeit«, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933a/1932).

njimi so navidez nedolžne, kot na primer tiste o trgu, razglašenem klavirju in sveči v svečniku pri »neki mladi, inteligentni, omikani in zadržani gospe, eni tistih, ki so kot tiha voda.« Druge so, vsaj kar zadeva uresničenje želje, enigmatične, kot na primer sanje »lepe mesarjeve žene«, spet tretje, ki se nanašajo na izgubo ali smrt matere, pa so izrazito ojdipske.

Če naj verjamemo Stracheyu, se Freud po Dori, vse do primera ženske paranoje iz leta 1915(*f*) ni zanimal za žensko psihologijo. Zato obsežne študije, objavljene v tem času, obravnavajo moške primere, pa naj gre za Malega Hansa in Podganarja iz leta 1909(*b* in *d*), Leonarda de Vincija iz leta 1910(*c*) ali Schreberja iz leta 1911(*c* /1910/). Toda kako naj spregledamo razpravo iz leta 1907(*b*) »Prisilna dejanja in religiozne prakse«, ki poroča o celi vrsti prisil in njihovem ustroju pri tisti ženski, ki se bo znova pojavila leta 1916, v *Predavanjih za uvod v psihoanalizo* (1916-1917 /1915-1917/) kot »ženska s preprogo«? Naj torej to razumemo tako, kot da se Freudov ponovni premislek o histeričnih napadih iz leta 1909(*a* /1908/), prvotna razprava je namreč nastala leta 1892, in o histeričnih fantazmah iz leta 1908(*a*) ne opira več na primere žensk?

Naj navsezadnje prezremo tri tekste iz leta 1913 (»Nagnjenje k prisilni nevrozi« (1913*i*),⁴ »Dve otroški laži«(*g*) in »Sanje kot sredstvo dokazovanja«(*a*), ki prav tako prinašajo odlomke iz analiz žensk? Prva od teh analiz, ki jo navaja tudi v delih »O pretvorbah nagonov, posebno v analni erotiki« (1917*c*) in *Inhibicija, simptom in tesnoba* (1926*d* /1925/*f*) je Freudu nudila »nadvse zavezujoče klinično izkustvo«, ki ga je navedla k temu, da je med avtoerotični, narcistični in tako imenovani genitalni stadij umestil tudi sadistično-analni stadij. Gre za primer tesnobne histerije (tako je namreč Freud takrat poimenoval fobijo, ki jo spremlja tesnoba), ki se po drugi travmi - »druga izkušnja, ki povsem razvrednoti prvo« - spremeni v težko prisilno nevrozo (»mučna prisila k umivanju in čistoči, zelo energični ukrepi zoper zlonamerno škodo, ki bi jo lahko prizadejala drugim ... njene seksualne potrebe so se morale izraziti v tej obliki, potem ko je bilo njeno genitalno življenje ... popolnoma razvrednoteno« (1926*d*, str. 112)). Zdi se, da podrobnejšo analizo ojdipskih elementov nemara iz istega primera ali pa iz primera, ki je temu, vsaj kar zadeva začetek nevroze, torej tesnobno histerijo, zelo blizu, najdemo še dvakrat: prvič leta 1921 v razpravi »Psihoanaliza in telepatija« (1941*d* /1921/) kot drugi primer, ki ga tam navaja Freud, nato pa, enajst let zatem, leta 1932 v tridesetem predavanju iz *Novih*

⁴ Ta članek je na nekaterih drugih mestih citiran le s podnaslovom »Prispevek k problemu izbire nevroze«.

predavanj za uvod v psihoanalizo (1933a /1932/) z naslovom »Sanje in okultizem«.

Poleg »ženske s preprogo« - pri kateri je mogoče travmo, ki sproži prisilno ravnanje, povezati s travmo, ki v primeru iz leta 1913 spremeni potek nevroze (»travma poročne noči«) - zasluži dodatno pozornost še en znameniti primer iz istega, sedemnajstega predavanja, primer »dekleta z blazino«: najprej zaradi analize in pomena obredja, ki ga izlušči Freud, pa tudi zaradi stičnih točk z odlomki interpretacije v »Poročilu o psihoanalitični teoriji nasprotujočem primeru paranoje« iz leta 1915(f).

Tekst o otroški fantazmi tepeža iz leta 1919(e), »Otrok je tepen«, potrjuje, da je bil pogovor sestavljen na podlagi podrobne študije šestih primerov, med katerimi so bili štirje ženski.

Razprava »O psihogenezi primera ženske homoseksualnosti« (1920a) je ob Dori nedvomno druga obsežnejša in podrobnejša zgodba o kaki analizi ženske, pri čemer ne smemo pozabiti, da se tudi primeri, ki jih obravnava dva zgodnejša teksta, »O pretvorbah nagonov, posebno v analni erotiki« iz leta 1917(c) in »Tabu deviškosti« iz leta 1918(a /1917/), kljub svoji jedrnatosti neizpodbitno dotikajo vprašanja ženskosti in kompleksa moškosti pri ženskah.

Merila

Kakšne so bile torej Freudove domneve, pričakovanja oziroma ugotovitve, ki mu jih je narekovala klinična praksa in ki so vplivale na dojetje in vrednotenje fenomenov v nizu njegovih ženskih analiz?

Zdi se, da so bile smernice njegovega raziskovanja, ki si ga bomo sedaj ogledali, ter njegova izhodišča in nemara meje, skratka konstante, naslednje: po letu 1897 Ojdip, seksualnost v najširšem pomenu, ki ni omejen na genitalno seksualnost, in končno otroška onanija.

Ojdip

Skupni imenovalec obeh spolov: Ojdip. »Zdravnik lahko dokaj pogosto opazi, da bolečina zaradi izgube očeta pri sinu ne more zatreti *zadovoljstva ob končno doseženi svobodi*. Ostanka *potestas patris familias*, ki je v naši sedanji družbi povsem zastarela, se vsak oče krčevito oklepa in vsak pisec je lahko prepričan v učinek svojih pripovedi, če tako kot Ibsen postavi v ospredje prastari boj med očetom in sinom. Povod za konflikte med materjo in hčerjo se pojavi tedaj, ko dekle odrase in ima mater za varuhinjo, skratka takrat, ko zahteva svojo seksualno svobodo, mati pa vidi v razcvetu svoje hčere opozorilo, da je zanjo nastopil čas, ko se mora odreči seksualnim zahtevam.« (1900a, str. 261-262.) Ta dejstva so znana, razlaga Freud, toda nikakor se ne moremo opreti nanje, ko gre za analizo sanj o smrti staršev

pri osebah, pri katerih o *piété filiale* že dolgo ni dvoma. Toda kar smo videli doslej, nas je pripravilo na to, da bo izvor te želje treba poiskati v zgodnjem otroštvu.

»Točnost te domneve glede psihonevrotikov se s popolno gotovostjo potrjuje v opravljenih analizah. Videli smo, da se seksualne želje, kolikor lahko govorimo o takih željah v tej dobi, predramijo pri otroku zelo zgodaj in da prva naklonjenost deklice velja očetu, prve infantilne želje dečka pa materi. Oče je tako za dečka in mati za deklico moteči tekmeec, in prej ... smo videli, kako malo je potrebno, da se ta občutek pri otroku spremeni v željo po smrti.« (Ibid., str. 262.)

Analiza odraslih nevrotičnih bolnikov torej »z vso zanesljivostjo« izpričuje vzajemno privlačnost med spoloma kakor tudi željo odstraniti tekmece. V primeru deklice se to najočitneje kaže v želji po materini smrti, nad katero se pač ni treba zgražati, kot to počne sama sanjavka. Še pred nadaljnjimi izpeljavami o Sofoklovem *Ojdidu* Freud tako v tistem delu *Razlage sanj* (1900a), ki je posvečen značilnim sanjam o smrti dragih oseb, omeni dvoje sanj o materini smrti pri ženskah ter pravi, da so po smislu precej nedvoumne: gre seveda za otroško željo. Od tod vselej izvira tudi reakcija, ki je navidez nesmiselna; pri prvi, »gospe s krznenim ovratnikom«, občutek, da je »družini postala odvratna«, pri drugi, mladi histerični deklici, »pretirana skrb za mamo«. Tu je še Freudova poplošitev: »Sedaj lahko razumemo, zakaj so mlade histerične deklice tako pogosto pretirano navezane na mater.«

Ne manjka niti želja po smrti v drugi smeri, od očeta k sinu in od matere k deklici. Ko torej ženska sanja o »svoji izjemni petnajstletni hčeri, kako leži mrtva v neki škatli« (*Razlaga sanj* (1900a), *Predavanja za uvod v psihoanalizo* (1916-1917 /1915-1917/)) Freud pravi: »Če upoštevamo njeno poznavanje anatomske topografije, bi lahko domnevali, da otrok v »škatli« (angleška beseda *box* spominja na nemško *Büchse*, kar je tudi vulgarni izraz za ženske spolne organe) predstavlja plod v maternici ... Kot marsikatera mlada ženska tudi ta ob zanositvi ni bila niti malo srečna, in si je večkrat želela, da bi ji otrok umrl v maternici. V napadu jeze, ki je sledil sceni z možem, se je celo udarjala s pestmi po trebuhu, da bi poškodovala otroka. Mrtvi otrok je bil torej zares izpolnitev želje, toda želje, ki je bila že petnajst let pozabljena ...« (Ibid., str. 169.)

Petnajst let kasneje (trinajsto predavanje iz *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916-1917 /1915-1917/)) - »Arhaične poteze in infantilnost sanj«) o istem primeru napiše *noli tangere matrem*: »Koliko mater, ki danes nežno, morda preveč nežno, ljubijo svoje otroke, je te le nerado spočelo in so si takrat želele, da se življenje v njih ne bi razvilo; to željo so celo preoblikovale v razna k sreči neškodljiva dejanja. Pozneje tako nerazumljiva

želja po smrti ljubljene osebe izhaja torej iz prvotnih časov odnosa do nje.« (Slov. prev. str. 197-198.)

Isto velja tedaj, ko se mora neka druga ženska (*Inhibicija, simptom in tesnoba* (1926d /1925/)) odkupiti za »sovraštvo, ki si ga je izbrala sama«, do svojih otrok, ali pa tedaj, ko, tako kot mati mlade homoseksualke (1920a), razkazuje svojo posebno tolerantnost do deviantne spolnosti svoje hčerke: njeno spolnost potemtakem sprejema le s težavo. Tudi sama je še mlada, pritegniti želi moške poklone in ta oblika odpovedi tej pravici ji godi.

Tudi ene od lastnih sanj, ki so vključene v izdajo *Razlago sanj* (1900a) iz leta 1919 in so bile ponovno objavljene leta 1922 v delu »Sanje in telepatija« (1922a), so Freudu potrdile, kakšen je pomen sanj o smrti enega od sinov. Ljubosumje do mlajših rodov, ugotavlja Freud.

V nasprotju s sanjami o smrti so hladna čustva, pomanjkanje pozornosti ali odkrito hčerino sovraštvo do matere sprejeta kot nekaj naravnega. To so očitna dejstva, o katerih se ni treba spraševati, saj jih pojasnjuje Ojdip - želja po spolnem odnosu z enim od staršev in zaradi zamenjave umoriti drugega. Tako je, kot bomo videli, pri »dekletu z blazino«; tako je pri Dori, ki prezira mater in temu pripisuje le majhno težo, in pri ženski v razpravi »Sanje in telepatija« (1922a), ki materin porod povezuje s svojo tesnobo spričo zakola prašičev.

Tu je še druga poteza Ojdipa: infantilna želja imeti očetovega otroka, ki jo Freud poudarja skoraj v vseh primerih. Če je ta želja frustrirana, pravi, prinaša nevrozo, kot v primeru iz leta 1913(i) »Nagnjenje k prisilni nevrozi. Prispevek k problemu izbire objekta v nevrozi«, ki je povzet tudi leta 1922 v delu »Sanje in telepatija«; prav tako lahko sproži regresijo k ženskemu objektu kot pri mladi homoseksualki, ki je kljub temu prešla Ojdipa; nikakor pa je ne moremo zgrešiti v fantazni tepeža. Gre za željo, ki jo Freud v letih 1917 in 1918, v delih »O pretvorbah nagonov« (1917c) in »Tabu deviškosti« (1918a /1917/) misli skupaj z neko drugo »temeljno realnostjo«, namreč *Penisneid*. Celo tedaj, kadar del dekletinega izzivanja opozarja na materinski kompleks, kot trdi Freud v razpravi »Sanje kot sredstvo dokazovanja« (1913a), je celotna simbolika rojstva, vključno z izzivanjem, v zvezi s tem infantilnim izrazom seksualnega občevanja, namreč željo imeti očetovega otroka, ki navsezadnje niti ni tako šokantna.

Seksualno v infantilnem

»Psihoanaliza stoji in pade s priznanjem seksualnih parcialnih nagonov, erogenih con in s tako razširitvijo pojma 'seksualne funkcije' v nasprotju z ožjim pojmom 'genitalne funkcije'.« (1913i, str. 114-115.)

Freud je zelo zgodaj opozoril na perverzno vednost o spolu pri najbolj nedolžnih. Naj navedemo le nekaj primerov, ki izpričujejo to imaginarno »seksualno geografijo«: sanje in simptomi Elisabeth von R. v *Študijah o histeriji* (1895d), sanje in simptomi pri Dori (1905e /1901f) in »dekletu z blazino« (*Predavanja za uvod v psihoanalizo* (1916-1917 /1915-1917/)), ali pa pri »ženski s trga« (*Razlaga sanj* (1900a)).

Prav tako je Freud kmalu poročal, v *Treh razpravah* (1905d), v razdelku »Infantilne seksualne teorije«, da imajo otroška poizvedovanja seksualni značaj, in kakšne so oblike, bolj ali manj podvržene cenzuri predstav, ki jih imajo otroci o seksualnem občevanju: pokazati se gol drug drugemu, urinirati drug pred drugim, izmenjati kri, denar (»Dve otroški laži«, 1913g), ali ... *imeti otroka*.

Narava faz, ki nastopajo, preden se otrokovo zanimanje osredotoči na genitalne organe, je torej izrazito seksualna. To nedvomno dokazujejo regresije, ki nastopijo v brezizhodnih situacijah; taka je na primer regresija k sadistično-analni fazi, kjer gre za degradirano, a nedvoumno obliko seksualnega življenja, potem ko je bila genitalnost razvrednotena. Na podlagi tega mehanizma lahko sklepamo, da so vsi otrokovi agresivni vzgibi kakor tudi njegovo zanimanje za funkcije izločanja, zanimanje, »ki ga ni težko opaziti,« faza njegove seksualnosti.

Tega tudi ni težko opaziti v t.i. »nursery«, v užitku, ki seveda nima zveze z lakoto in ga ima otrok pri tem, da se še naprej doji in seslja dojko. Seksualno jedro tega užitka je očitno: »Potem zverno iz psihoanalize, ne brez presenečenja, koliko psihičnega pomena tega dejanja se ohrani vse življenje. Sesanje pri materinih prsih postane izhodišče za celotno seksualno življenje, *nedoseženi vzor* vsake poznejše seksualne zadovoljitve, h kateremu se fantazija tolikokrat vrača v trenutkih stiske. Materine prsi dobijo s sesanjem vlogo prvega objekta seksualnega nagona. Ne morete si predstavljati, kako pomemben je ta prvi objekt za vsako poznejše iskanje objekta, kako globoke posledice ima v svojih preobrazbah in nadomestitvah še ne najbolj oddaljenih področjih našega duševnega življenja.« (Dvajseto predavanje iz *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916-1917 /1915-1917/), slov. prev. str. 299.)

Onanija

Freud se je o »moški« otroški onaniji pri deklicah prepričal zelo zgodaj in sicer pri analizi histeričark: »Če preučujemo infantilno zgodovino histeričark, bomo opazili, da histerični izpad služi kot nadomestek nekoč prakticirane in poslej opuščene *avtoerotične* zadovoljitve ... V celi vrsti primerov odgovarja histerična nevroza premočnemu izrazu tipičnega sunka

potlačitve, ki služi odpravi moške seksualnosti in omogoči nastanek ženske.« (»Splošno o histeričnem napadu«, 1909a /1908/, str. 201 in 203.)

Če gre potlačitev onanije pri tem, ko se ženska seksualnost, vezana na klitoris, praviloma umakne, predaleč, »je njeno učinkovanje deloma odpravljeno s histeričnim formiranjem nadomestkov«; kar pa nikakor ne pomeni, dodaja Freud, »da ne velja teorija o otroški seksualnosti, ki tako ženski kot moškemu pripisuje posedovanje penisa.« (»O infantilnih seksualnih teorijah« (1908c).) »Pri tej nevrozi/histeriji je povsem običajno, da se dražilni pojavi, senzacije in incervacije, celo pojavi erekcije, ki spadajo h genitalijam, premaknejo na druge, oddaljene dele telesa (na primer kadar se prestavijo navzgor, na glavo in obraz).« (Enaindvajseto predavanje iz *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916-1917 /1915-1917/), slov. prev. str. 308.)

Trditev, da so histerični simptomi, tako kot obsesivni, pravzaprav nadomestki za zadovoljitev pri onaniji, se pri Freudu pojavlja ves čas: »Spomnili se boste, kako pogosto dejanje onanije prikrito ali neprepoznavno povzroči histerično krizo, potem ko se je individuum takšni zadovoljitvi že odpovedal, in kako pogosto poskušajo simptomi prisilne nevroze to nekoč prepovedano seksualno aktivnost nadomestiti in ponoviti.« (»K razpravi o onaniji« (1912f).)⁵

Obramba zoper »nezdružljivo predstavo« torej ne izvira več v travmi bolj ali manj prezgodnjega zapeljevanja, ki jo subjekt doživlja dejavno ali pasivno, temveč v potlačeni onaniji.

Toda kar se leta 1908 zdi povsem gotovo (na to opozarja Serge Cottet),⁶ je bilo v času, ko je Freud Dori ponudil svojo teorijo o otroški onaniji, le »tveganje, da smo privzeli napačen konstrukt.«

V tej analizi, ki je sprva nosila naslov »Sanje in histerija«, se interpretacija sanj prepleta z zgodovino zdravljenja, to pa omogoča, pravi Freud, pojasnitev simptomov, zapolnitev amnezije in odkritje »manjkajočega delčka sestavljanke«. Sprašujemo jih po spominih, a odgovarjajo s sanjami. Zgodovina v koščkih, pretrgane vezi, nezanesljiva nadaljevanja, vsa ta parataksa, ki zaznamuje histerijo, v analizi opravičuje oznako »rekonstruiranje«.

Pri onaniji se Freud opira na izsledke, ki so mu jih ponudile prve sanje, sanje o skrinjici z nakitom. Začne z interpretacijo nekega homonimnega izraza (ponoči bi se lahko kaj zgodilo in bi morali ven), nato opozori na

⁵ G.W., Bd. 8, str. 331 f.

⁶ S. Cottet, *Freud et le désir du psychanalyste*, Navarin, Paris 1982. Slov. prev. dveh krajših Cattetovih razprav najdemo v publikaciji *Gospostrvo, vzgoja, analiza*, Analecta, Ljubljana 1983, str. 218-251.

značilno simboliko (igrati se z ognjem, zmočiti skrinjico) ter naposled ugotovi, da močenje postelje v otroštvu pomeni priznanje onanije.

Idejo o otroški onaniji podpre z dodatnimi elementi: identifikacija z materinim katarjem, lastno Dorino priznanje o njenem »belim toku«, njeno simptomatično poigravanje s torbico (« ... smrtniki ne morejo skriti nobene skrivnosti. Če molčijo ustnice, pa klepečejo konice prstov; izdaja pronica iz vseh por.») (1905e /1901/, slov. prev. str. 71.)

Tudi neko drugo Dorino simptomatično dejanje v transferju, namreč njeno pretvarjanje, da s tem, ko prikriva pismo, skriva neko skrivnost, Freud pripiše istemu vzroku. Dorina skrivnost, ki je ne prizna, je onanija. Če je treba, je dokazov o tem na pretek: identifikacija s sestričninimi želodčnimi krči, zamenjava močenja postelje z nevrozno astmo kot simptomom, ki nadomešča zadovoljitev z onanijo.

Takšna je bila tudi hipoteza iz leta 1897, potem ko je (gl. pismo Fließu z dne 21. septembra) Freud opustil teorijo zapeljevanja: »Zdi se mi, da je onanija pravzaprav edina temeljna navada oziroma primitivna potreba in da so druge navade, na primer potreba po alkoholu, morfiju, tobaku itd., le nadomestki, produkti zamenjave. V historiji je pomen te potrebe še večji in nemara vse velike prepreke delno ali v celoti izvirajo iz nje.« (1950a /1887-1902/, pismo Fließu z dne 22. decembra.)

Hipoteza pravzaprav ni nič drugega kot ideja, ki je že omenjena v razpravi iz leta 1896(c) »K etiologiji histerije«, in govori o tem, da je treba narediti »konstrukcijo« (manjkajoči delček sestavljanke): v ozadju naj-novejše travme namreč manjka nek delček, delček, ki je onstran spominov, ki pojasnjujejo moč travme in ustrezno reakcijo nanjo kot reaktivacijo. Tako pri Dori *prizor ob jezeru* sproži iskanje prvotne travme. To je *prizor na stopnišču*. Od tu pa je treba rekonstruirati tisto najprvotnejše - onanijo.

Freud je to »konstruiranje«, h kateremu so ga prisilile histeričarke, preizkusil tudi takrat, ko je bilo treba najti pomen obrednih dejanj pri obsesivnemu dekletu in v primeru ženske paranoje iz leta 1915(f), ko je poskušal pojasniti, kaj je sprožilo tvorbo delirija.

Zaščita pred hrupom, ritual odstranjevanja ur v prvem primeru, primeru »dekleta z blazino«, ima tako svoj razlog v strahu pred erotičnim, torej masturbacijskim vznburjenjem: »Strah naše pacientke pa je bil usmerjen posebno proti temu, da bi jo tiktakanje ure motilo v spanju. Tiktakanje ure lahko enačimo z utripanjem klitoris pri seksualnem vznburjenju. Ta občutek, ki ji je zdaj mučen, jo je dejansko večkrat zbudil iz spanja in ta strah pred erekcijo se je zdaj izrazil v zapovedi, da je treba odstraniti tiktakajoče ure iz njene bližine v nočnem času.« (1916-1917/1915-1917/, slov. prev. str. 257.)

Tudi druge elemente obrednih priprav na spanje - med temi je eden v očitnem nasprotju s prvo zahtevo (odstraniti vse izvore hrupa), saj gre za to, da ostanejo vrata v sobo, kjer so starši, odprta in sicer tako, da so zagozdena z različni predmeti, ki bi seveda lahko povzročili hrup, na primer tiste v zvezi z razporeditvijo zglavnikov («Blazina pri zglavju se ne sme dotikati lesene posteljne končnice. Mala blazinica ne sme ležati na veliki blazini drugače kot tako, da tvori romb ...» (ibid., str. 256)) lahko pojasnimo tedaj, pravi Freud, ko pacientka dojamе, »zapoved, da se blazina ne sme dotikati posteljne končnice. Blazina je bila zanjo vedno ženska, je dejala, pokončna lesena končnica pa moški.« (Ibid., str. 257-258.) (*Prav ničesar ni*, pripominja Freud v *Razlagi sanj* (1900a), kar ne bi moglo služiti kot seksualni simbol.) Vse je tu zato, da starša loči, da prepreči spolno razmerje in da ji omogoči, da v postelji zasede ... materino mesto. Z njenim tedanjim ritualom »si je ustvarila priložnost prisluškovati staršem, pri izkoriščanju te priložnosti pa si je nakopala mesece trajajočo nespečnost.« (Ibid., str. 258.)

Je to resnična zgodba iz otroštva? Nemara prekrivajoči spomin? Otroška onanija in Ojdipov kompleks, ki sta v tem primeru postavljena vsaksebi, sta v ženski paranoji tesno prepletena. V prvem primeru, pravi Freud, povzroča prvotni prizor, opazovanje starševskega koitusa, spolno vzdraženje, ki je vir strahu pred hrupom (utripanjem, potrkavanjem ali udarjanjem). Po drugi strani pa Freud za paranojo trdi, da je naključni zvok («klik» fotografskega aparata), ki pri mladi ženski utrjuje delirantno prepričanje, da so »jo na zahtevo njenega ljubimca med njuno intimno združitvijo zalezovali in fotografirali,« le sprožilec, ki aktivira značilno fantazmo prisluškovanja, vsebovano v starševskem kompleksu, tako da ni jasno, če naj ji še rečemo »naključna«. Freud nadalje pravi, pri tem pa se poziva na Ranka, ki naj bi k temu nekaj pripomnil: »Zvok ... je celo nujni rekvizit fantazme prisluškovanja in ponavlja bodisi zvok, ki izdaja občevanje staršev, bodisi zvok, ki bi lahko izdal prisluškujočega otroka ...« (1915f, str. 213.)

Pred letom 1920 torej Freudu vsekakor ni manjkalo gradiva. Tudi odkritij ne, saj je na falično (moško) fazo otroške onanije lahko sklepal iz histeričnih simptomov, na sadistično-analno fazo pa na podlagi izkušenj iz dvojne nevroze neke ženske in ne toliko iz analize Podganarja. Še več, prav premestitev, ki je značilna za histerične simptome, je potrdila tudi Abrahamovo tezo o oralnem stadiju: »bile so strastno željne sesanja,« pravi Freud.

Lahko celo rečemo, da mu tudi vednosti ni manjkalo, saj smo pravkar videli, kako trdno je bil prepričan, da bo lahko raztolmačil ojdipske sanje

dekleta in kako močno je verjel v pravilnost svoje rekonstrukcije otroške onanije.

Če je zadržanost, ki se pojavi leta 1923, po eni strani plod novih vprašanj, ki so se zastavila v času druge topike, po drugi strani korenini - in naše mnenje je, da se Freud celo trudi, da bi ga nam to pokazal, - v samem načinu, kako »misliti«⁷ psihoanalizo. Če nezavedno vznikne tam, kjer Ono ne misli (*Wo Es war, soll Ich werden* - Kjer je bilo Ono, tam naj nastopi jaz),⁷ potem misliti nezavedno vedno pomeni tudi tvegati, da se ti del pomena izmuzne: *kjer je bilo Ono, tam na to že nismo pomislili.*

II. O ženskah ne vem ničesar

Za primer vzratnega učinkovanja analitične teorizacije oziroma časa, ki je potreben - tu uporabljam Freudove izraze - *da se vam Ono vsili*, predlagam, da si ogledamo tri tekste, ki se nastali približno v istem času: dve razpravi iz leta 1923 in razprava iz leta 1925. Ti teksti pripravljajo teren za obe veliki razpravi o ženskosti iz leta 1931(b) in 1932 (1933a). V njih bomo zlahka razbrali več ravni razmišljanja. Morda se nam bodo teksti zdeli enaki, polni ponavljanja, odvečni, toda v resnici je mogoče vsakič zaznati kako premestitev. Morda zato, ker je drugačno tudi osrednje vprašanje - in ostali temu vprašanju priključeni problemi, ki so delno ali v celoti prenešeni iz enega teksta v drugega -, ali pa zato, ker se je do ravni očitnega, ki prenaša poudarke z enega problema na drugega, mogoče vsakič dokopati le tako, da se tudi nevednost (tisto spregledano) pomakne korak nazaj.

Prvi tekst iz leta 1923(e), »Infantilna genitalna organizacija«, - njegovi sklepi o primatu falosa so dobro znani - nas bo najprej pritegnil zaradi natančnega opisa, kako se v psihoanalizi pojavi »odkritje«: »kljub dolgoletnemu neprestanemu opazovanju se lahko človeku zgodi, da splošnih lastnosti in značilnih potez ne spozna, dokler se z njim ne sooči v nezmotljivi obliki.« (1923e, str. 237.)

Vse je skoraj že tu, pravi Freud, razen tega, česar zaradi zanemarjanja nekega drobnega problema prej ni bilo mogoče videti. Freud se torej loti popisovanja že doseženega - novi element, ki ga je medtem opazil, bo namreč potrebno vključiti v splošno teorijo seksualnosti -, z začetkom v *Treh razpravah* (prva izdaja je bila leta 1905(d)), ki jih je medtem podgradil z zaporednim dodajanjem (1915, 1920) manjkajočih členov. Vsakič, pravi, je *spremenil poudarke* in opozoril na to, kako je pridobil to novo vednost.

Prepoznamo jo lahko kar po etapah: najprej se pojavi razlikovanje med seksualnim življenjem odraslih in seksualnim življenjem otrok; temu sledi

⁷ Là ou ça était, je dois advenir.

postavitev dveh faz seksualnosti (čas latence); in naposled, leta 1922, tesno zблиžanje med dokočno podobo seksualnega življenja in otroško seksualnostjo, o čemer priča iztek otroške spolne radovednosti, kjer je izbira objekta že opravljena; edina razlika je le v tem, da sta sinteza delnih pulzij in podreditev genitalnemu še nedokončani.

Ta zadnja teza iz leta 1922 leta 1923 ni več zadovoljiva.

V resnici gre za precej tesnejše zблиžanje, pravi Freud. Ne le, da je objekt že izbran, obstaja tudi že prevladujoči interes za genitalne organe in aktivnost v zvezi z njimi, *razlika pa je drugod*: obema spoloma je pomemben en sam genitalni organ, moški organ. »Ne gre torej za primat genitalnega, temveč za primat falosa.« (Ibid., str. 233.)

Ko je Freud enkrat sprejel ta sklep (ki se je, kot bomo videli, nanašal le na dečka), ga je moral podpreti z dokazom. Zato se je lotil opisovanja razvoja otroške seksualne radovednosti in pri tem poudaril vnažajšnje učinke, ki edini otroku omogočijo, da prepozna razliko med spoloma in to razliko tudi artikulirajo.

Tega, da je razlika (razdelitev na moške in ženske) seksualna, ni opazil takoj.

V prvi fazi, ki jo otrok sprejme le s težavo, gre razvoj od univerzalizacije tega, da imajo vsi moški organ (*usi ga imajo*), do izpostavitve izjeme (*nimajo ga vsi*, kajti določena bitja, ženske, so brez njega). Ta korak mora imeti svoj razlog: gre za posledico kazni.

Sklep, da je manko organa rezultat kastracije, ima daljnosežne afektivne posledice. Po eni strani zahteva počasno zorenje - »Ta manko utajijo in verjamejo, da so vendarle videli nekakšen organ.« (Ibid., str. 239.) Majhen je še, zrasel bo. Bil je tukaj, pa so ga odstranili - po drugi pa se sklep kot tak pojavi v povsem določenem trenutku, ko se interes osredotoči na genitalne aktivnosti. (O kastraciji lahko govorimo šele tedaj, natančneje pojasni Freud, ko je predstava o izgubi povezana z moškim genitalnim organom - čeprav je otroku morda že jasno, kaj pomeni s telesno izgubo okrnjeni narcizem, saj je izgubil materine prsi, vsakodnevno puščal za seboj izločke in se navsezadnje že ob rojstvu ločil od matere.)

Potreben pa je še en korak - pripoznanje tega, da je mati kastrirana (malovredne ženske so morale žrtvovati organ: »če je prek opazovanja spoznal, da nekatere ženske nimajo penisa, *ga ima njegova mati še vedno*«), da bi lahko otrok nato sprejel univerzalnost kastracije pri ženskah (vse so torej kastrirane): »ko sklepa, da lahko otroka rodijo le ženske, tedaj ve, da so tudi materi vzeli penis ...« (Ibid., 240.)

En del sveta (moški del) ima organ, drugi del (ženski) ga nima. Na tem višku otroške seksualnosti se reprezentacija spolne polarnosti ne izraža v

terminih moško/žensko, ampak v opoziciji moški spolni organ *ali* kastracija.

Ta tip odkritja vsebuje torej celotni proces: odkritje je najprej zanikano, pomanjšano, racionalizirano, nato pa, po dolgotrajni zadržanosti in ohranjanju prvotnega prepričanja, sprejeto in posplošeno.

Prva razprava - poleg tega, da poskuša postaviti primat falosa - zatrjuje, da je za to, da se otrok dokoplje do reprezentacije razlike med spoloma v že izdelani obliki kastracije, potreben določen čas.

Drugi tekst, »Zaton Ojdipovega kompleksa« (1924d), ki se opira na to neizogibno vnzajšnje učinkovanje, se loteva nečesa drugega: povezati želi grožnjo s kastracijo in izhod iz Ojdipa. Falična faza, ki je obenem faza Ojdipa, se izčrpa, na njeno mesto stopi čas latence. Čeprav se »njen iztek dovrši na tipičen način in z opiranjem na dogodke, ki se redno ponavljajo,« je zanimivo opazovati, pravi Freud, »kako se podcodovani program izpelje, na kakšen način izrabljajo dispozicijo naključni škodljivi vplivi.« (Zg., str. 6.)

Poudarek je sedaj premeščen na starševsko prepoved onanije (grožnje s kastracijo), medtem ko je prva razprava vzela za izhodišče šok ob odkritju, da ženskemu *alter egu* manjka moški organ. Ta izkušnja *de visu* je tu postavljena na konec zaporedja, saj si je otrok že prišel na jasno o izgubi s tem, ko je bil odstavljen od prsi ali ko je moral opustiti izločke, toda, vztrajno trdi Freud, »ni pa mogoče opaziti nič takega, da so ta izkustva kako vplivala ob grožnji s kastracijo.« Nasprotno, prav izkušnja (opazovanje ženskih genitalij) je tista, ki »naposled zlomi otrokovo nejevero ... prepričati se mora, da *bitju, ki mu je tako zelo podobno, manjka penis.*« (Zg., str. 7-8.) Vsekakor je to odločilna izkušnja, kolikor vnzajj omogoči, da dobi grožnja s kastracijo veljavo. Je sicer odločilna, ni pa radikalna: otrok začne »računati z možnostjo kastracije, a še tedaj le obotavlja, kljubovalno in ne brez naporov, da bi omilil domet lastnega zapažanja.« (Zg., str. 7.)

Na tej točki razmišljanja se pojavita dve opombi, ki ju v prvem tekstu ni. Prva se nanaša na zvezo med otroško onanijo in Ojdipovim kompleksom: otrokovo spolno življenje ni le onanija, ampak vsebuje celotno ojdipso naravnost. Onanija ima svojo težo zato, ker je del tega kompleksa; predstavlja genitalno sprostitev spolnega vzdraženja, ki je povezano z Ojdipom. Druga opomba opozarja na dvojno usmeritev Ojdipa (četudi ni izrecno označena na ta način), v katerem lahko otrok najde, še preden nastopi grožnja s kastracijo, dve poti zadovoljitve: aktivno, ko zasede očetovo mesto, in pasivno, na mestu matere: »Za dvom v penis pri ženski še ni nobenega povoda. Toda domneva, da je ženska kastrirana, naredi sedaj konec obema možnostima ... Kajti obe prinašata zgubo penisa, ena, moška, kot posledico kaznovanja, druga, ženska, kot predpostavko.« (Zg., str. 8.)

Prav to pa je način, kako se glede na zadovoljitev, ki jo otrok pričakuje od očeta, prvo srečanje z mankom v telesni podobi ženskega drugega, srečanje, ki ga je bilo mogoče vse doslej utajiti, poveže prek kastracije matere z grožnjo kastracije lastnemu telesu. Potem ko je sprejeta ideja o razliki med spoloma, pomeni biti ljubljen, kot oče ljubi žensko, pripadati, tako kot mati, razredu kastriranih bitij.

Od tu naprej je motiv za opustitev Ojdipa konflikt med Jazom (narcistični interes za ta del telesa) in Onim (libidinalna investicija v starševski objekt). Običajno zmaga Jaz, pravi Freud.

Referenca na drugo topiko (Jaz/Ono/Nadjaz) je eksplicitna: »Na drugem mestu sem razvil, kako pride do tega. Objektne investicije so opuščene in nadomeščene z identifikacijo. V Jaz introjicirana očetovska in starševska avtoriteta tvori tu jedro Nadjaza ...« (Ibid.)

Oblikovanje Nadjaza, integracijo očetovske instance, ki se zoperstavi incestu, lahko tako pojasnimo z odpovedjo ojdipskim željam pod grožnjo s kastracijo. Incestuozne libidinalne težnje so po eni strani deseksualizirane in sublimirane, po drugi strani, glede na njihov cilj, pa so zavrte in preobražene v vzgibe nečnosti. Je to potlačitev Ojdipa, ki prekine otrokov seksualni razvoj, čas latence? V idealni situaciji gre za precej več kot le potlačitev. Gre za uničenje, odpravo kompleksa (»Če Jaz res ni dosegel kaj več kot potlačitev kompleksa, potem to nezavedno ostane v Onem in kasneje pokaže svoj patogeni učinek.« (Zg., str. 9.))

Tezo, ki jo je treba šele dokazati, da namreč Ojdipov kompleks izgine spričo grožnje s kastracijo, pravi Freud, potrjuje opazovanje v analizi, kjer lahko prepoznamo podobno zvezo med falično organizacijo, Ojdipovim kompleksom, grožnjo s kastracijo, izoblikovanjem Nadjaza in časom latence. Kljub vsemu pa problem še ni rešen. Zakaj? Zato, ker pri deklici *ne more biti enako kot pri dečku*: v psihičnem razvoju se mora kazati morfološka razlika - in to razliko je treba najti (»Tu je naše gradivo - iz nerazumljivega razloga - precej bolj neprosojno in luknjičavo.« (Ibid.))

Nekaj, kar sodi h kompleksu kastracije, pa je vendarle mogoče zaslediti tudi pri deklici, čeprav si sprva pri tem pomagamo le z anatomsko analogijo med klitorisom in penisom. Gre za občutek pristranosti, ki se polasti otroka, ko odkrije svojo organsko manjvrednost, ne da bi tej potezi lahko pripisal kaj dokončnega. (»Nekaj časa se deklica še tolaži s pričakovanjem, da bo dobila pozneje, ko bo zrasla, ravno tako velik privesek kot fantič.« (Ibid.)) Prav to zanikanje v obliki pričakovanja organa ali v obliki prepričanja, da je nekoč imela tak organ, pa Freudu nakazuje *kompleks moškosti* pri ženski. Še več, tako kot deček tudi deklica lastno kastracijo pripisuje nekakšni operaciji (odstranili so ji ga, bila je kastrirana) in tudi ona te kazni ne povezuje širše, z vsemi ženskami: » ... temveč jim, povsem v smislu falične

faze, domnevno pripisuje velik in popoln, torej moški genitalni organ.« (Zg., str. 10.)

Razlika, ki je prvič najavljena prav v tem tekstu, je v tem, da deklica kastracijo sprejme kot dejstvo, medtem ko se deček boji možnosti njene izvršitve.

Ta razlika pa potegne za seboj v zvezi z oblikovanjem Nadjaza še eno razliko: »Z izključitvijo kastracijske tesnobe odpade tudi močan motiv za vzpostavljanje Nadjaza in za zlom otroške genitalne organizacije.« (Ibid.) Res je, pravi Freud, če pri deklici nastane karkoli, kar spominja na Nadjaz, potem bo to najbrž posledica zunanjega ustrahovanja in ne ponotranjenja prepovedi.

Deklica iz Ojdipovega kompleksa - zamenjava matere, položaj ženske ob strani očeta - zaradi manjkajoče kastracijske tesnobe ne bo izgnana tako kmalu. Kajti svoj manjkajoči organ lahko nadomesti le prek ojdipskega ovinka: »Deklica zdrsnje ... vzdolž simbolne enačbe - s penisa na otroka; njen Ojdipov kompleks doseže vrhunec v dolgo ohranjeni želji, da bi od očeta dobila v dar otroka, da bi mu rodila otroka. Dobimo pa vtis, da je Ojdipov kompleks potem počasi opuščen, ker se ta želja nikoli ne izpolni.« (Ibid.)

K tej razliki glede razmerja do kastracije se vrne razprava iz leta 1925(j), »Nekatere psihične posledice anatomske razlike med spoloma«. Razprava z nekakšno zelo samozavestno retoriko ponovno izpostavi težavo napredovanja vednosti v psihoanalizi: vednost je že bila tu, le da nismo vedeli, kako do nje.

Razprava se tako razglša za »rezultat raziskovanja«, ki bi imel ogromen pomen, če bi se izkazalo, da velja tudi nasploh, za odkritje, ki ga ni več mogoče spreminjati, in zahteva takojšnje preverjanje. (»Za objekt preučevanja smo redno izbirali otroka moškega spola, majhnega dečka. Menili smo, da mora biti dogajanje pri majhni deklici podobno, toda vendarle na določen način drugačno. Na katerem mestu razvojnega poteka je mogoče najti to različnost, pa se ni jasno pokazalo.« (Zg., str. 15.) Tudi konča se razprava tako, na to smo že opozorili, kot da gre le za preprosti uvid v kaj očitnega, za obdelavo česa, kar že vemo: »Naš rezultat je torej v osnovi določena samoumevnost, ki bi jo lahko bili predvidevali.« (Zg., str. 20.) Kot bi potrditev nekega nezanesljivega dejstva, občutek gotovosti v psihoanalitični vednosti, lahko dobili le na osnovi kakega odstranjenega pred-sodka, kake dvignjene tančice nevednosti: *seveda, šlo je za Ono, in na to nismo nikoli pomislili.*

Razmerje je tokrat obrnjeno. Element, s katerim primerjamo, postane element, ki ga primerjamo. Kar smo mislili, da poznamo, torej dečka, skriva

nepoznano. In za kar smo mislili, da ne poznamo, temu je v resnici manjkalo le prepoznanje.

Razprava povzema tisto, kar je bilo že razvito v zvezi z dečkom, edinim, o katerem smo doslej vedeli kaj zanesljivega, začete drobce pa hkrati natančneje pojasnjuje in celo spreminja.

Videli smo, da je bila dvojna zadovoljitev (aktivna in pasivna), ki jo otrok-deček dobi v ojdipski strukturi, že omenjena, ne pa tudi poimenovana. Ta Ojdip z dvema usmeritvama - ki sestoji iz nežne identifikacije z očetom, ki ne prinaša rivalstva glede matere - je odslej izrecno umeščen na mesto predzgodovine Ojdipovega kompleksa pri dečku, predzgodovine, za katero pravi Freud, da nam še nekaj časa ne bo povsem jasna. Modifikacija hipotez, ki sledi iz tega, se nanaša na prej postavljeno zvezo med otroško onanijo in Ojdipom, ki jo Freud sedaj popravlja: najverjetneje je to, pravi, nek vnazajšnji učinek. Najprej je torej obstajala navadna aktivnost organa, ki je bila kasneje priključena Ojdipovemu kompleksu. Pri tem je dejstvo, da je lahko prascena, naj bo dejanska ali fantazmatska (skrivno opazovanje starševskega koita), vir prvega seksualnega vzbujenja, zaenkrat puščeno ob strani: »Onanija, kot tudi obe naravnosti Ojdipovega kompleksa, se čez čas naveže na ta vis, ki je interpretiran kasneje.« (Zg., str. 16.)

Ta slabo poznana predzgodovina Ojdipovega kompleksa pri dečku že pripravlja obrnjeno perspektivo. Če se držimo konsekvenc prvotnih opažanj, ki so bila omenjena pred tem (v *Treh razpravah* (1905d), *Predavanjih za uvod v psihoanalizo* (1916-1917 /1915-1917/) in v spisu »Vpeljava narcizma« (1914c)), da je namreč izvorni ljubezenski objekt obeh spolov le mati in da je izbira objekta podkrepljena z zadovoljitvijo prvih življenjskih potreb, potem je ta obrat nujen. Ojdip pri deklici, kolikor ta sploh vstopi vanj, predpostavlja torej odvrnitev od matere, ki ji je šele treba poiskati vzroke. Sedaj se ne sprašujemo več le po koncu Ojdipa, temveč tudi po vstopu vanj, po njegovem začetku, in po tem, kar je pred njim. Tu se vzporejanje konča.

Namesto da bi bil Ojdipov kompleks tudi pri deklici prva lahko prepoznavna stopnja, je prevara, lažni videz. Kar se zdi temeljna danost, ki je ni mogoče nadalje razstaviti (čvrsta vez z očetom, želja imeti njegovega otroka), je v resnici nekaj popolnoma drugega: » ... da ima tukaj Ojdipov kompleks dolgo predzgodovino in da je v določeni meri sekundarna tvorba.« (Zg., str. 17.)

Želja imeti očetovega otroka - kot značilni izraz ženskega Ojdipa - je zaključek nekega dolgega procesa. Odločilno vlogo med avtoerotično naravnostjo (od oralne faze sesanja do masturbacijske genitalne aktivnosti) in novo izbiro objekta (starševski objekt) zavzame *Penisneid*, ki ga je Freud

že leta 1923 prepoznal kot izraz kastracijskega kompleksa pri deklici. Tej prvotni travmi - odkritje lastne različnosti, lastne anatomske manjvrednosti - je podrejena celotna ojdipska predzgodovina. *Penisneid* je tako koncept, ki ne razloži le reakcijskih tvorb (kompleks moškosti) in nekaterih posebnosti v obnašanju (»motivi čudnih dejanj, ki bi brez tega ostala nerazumljiva«), temveč tudi odvrnitev od matere, ki ji je odslej naložena odgovornost, ljubosumje (značajska poteza in motiv za pogosto fantazmo zgodnjega otroštva, tepež), moč potlačitve onanije (»presenetljiv in nedvomno najbolj čuden učinek,« pripomni Freud), pa tudi spremembo objekta, ki jo omogoča pristanek na naslednje enačenje: pričakovani otrok v zameno za zavrjeni penis.

Posledica, ki doslej še ni bila jasno izpostavljena, čeprav njena formulacija predstavlja odkritje, ki bi ga morali predvidevati, je radikalna nesimetričnost spolov glede na odnos med kastracijskim kompleksom in Ojdipovim kompleksom. (»Medtem ko pri dečku Ojdipov kompleks propade ob kastracijskem kompleksu, ga pri deklici kastracijski kompleks omogoči in vpelje.« (Zg., str. 20.))

Kolikor sprejmemo to razlago, pravi Freud, se nam motiv za razrušenje Ojdipa pri ženskah izmakne. Sam se zato opre na odsotnost kastracijske tesnobe, da bi lahko postavil hipotezo o ženskem manj zahtevnem, če ne kar neobstoječem Nadjazu: »Ne morem se upreti ideji, čeprav se jo obotavljam izgovoriti, da je raven moralno normalnega za žensko drugačna. Nadjaz nikoli ne postane tako neizprosen, tako neoseben, tako neodvisen od svojih afektivnih izvorov, kot zahteva pri moškem.« (Zg., str. 21.)

O teh treh tekstih lahko torej rečemo, da je njihov pravi predmet kastracija, ki jo obravnavajo v njeni strukturni razsežnosti.

Prvi tekst je označil celotni proces prepoznavanja in simbolizacije manka, ki ga je v zadnji instanci pripisal kastraciji matere.

Drugi tekst, ki je poskušal umestiti to, kar lahko dečka odvrne od matere, oziroma mu omogoči izstop iz Ojdipa, je na kastracijo znova naletel v obliki grožnje, ki pa jo tokrat pripiše telesu samemu, samemu subjektu, in ne kastraciji materinskega Drugega.

In končno je tu še tretji tekst, ki izhaja iz podobnega vprašanja v zvezi z materjo - kaj lahko deklico odvrne od nje? -, ter naleti na *Penisneid* in dekličino nezadovoljenost, pri čemer pa se spet ne opre na kastracijo oziroma manko matere. Kot racionalizacija, kot rezultat tu nastopi tudi simbolna enakost penis - očetov otrok, čeprav vsi motivi zanjo še niso pojasnjeni.

III. Kar bi lahko predvidevali že prej

Čeprav razpravi o ženskosti iz let 1931 in 1932 ne prinašata vseh odgovorov na vsa vprašanja, zastavljena v tekstih iz let 1923 in 1925 - o koncu Ojdipa in Nadjazu -, je v njima na delu isti postopek (premeščanje poudarkov), zato kažeta na doslej neopažene zveze in artikulirata to, kar je že imelo ime, ne pa tudi logičnega mesta v strukturi.

Če hočemo ovrednotiti posebnost freudovskega postopka, torej čas, ki ga potrebuje med odkritjem (ovrženje predsodkov, postopno napredovanje) in njegovo uveljavitvijo, se branju obeh razprav, ki sta si vendar po času zelo blizu, glede na cilj pa povsem enaki, ne moremo izogniti. Zdi se, kot bi govorniški izdelek - »predavanje« iz leta 1932, ki se domnevno obrača k manj osveščnemu bralcu - Freudu dovoljeval, da mu tega, kar tu predstavlja na enak način kot v prvem tekstu, to je z obnavljanjem že prehojenih etap mišljenja, ni treba več dokazovati, temveč lahko rezultate pokaže kot sprejeta dejstva, ki so pojasnjena že s tem, da jih sedaj znova formulira za nekoga drugega.

Sprememba v načinu podajanja od enega teksta do drugega (prvi je bolj refleksiven, drugi bolj deklarativen) pa ne pomeni spremembe diskurza v smislu gospostva nad tekstom ali na primer vrnitev od histerične pozicije nevednosti k poziciji vednosti. Nek delež nevednosti ostaja. To v drugem tekstu dokazuje preprosto zastavljanje istih vprašanj, ki Freudu omogoča ovrednotiti povezave, ki še niso bile izrečene (med kastracijo matere, na primer, in koncem ljubezni do nje), ter premisliti zveze, na katere še ni pomislil in ki so se sedaj v razmerju do ženskosti pokazale z novih vidikov, pa naj gre za narcizem, izbiro objekta, sramežljivost ali žensko frigidnost. Kar bo sedaj z določenih vidikov pojasnil bolje in predstavil z večjo zanesljivostjo, je le učinek dispozitiva. Njegov rezultat, jasnost, prihaja od zunaj, od namišljenega poslušalstva, ki mu izvablja besede iz ust in ga sili naprej. Vendar pa drugega teksta ni mogoče brati brez prvega, saj bi lahko v zaporednih popravkih izgubili izpred oči zanesljivost Freudove teoretske konstrukcije.

Za prvo razpravo iz leta 1931(b), »O ženski seksualnosti«, bi lahko rekli, da ima obliko preiskave: ugotavljanje dejstev, dedukcija vzrokov, iskanje dokazov in ujemanj, ki se pričevanj in skrivnost, ki ni tam, kjer smo mislili.

Štiridelna zgradba posnema gibanje refleksije; poteka kot postopno razkrivanje, ki izhaja iz enega samega drobnega paradoksnega dejstva, iz odsotnosti nevrose pri številnih ženskah, ki očitno niso opustile ojdipske fiksacije na očeta.

Prvi vidik: razrešitev paradoksa s hkratnim pozivanjem na analitično izkustvo in na neizogibni postulat, omenjen že leta 1925: Ojdip pri deklicah

prikriva nekaj drugega in ni tako preprost kot pri dečkih. Za njim se pojavljajo obrisi neke cele, predojdipske, zgodovine. Pred-Ojdipa, pravi Freud, sam ni mogel niti opaziti niti ovrednotiti, ker je moški in je pri pacientih vzbujal očetovski transfer (»ženske, ki sem jih analiziral, so lahko ohranile prav to vez z očetom, h kateri so se pravzaprav zatekle«), medtem ko so lahko analitičarke, ki jih navaja, Helene Deutsch, Jeanne Lampl - de Groot, torej ustrezne nadomestne matere, to stanje opazovale jasneje in z manj težavami.

Drugi vidik: premestitev paradoksov. Če je mogoče pred-Ojdip preveriti le prek posebnosti ženskega Ojdipa (sprememba genitalne cone od »moškega« klitorisa k »ženski« vagini, sprememba objekta, da do tega pride, neomajnost ali, nasprotno, krhkost pozicije, ko je ta enkrat dosežena), se vprašanje premesti: paradoksen ni več izstop iz Ojdipa, ampak vstop vanj. Kako je mogoče, da lahko določeno število žensk zapusti svojo mater zato, da bi se obrnile k očetu? V zadnji instanci sta najbolj dekliška motiva za to odvrnitev od matere, ne glede na to, kako težko ju je odkriti in izluščiti iz oblike, ki sta jo navzela kasneje, in ne glede na zapletenost njune predstavitve (Freud ju najprej navrže, nato pa se vrne k njima v obliki argumentacije z ugovori in odgovori nanje) še vedno naslednja: kastracija in materinska prepoved uživanja.

Tretji vidik: skrivnost tiči v »tej tako čudni seksualni aktivnosti deklice« v razmerju do matere, v njenih zahtevah, ki jih naslavlja na mater. Klinične izkušnje je potrebno preinterpretirati v luči seksualnih želja vsake faze (oralne, analne, falične), ki zadeva mater, čeprav se nam te sedaj pojavljajo v obliki, ki izvirno ni bila njihova - prenos na očeta, pretvorba v tesnobo kot posledica potlačitve.

K tem trem vidikom teksta, ki predstavljajo popravke neke prvotne iluzije, se bomo še vrnili. Z njimi Freud izvrši teoretski obrat, ki ga implicira spoznanje o dekličinem *libido ad matrem*, onstran zahteve po ljubezni, naslovljene na očeta - prav tiste zahteve, ki je raziskovanje, kot vemo, nekoč že speljala na napačno pot.

Sedaj pa bi se želeli posvetiti četrtemu vidiku in temu, kar tvori njegov predmet (prispevki drugih analitikov). Če smo vse doslej zagovarjali hipotezo o analogiji med *predelavo*, ki jo Freud definira kot način prepoznavanja potlačenega v transferju, in analitično teorizacijo, kakor nam jo kaže Freud (vnazajšnje delo, vračanje k istim problemom, a z drugačnimi poudarki), je bil naš namen opozoriti na čas, ki mu je potreben, da bi v doktrini utrdil neko mesto.

Zdi se nam torej, da se tako celo v Freudovi zadržanosti, da bi priznal svoje resnične dolgove - kar je njegovo in kar ni, kaže oblikovanje vednosti v psihoanalizi: po eni strani anticipacija teorije pred klinično prakso

(postulati, konstrukti, »fikcije«, ki pomagajo razumeti nepoznano), po drugi anticipacija klinične prakse pred teorijo (vse ni izrečeno niti uporabljeno). Ta postopek, ki se giblje naprej in nazaj, je zaznati še zlasti v tistih delih, ki so jih spodbudile Freudove pripombe in predpostavke; včasih gredo onstran pričakovanj, pa naj jih potrdijo ali ovržejo, vsekakor pa jih na nek način prehitijo, čeprav dometa vsakega od njih ni bilo mogoče naenkrat dojeti v celoti.

Četrty vidik: dolg, ki ga mora Freud plačati prispevkom drugih. Sam sem tu vnesel le malo reda, pravi Freud. (»Če pogledamo v analitično literaturo našega predmeta, se prepričamo, da je vse, kar sem izpeljal tukaj, tam že podano.« (Zg., str. 36.))

Freud navede vsega skupaj sedem imen, kajti pozabil je omeniti Ruth Mack Brunswick, imena kot Van Ophuijsen, Starcke in Joan Rivière pa je spustil; nekatere je ne povsem nepristransko pokritiziral - tako je Abrahamu očital, da v svoj tekst iz leta 1920 ni uvedel dejavnika izključne navezanosti na mater, na katerega ga je sam opozoril šele leta 1925 - in se nazadnje pri referenci na Helene Deutsch celo zmotil, saj njen tekst, kjer, kot pravi Freud, le enkrat govori o sovraštvu do matere, ni tekst, ki ga navaja, niti ni izšel leta 1931, kot je zapisal. (Gre za tekst »Homoseksualnost pri ženskah«, o katerem bi morali razpravljati na nekem predavanju še pred letom 1931, njegovo gradivo pa je bilo dosti starejše, pojasnjuje Helene Deutsch. Predavanja ni bilo, tekst pa je bil objavljen šele leta 1932. Freud je besedilo spoznal pred tem časom in sicer iz zasebnega pogovora, za katerega pa so obstajali po našem mnenju še drugi razlogi, ki so bili v zvezi s tehtnostjo problema, prvič zastavljenega v tem tekstu. Ti razlogi so naposled povzročili »zmoto«.)

Drugi tekst, predavanje iz leta 1932, ne meri toliko na dokazovanje kot na poročanje o rezultatih ter odprtih poteh, zato ni zavezan podajanju posameznih korakov pri prepoznavanju dejstev na način, na kakršen so se ti koraki vpisovali v prvi tekst - kot podpora argumentaciji in kot način razreza teksta. Ponovno je vzpostavljen kronološki red. Pred nami je nekakšen obračun: najprej opis zgodnjih faz, ki vsebujejo libidinalne vezi z materjo, njihovo oštevilčenje in naposled motivi za sovraštvo in odvrnitev. Bolj sproščena pa ni le predstavitev, temveč tudi priznavanje dolgov; to naj bi bili »dosežki vseh teh zadnjih let«. Tu ni več samo Freud tisti, ki govori, opozarja na skupne točke in razhajanja, si prilašča dela tega ali onega analitika, tu govori psihoanaliza, nova znanost, ki se predstavlja prek svojega posrednika. Zdi se, kot da gre za kolektivno delo, zato tudi omemba treh imen analitičark, Ruth Mack Brunswick, Jeanne Lampl - de Groot in Helene Deutsch ni prav nič ekstravagantna niti žaljiva, vsaj ne v predava-

nju, katerega namen je med drugim bil ovreči podtikanja o sovraštvu do žensk.

Vsi prispevki tu tudi v resnici zaslužijo pozornost; prav opažanja njihovih avtorjev, primeri, o katerih obširno poročajo, so Freudu omogočili, da si je zamislil in nato zahteval preoblikovanje prejšnjih pojmovanj. Kakorkoli že, eleganten, tako pretanjen kot tudi vljuden način za hitro oddolžitve vsakemu posebej.

Zgradba razprave iz leta 1931 - kjer se referenca na dela drugih nahaja v zadnjem razdelku - gre v isti smeri. Celoten tekst je, kot smo videli, deduktiven: začne pri dejstvih, pri tem kar »škriplje«, torej pri patoloških oblikah, da bi se nato povzpel do vzrokov in rekonstruiral normalni potek, saj le konec omogoča, da si lahko zamislimo začetek. Tako je tisto, kar se je zdaj znašlo na koncu, torej psihoanalitična literatura o tem problemu, pravzaprav to, kar je občasno spodbujalo Freudovo refleksijo in jo vselej poglobilo; njeno izhodišče, če že ne njena substanca, ki jo je Freud zaradi prestižnih razlogov, ki jih ne bo težko razumeti, postavil na zadnje mesto, kjer velja le še toliko kot marginalni prispevek ali marginalna potrditev. Pa vendar so to teksti - to opazimo ob njihovem branju -, ki so, gledano v celoti, Freudu omogočili, da je ob soočenju z lastnimi izkušnjami, ko si, kot pravi, »sam ni uspel priti popolnoma na jasno o nekem primeru,« končno stopil na klinična empirična tla, na katerih temelji teorizacija, - to pot brez strahu, da bi se mu porušila celotna zgradba (to pot ve, kam gre, teren že pozna).

To neravnodušnost si lahko boljše pojasnimo, če je že ne moremo opravičiti, brž ko se spomnimo tistega postanka izpred desetih let, ko je Freud odkrito priznal svojo nevednost ter zvrnil krivdo na pomanjkanje gradiva, na pristranost pri preučevanju in na predsodek, ki je bil v tem, da je na podlagi analiz in opazovanja razvoja pri dečkih domneval, da obstaja med njihovim razvojem in razvojem pri deklicah nekakšna homologija.

Navadno so te Freudove tekste brali dobesedno in mu jih naprtili kot priznanje nemoči, namesto da bi v njih prepoznali samo formo tega, čemur bi rekla freudovski *cogito*, in zgled za teorizacijo kliničnih danosti, ki je zelo podoben prepoznanju potlačene v terapiji: *seveda, šlo je za Ono, nisem vedel, da to vem*. Tu imamo freudovski *cogito* v obliki dvoma, pozivanja na vednost Drugega, ki ima svoje učinke. Med leti 1925 in 1931-1932 so se pozivu odzvali še drugi analitiki ter prispevali primere in interpretacije; sledila je skratka neka celotna nova podoba raznovrstnih vednosti, oprtih na negotovost: vsak je zahteval Freudovo jamstvo in izhajal iz kake točke, ki jo je najprej naznanil Freud. Freud, ki je tedaj dobro vedel, da ni sam, pa je čakal - takole pravi leta 1925 - na svoje učence, na to »trumo vnetih sodelavcev, ki je pripravljena izkoristiti tudi tisto, kar je nedokončano ali negotovo.« (Zg., str. 15.)

Tudi to, da je Freud naposled pod pretvezo sintetiziranja oziroma vnašanja reda lahko nakazal rešitev, je način, kako je porajajoča analitična skupnost priznala, da je to delo vendarle omogočil in pogosto spodbujal prav on - saj je, kot o tem pišeta R. M. Brunswick in H. Deutsch, pozorno spremljal marsikatero raziskovanje in mu pomagal s pripombami. Tako je Freud prevzel nase tudi odgovornost za izjave tistih, ki jih je sam izšolal, se postavil za njihovega garanta ne glede na to, da je s tem zanemaril lastništvo idej in narizem male razlike.

Tu bomo poskusili izpostaviti Freudove nove poglede, način njihovega izjavljanja in ureditve, in pri tem pokazati, kako ga je k njim napeljalo vnzajšnje učinkovanje njegove lastne terapevtske izkušnje.

Kliničnemu gradivu drugih analitikov, ki si ga je Freud sam želel dobiti, njihovim odkritjem in hipotezam, s katerimi so pripomogli k rušenju oziroma utrjevanju njegovih pogledov, bomo posvetili ločena izvajanja, saj vsako od njih na poseben način izpričuje nek odnos (ujemanja ali presežka), neko stalno napetost med klinično fenomenologijo in njeno konceptualizacijo.

Pred-Ojdip

Vse bo treba pregledati znova, pravi Freud; prav nič ne bomo razumeli žensk, če ne bomo ponovno pretehtali vsega, kar predhodi in ogroža njihov vstop v Ojdipa, to je naravo, intenzivnost in neizpodbitno dokazano trajnost njihove ljubezni do matere. Pri dečku je jedro nevroz Ojdip. To pa ne velja za deklico. Zanj je tedaj pomemben pred-Ojdip, četudi zgolj zato, ker odloča o tem, kako se bo deklica znašla v Ojdipu.

Prekrojitev je precejšnja. Pa vendar, in to je najbolj presenetljivo, takšno pretresanje predhodnih pojmovanj pri Freudu ne izključuje zanesljivega in čvrstega tona. Prav tako ne izključuje namigovanj na že osvojeno vednost in pozivov k preverjanju. Zdi se, kot da bi Freud tedaj, ko razglaša, da bo potrebno vse ponovno preveriti, vse že preveril oziroma namenil reinterpretaciji. Trdim, da ta samozaverovanost izhaja zlasti iz bolj ali manj podrobnih in fragmentarnih opazovanj, ki jih je Freud že zabeležil, iz kliničnih izkušenj, ki jih ni poznal v celoti, tam pa, kjer jih je, so bile te eliptične in polne namigov, torej iz izkušenj, ki sedaj dobivajo svoj vnzajšnji pomen.

V tekstu iz leta 1925(*f*), »Nekatere psihične posledice«, se je Freud vprašal: kako se deklica odvrne od svojega primarnega materinskega objekta? Tudi teksta iz let 1931 in 1932 izhajata iz iste točke: kako lahko deklica dospe do očeta? Toda tokrat se Freud ne zadržuje pri motivih za odvrnitev, ampak gre po poti etap in natančno označi razloge navezanosti na mater. Dečkov Ojdip je pri deklici pred-Ojdip, ali bolje, *negativni Ojdip*.

Mati je prvi ljubezenski objekt tako za dečka kot za deklico, saj obema nudi zaščito in ju hrani. V vsaki fazi otroškega spolnega razvoja naslavljata na mater vse svoje želje: oralne, sadistično-analne in falične nagonске vzgibe, kakor to s hrbtne strani kažejo vsi patološki pojavi, fiksacije in regresije. Tako moramo otrokov strah pred tem, da bi bil požrt ali ubit, ki predstavlja začetek kasnejše paranoje, pripisati oralnemu stadiju. Agresivnost sadistično-analnega stadija, ki se pogosto sprevrže v tesnobo, je pri deklicah vsaj tako izrazita kot pri dečkih - to nam dokazujejo, pravi Freud, analize otroške igre pri naših analitičarkah. Tudi obtožbe zapeljevanja, kot je »želja narediti materi otroka ali njej vzporedna želja zanjo spraviti na svet otroka obe dovolj presenetljivo pripadata falični fazi, kar je analitično opazovanje povsem nedvomno potrdilo ... Z vstopom v falično fazo razlike med spoloma umanjajo v korist ujemanja. *Priznati moramo, da je deklica mali moški.*« (1933a/1932/, str. 551 in 549.)

Želja imeti očetovega otroka ima torej vsaj eno predhodnico in sicer po materini strani: gre za zahtevo, ki je sprva namenjena njej. Freud tako ponovno začne s tem, na kar je opozoril v razpravi leta 1925. Intenzivnost fiksacije na očeta in vztrajnost zahtev po njegovem otroku pri ženskah, ki niso bile nevrotičarke, sta Freuda takrat prisilila, da je pretehtal pomen primarnega razmerja do matere; in razmerje do očeta je le dedič tega razmerja. Oklepanje Ojdipa - ko ženske enkrat zavzamejo ojdipsko pozicijo, ni videti, da bi jo kaj kmalu opustile - je zato Freuda napeljalo k ponovnemu premisleku ženskosti kot take.

Primat Ojdipa postavljajo pod vprašaj nenazadnje tudi težave ljubezenskega življenja žensk. Sovražnost nekaterih žensk do njihovih mož, ki so jih vendarle izbrale po očetovskem modelu, kaže, da se lahko potlačeno vselej vrne; v tem primeru gre za sovraštvo do matere, ki je predojdipsko, saj to, kar bi sicer potešilo vsako ojdipsko rivalstvo (dobiti od očeta oziroma njegovega nadomestka, kar dobi mati), tu ne zadošča. Prav tako, pravi Freud leta 1932, lahko *conjugio* ogrozi tudi rojstvo otroka. Ženska se namreč identificira z lastno (tokrat ojdipsko) materjo in ponavlja skrhan starševski odnos. Njena pozicija je bila torej le navidez ojdipska; mož v resnici plačuje za odnos do matere. Kar je bilo leta 1918(a) v delu »Tabu deviškosti« pripisano očetu, namreč polom prve poroke (nihče za žensko ni enak očetu ali bratu, ki sta prva zaznamovala sposobnost ljubezni), je leta 1932 obrnjeno na glavo in pripisano materi. Prva izkušnja ljubezni do matere ogroža sleherni prehod k očetu.

Zato je treba znova vse premisliti. Če je fantazma očetovega zapeljevanja res tipični izraz Ojdipovega kompleksa pri ženski, potem tako kot sovraštvo do matere označuje njen vstop v omenjeni kompleks. To pa seveda ni izvorna fantazma: »V ojdipski predzgodovini pri deklicah najdemo fanta-

zmo zapeljevanja, kjer kot zapeljevalec praviloma nastopa mati.« Isto velja za pripisovanje kastracije očetu, ki je, kadar se že pojavi, le neka transformacija. V dekličinih očeh je za njeno kastracijo najprej kriva mati. To sicer ni zelo očitno, toda vseeno velja, da je ojdipska pozicija pozicija ponovitve.

Kadar to, kar vodi k očetu, *Penisneid*, vodi prav tako k zavračanju sleherne spolnosti, tedaj gre za krhikost Ojdipa, gre za *Penisneid*, ki ostaja ali pa spet postane vir konfliktov. Kar je Freud zabeležil pred petnajstimi leti, dobiva sedaj novo podobo: najsi je to regresivna želja pri nekaterih ženskah, ki meri na organ njihovega moža in se kaže tako, da ga hočejo obdržati zase, sovražnost, ki včasih spremlja spolno zadovoljitev, ali pogosta frigidnost kot oblika psihične nemoči žensk. Vsi ti znanilci potlačene moškosti, ki jo je analiziral v tekstih okoli v letih 1917 in 1918, so ga tedaj napeljali k ideji, da k ženskosti vodi »vijugasta pot«. Moška identifikacija se na tej poti izkaže za neizogibni ovinek. Želja po organu, želja po moškem »kot privesku penisa« (»vzgib, ki je usmerjen zoper žensko seksualnost, ji sedaj postane naklonjen«), nadalje želja po otroku, ki »omogoča prehod od narcistične ljubezni do samega sebe k objektivni ljubezni ... tako se del *narcistične moškosti* pri mladi ženski prevede v ženskost in jo s tem naredi nenevarno za žensko seksualno funkcijo.« (1917c, str. 127-128.)

V letih 1931 in 1932 Freud natančno opredeli prav *strukturno* mesto *Penisneid*: ta nujno predhodi želji po otroku, kolikor gre za ojdipsko željo - željo imeti očetovega otroka. Kajti v falični fazi si oba, tako deklica kot deček, želita, da bi materi naredila otroka. Gre za aktivno željo imeti materinega otroka, kar Freudu potrjujejo vsakodnevne izkušnje, za željo, ki jo običajno pripisujejo prezgodaj prebujeni ženskosti: na primer igranje s punčkami, ki je deklicam zelo pri srcu. Nasprotno pa Freud v tem vidi dokaz za moškost deklice, ki se identificira s falično aktivno materjo: »izključujoč odnos do matere ob popolnem zanemarjanju očetovskega objekta.« Ta vez, pravi Freud, ne bo privzela potnega kot želja imeti očetovega otroka, če pred tem ne bo *Penisneid*. Zahteva po otroku je namreč najprej naslovljena na mater. Ko se obrne k očetu, to pomeni, da je za njo razočaranje, spoznanje nemožnosti, ki je vpisana na materinsko stran, dokaz o manku pri materi.

Razlogi za sovražnost do matere, ko se deklica odvrne od nje (prezgodnja odstavitev od prsi, posvečanje drugim otrokom, ambivalentnost izjemne materinske ljubezni, agresivnost, ki jo sproži prepoved masturbacijskega užitka), niso specifični zanjo. Edina razlika do dečka je v tem, da svoj manko organa, svojo kastracijo za vselej pripiše materi, brž ko je prisiljena spoznati, da je mati kastrirana. »V vseh primerih ima otrok kastracijo *sprva* le za individualno zlo usodo, šele *pozneje* jo razširi na posamezne otroke, *slednjič* na posamezne odrasle. Z uvidom o občosti te negativne značilnosti

pride v njegovih očeh *do precejšnjega razvrednotenja ženskosti, torej tudi matere.*« (Zg., str. 30.)

Tekst iz naslednjega leta (1933a /1932/) prinaša natančnejšo opredelitev: »Odvrnitev od matere se najbž ne dogodi naenkrat, saj ima deklica svojo kastracijo *sprva* za osebno nesrečo, šele *postopoma* jo razširi na druga ženska bitja in *naposled* še na mater. *Njena ljubezen je veljala falični materi; ob odkritju, da je mati kastrirana, lahko mater kot ljubezenski objekt opusti,* tako da začno prevladovati od nekdanj nakopičeni motivi sovraštva. To pomeni, da odkritje, da nima penisa, žensko razvrednoti tako v očeh dečka kot deklice in nemara tudi kasneje pri moškem.« (Str. 557.)

Logična posledica je tale: »... deklica, ki je vse doslej živela po moško, se naučila uživati tako, da si je dražila klitoris, to aktivnost pa povezovala z *lastnimi, pogosto aktivnimi seksualnimi željami, ki so veljale materi, sedaj pod vplivom zavidevanja penisa zgubi užitek svoje falične seksualnosti.*« (Ibid.)

To je vse, kar pravi Freud na tem mestu. Četudi razvrednotenja matere tu ne bo postavil za vogelni kamen ženskega Ojdi pa, za točko obrata k očetu, nam tekst iz leta 1932 kaže, kaj je v igri: primat falosa. V tem tekstu, tako kot leta 1931, Freud znova omeni dekličin boj, da »bi se sama odrešila onanije,« potem ko je bila mati defalizirana (»sedaj sama obenem prevzame *vlogo matere, vržene s prestola,* in izraža svoje nezadovoljstvo z manjvrednim klitorisom, s tem, da zavrača tovrstno zadovoljitev.« (Ibid., str. 558.))

V tej etapi otroške seksualnosti obstaja za dečka in deklico le en sam organ. Posedovanje tega organa vam zagotavlja, jamči za vaš narcizem, četudi ga trenutno ne morete uporabljati; manko tega organa pa vas nasprotno popolnoma razvrednoti in povzroči t.i. »narcistično ponižanje«, od koder izvira odpoved.

Če vam to manjka - in sicer v momentu razvoja, ko je reprezentacija manka mišljena v terminih prisotnosti ali odsotnosti realnega organa -, tedaj nič ne pomaga, če še vedno hočete biti tekmeč. Gre za to, ali pa nič. Manko je mogoče misliti le na ozadju prvotne prisotnosti, zato v prvem trenutku, ko kastracija postane opazna, oba spola to racionalizirata kot pomanjkljivost, kot posledico kazni. Deklica odkrije, da ji nekaj manjka, prav zato, ker je halucinirala prisotnost: namreč *materin falos*, ki »... ni nadomestek kakega poljubnega penisa, marveč nekega določenega, čisto posebnega penisa, ki je imel v zgodnjem otroštvu velik pomen, kasneje pa se je ta pomen izgubil.« (»Fetišizem« (1927e), slov. prev. str. 419.)

Zamenjava spola - prehod od moškosti k ženskosti - ima torej naslednjo ceno: opustiti je treba prepričanje o materinskemu falosu in se obenem odpovedati klitorisni spolnosti, ki prav tako zadeva mater: gre torej za »vzgib potlačitve«, ki lahko v primeru, če ne doseže cilja, povzroči vrnitev potlačene v obliki masturbacijske obsesije in reakcije nanjo. »Tako je

bilo tudi v primerih, ki sem jih sam analiziral«, pravi Freud leta 1931. »Konflikt se je zatem nadaljeval in deklica je takrat kot tudi kasneje storila vse, da bi se osvobodila prisile k onaniji.« (Zg., str. 19.)

Ko spozna, da je mati kastrirana, in še preden se obrne k očetu, se deklica praviloma odpove faličnemu uživanju in fantazmi o posedovanem organu: »Ko opusti klitorisno onanijo, se hkrati odpove nekemu delu aktivnosti. Sedaj prevlada pasivnost, obrat k očetu se izvrši pretežno s pomočjo pasivnih nagonskih vzgibov ... takšna razvojna težnja spravlja s poti falično aktivnost in pripravlja teren ženskosti. ... Želja, s katero se deklica obrne k očetu, je pač izvorno želja po penisu, ki ji ga je mati odrekla in ki ga zdaj pričakuje od očeta.« (1933a /1932/, str. 558.)

Našli smo torej manjkajoči člen: primat falosa pri dečku in deklici, ki odloča o odvrnitvi od matere in vrnitvi k očetu. Primat falosa, o katerem lahko rečemo, da bi ga pravzaprav lahko predvideli: saj je bil že tu, zajet na ravni simptoma. Klinično izkustvo kaže nanj že od *Treh razprav* (1905d) naprej: »Ta zamenjava vodilne erogene cone in potlačitveni sunek v puberteti, ki obenem odpravi infantilno moškost, tvorita glavne pogoje za posebno nagnjenost ženske k nevrozi, še posebej histeriji.« (Str. 125.) Malo naprej beremo, da je »... za to, da bi nastala ženska, potrebna še ena potlačitev, s katero odpravi del njene otroške moškosti in jo pripravi na zamenjavo glavne genitalne cone.« (Str. 137.)

Falicizem deklice

Mar se niso sedaj Freudovo vztrajanje pri prezgodnji onaniji deklice in njegove domneve o enakosti *Penisneid* - želja po otroku vnazaj pokazale za upravičene in potrjene?

Videli smo, da se je Freud od nekdaj posvečal masturbacijskemu užitku deklice, ki ga v tekstu iz leta 1932 (1933a) poimenuje »falično uživanje« in mu dodelil neko določujočo, vzročno vlogo, četudi zgolj zaradi uničujočih učinkov, ki lahko spremljajo njegovo potlačitev. Pa vendar je ta potlačitev nujna, predpisana, saj mora deklica ob njenem izteku iz aktivne, »moške« faze, ki je povezana s fantazmo posedovanja penisa, preiti v fazo, ki ji pripada, to je v pasivno, »žensko« fazo, kjer mora za to, da bi dobila nekaj od očeta, sebe predhodno prepoznati kot osiromašeno, pomanjkljivo. Na ta manko, pravi Freud, deklica najprej naleti tedaj, ko svoje genitalne organe primerja z organi svojega moškega *alter ega*, pri čemer gre primerjava seveda v njeno škodo.

Nedvomno je prav ta imaginarni predsodek, ki je bil leta 1925 označen za »travmo«, tisti, ki deklico v tem obdobju razvoja vodi od opustitve prve (moške) cone uživanja k investiciji - ker je ta na koncu, jo je treba nekam usmeriti - v drugo cono, namreč vagino. V prvi fazi, trdi Freud, je obstoj te

cone tako pri dečku kot pri deklici vprašljiv. Usoda obeh spolov je torej verovanje v ženski penis, kar nazorno kažejo histerični simptomi, ki sledijo potlačitvi oziroma nemožni odpovedi temu prvemu uživanju.

Za deklico in dečka - zanj bo Freud to zanesljivo ugotovil leta 1923 - ima mati potemtakem še vedno penis; ne glede na to, da bi utegnila biti pri tem edina, je mati neko celotno obdobje tako rekoč na varnem. Zato je ideja o materini kastraciji, o tem, da je nekaj, česar ni mogoče dobiti od nje, česar ona ne more dati, ključna za oba - za deklico Freud to ugotavlja šele leta 1932.

Kljub temu Freud ni takoj opazil travmatične izkušnje, ki vodi k potlačitvi ljubezni do matere in klitorisne onanije.

Res je sicer, da se vprašanje *Penisneid* pojavi v tekstih dovolj zgodaj - v *Treh razpravah* (1905*d*), v spisih »Vpeljava narcizma« (1914*c*) in »Nekateri značajski tipi iz psihoanalitičnega dela« (1916*d*) ter *Predavanjih za uvod* (1916-1917 /1915-1917/), toda pojavlja se le v obliki zavestnih zahtev, ki jih izpovedujejo deklice oziroma kasneje ženske, kot krivica, za katero zahtevajo odškodnino. Dobimo pa občutek, da tem izvajanjem manjkajo pravi klinični temelji, ki bi bili deducirani iz analize in spoznani kot nagonjska moč nezavednih želja (v *Predavanjih za uvod* najdemo posamezne Freudove opazke, ki se sklicujejo na neposredno opazovanje; v razpravi »Nekateri značajski tipi« se Freud sklicuje na obče izkušnje.)

Za klinični dokaz nezavednih manifestacij kastracijskega kompleksa pri ženskah bo treba počakati na leto 1917(*c*) (»O pretvorbah nagonov«) in leto 1918(*a* /1917/, »Tabu deviškosti«). S tem so se namreč izdale mlado-poročenke. (»Sanje, ki so sledile njihovim prvim odnosom, ... so neizpodbitno razkrile željo, da bi zase obdržale penis, ki so ga občutile ...« (Str. 225.))

Kot reakcija na razdevičenje, pravi Freud, take značilne sanje same po sebi brez prisile »razkrivajo željo ženske, da bi kastrirala svojega mladega moža in obdržala njegov penis ... Za tem zavidevanjem penisa se sedaj kaže ženska potrtost,« ki je sovražna do moškega. (Ibid.)

Tako je mogoče razložiti marsikatero prisilno obnašanje, ki je nenavadno sovražno do moža: »Nekateri patološki primeri pojasnjujejo uganko ženske frigidnosti; v mislih imam primere, v katerih ženska po prvem spolnem odnosu in celo po vsakem novem odnosu odkrito izraža svojo sovražnost do moškega s tem, da ga žali, dvigne proti njemu roko ali pa ga dejansko tepe. To se je zgodilo v nekem osupljivem primeru tega tipa, ki sem ga lahko temeljito analiziral, čeprav je imela ženska moža zelo rada in se je navadila, da je sama zahtevala občevanje ter v njem popolnoma uživala ...« (Ibid., str. 221.)

V obeh razpravah, ki eksplicitno postavljata razmerje enakosti penis - otrok, je zanimivo, da ta enakost (torej prehod k očetu) niti najmanj ni samoumevna. To v spisu »Tabu deviškosti« (1918a) dokazuje preiskovanje jezikovnih in simboličnih oblik naddoločnosti, ki bi lahko prehod od prvega člana k drugemu utemeljile kot nezavedno enačenje (mali=penis=otrok; penis=izloček=darilo=otrok). Pri tem moramo upoštevati še dejstvo, da pridobitev organa s pomočjo partnerja, ki ta organ dejansko poseduje, ne prinese vedno željenih rezultatov. Namesto da bi žensko potešila, pripominja Freud, lahko sproži njeno agresivnost, čeprav ji je bilo na ravni potrebe ustrezno. Z drugimi besedami, namesto da bi ponujeni dejanski organ zapolnil nek imaginarni manko, žensko šele naredi nepopolno, jo defalizira in ponovno obudi njeno kastracijo: »v povzetku lahko rečemo, da se nepopolna seksualnost ženske sprošča na tistem moškem, ki jo je najprej uvedel v spolni akt.« (1918a, str. 225.)

Kaj je torej tisto v klinični praksi, kar ne izvira iz predsodka o anatomiji in kar Freudu leta 1932 zagotavlja - o čemer pa Freud leta 1923 še ni bil tako gotov, da bi lahko na podlagi tega sklepal naprej -, da gre res za vrnitev k očetu, ki domnevno lahko nudi, česar mati nima, ki torej *poseduje željeni objekt*?

Vnazaj se izkaže, da je bil nedvomno odločilen prav primer mlade homoseksualke (»O psihogenzi nekega primera ženske homoseksualnosti« (1920a)), čeprav ta primer na prvi pogled govori o nasprotnem - o nekakšnem koncu nepotešenosti. Toda to, da oče nečesa ne da, le dokazuje, da od njega nekaj pričakuje.

Oče nečesa ne da zato, ker se posveča izključno materi, in kadar da, da le materi. Kaj ni tisto, kar Freuda v tem primeru napelje k postavitvi enakosti penis - otrok, sovpadanje dekličinega obrata s trenutkom, ko mati od očeta dobi otroka - dečka, za katerega deklica zaradi »pubertetne obnovitve otroškega Ojdipovega kompleksa« sodi, da bi moral biti njen?

Strastna ljubezen do mater - te nadomeščajo pravo mater, ki za to ni primerna -, ki temu sledi, naj bi dokazovala, da se je falos, moč obdarovanja, odslej v celoti nastanil na materini strani.

Čaščenje, naslovljeno na gospo, lahko razložimo, pravi Freud, le s to prvo, povsem očitno homoseksualno usmeritvijo. Gospa seveda ni prva dekličina ljubezen, saj sledi drugim mladenkam, v katere se je prav tako zaljubila in s tem izzvala očetove očitke. Mladdenke zastopajo ponovno falizirano mater, kadar sta izpolnjena dva pogoja: da so matere in da niso preveč krepostne (»filmske igralke, kokete«). Gre za »pogoj, da so počestnice,« na sami meji ljubezni, za pogoj, ki je v vseh pogledih, poudarja Freud, presenetljivo podoben tistemu, ki ga je srečal in opisal pri moških, kjer izhaja iz materinskega kompleksa.

To falično vrednost je na materino stran postavil potemtakem oče, saj dejanski otrok, ki ji ga je dal, označuje, da želi samo njo. Matere tako ni mogoče imeti za pomanjkljivo, kastrirano: ona ima - o tem priča očetova izključno njej namenjena pozornost - vse, kar si je mogoče želeli.

Pri ljubljeni gospe deklica torej išče falos, pripominja Freud, kar potrjuje še en pomemben moment: deklica ji namreč pripisuje delno podobnost s starejšim bratom, ki mu je kot otrok zavidala njegove atribute. Ideal moškega Jaza in oživitve ljubezni do falične matere se tako spojeta, ko spodleti ljubezni do očeta. Oče ni defaliziral matere niti ni, *a fortiori*, faliziral hčeri, s tem, da bi ji omogočil simbolizacijo kastracije s simbolnim darilom nekega imaginarnega objekta (pričakovani otrok) v zameno za dejanski penis.

Od tod izvira »izziv«, namenjen očetu, to je razkazovanje ljubezni do gospe, za katero ve, da je oče ne odobrava. Ljubiti kakor ona ljubi gospo in kakor oče ljubi mater, to je ravno dokaz tega, česar nimata ne ona ne oče.

Simbolna enakost penis - očetov otrok, ki je po eni strani normativna in lahko pojasni usodo določenega števila žensk, je po sebi vendarle kompleksen proces zamenjav in preobrazb. Še več, že najmanjša očetovska šibkost lahko ta proces dodatno ogrozi, saj gre za to, da se razloči željeni objekt in poišče njegovo mesto.

Ne da bi poimenoval falos kot tak, Freud na ta način stigmatizira zahtevo po falosu pri deklici in dečku. Brž ko sta dejanski organ ali nadomestni otrok premerjena s tem merilom, sta v nevarnosti, da njuno zastopanje falosa ne bo zadovoljivo.

Še pred razpravo iz leta 1925(j), kjer je poudarjen *Penisneid* in enakost penis - otrok, obravnava Freud pojave identifikacije z očetom v histeriji, v delu *Množična psihologija in analiza jaza* leta 1921(c). Gre seveda za moško identifikacijo, ki jo ima v letih 1923 in 1924 v dopolnilih k primeru, za »homoseksualnost«, za »ginekofilijo«, ki je v odnosu Dore do gospe K. ni znal postaviti na pravo mesto.

Ti pojavi se torej razvrščajo okoli istega vprašanja, vprašanja, ki je edino zanimalo Doro v odnosu njenega očeta do gospe K.: *kaj išče oče*, poleg nje same, ki kot posrednik spodbuja njuno zvezo, *v ljubljeni ženski?*

To vprašanje bi lahko zadoščalo za to, da bi Dora ostala v svoji poziciji, saj način, kako jo ljubi gospod K., presega njegovo ljubezni do žene. Če mu ta »ne pomeni ničesar«, potem se vera v to, da je v ženski nekaj, kar si je vredno želeli, poruši.

Freud je na nek drug način že zelo zgodaj opozoril, da se falos ne nahaja nujno na moški strani, saj je v zvezi s histerijo pripomnil, kot smo videli, da manko organa ni ovira za moške manifestacije, ki jih lahko razberemo v simptomih.

Prav nič ne zlorabljam njegovih tekstov, če pokažemo, kako že obe razpravi iz let 1917 in 1918 omogočata, da si lahko kastracijo zamišljamo še kako drugače, in ne le kot posedovanje ali manko dejanskega organa. Falos od tistega trenutka naprej, ko pridobitev tega organa v spolnem aktu oživi kastracijo, ni več moški organ in tudi kastracija ne pomeni njegove privacije, kakor to kažeta sovraštvo oziroma vselej pripravljeno maščevanje pri nekaterih ženskah.

Zapleta iz let 1923 in 1925 torej ni mogoče opravičiti s pomanjkanjem gradiva, kot pravi Freud, ampak z dejstvom, da se gradivo izmika (kakor se lahko tla izmaknejo pod nogami), ker ni bilo povsem dešifrirano.

Tu gre potemtakem za anticipacijo opaženih dejstev oziroma izkustva pred njihovim razumevanjem in teoretsko formulacijo.

Prav to delno pojasnjeno gradivo znova stopi v ospredje v letih 1931 in 1932, le da ima tokrat težo neizpodbitnega izkustva. Namesto nevednosti proizvede učinek gotovosti ne glede na to, da tudi tokrat vse ni povedano oziroma ponovno izrečeno. Zdi se, kot da bi teorizacija v svojih zastojih za trenutek obtičala pod ravniyo vprašanj, ki so se zastavila zahvaljujoč primerom.

Ponazoritev te situacije najdemo na koncu teksta iz leta 1932 (1933a), ko Freud našteva še druge »psihične posebnosti zrele ženskosti«, ki so povezane s *Penisneid*. Tako omeni sramežljivost, narcizem, izbiro objekta. Pa vendar na tej podlagi ne pride do sklepa o tem, kar se pri njem še vedno pojavlja kot predpostavka: odsotnost kastracijske tesnobe in Nadjaza pri ženskah. Na nekaj primerih homo poskusili pokazati, da je Freud na drugih mestih vendarle že ponudil izhodišča za njun ponovni premislek.

Našo trditev, da pri Freudu falos ni reduciran na organ, ki ga lahko označuje na imaginarni ravni, lahko opremo na več tekstov. To tudi pojasnjuje, zakaj se lahko ženske tako kot moški, ne oziraje se na svoj spol, vmestijo v problematiko »imeti« in »biti«.

»Sramežljivosti, ki velja za žensko vrlino *par excellence*, a je precej bolj konvencionalna, kot bi si lahko mislili, pripisujem prvotni namen, ki je v tem, da maskira manko genitalnega organa,« pravi Freud leta 1932 (1933a).

Je to manko ali vendarle skrivnost? Kar je prikrito, namreč vselej spodbuja domneve, da za tančico tiči neka skrivnost, nekaj, kar varujemo. Sramežljivost s svojimi izjemno spremenljivimi mejami oziroma s svojimi telesnimi, kronološkimi manifestacijami (rdečica določenega dela telesa, »sramežljiva eritema« devic, ki se konča na meji, kjer se mora zaustaviti tudi pogled, torej na dekolteju), nazorno kaže na premestitve tega, kar si je mogoče želeli na ženskem telesu. Falično vrednost lahko privzame celotno telo, ki tako zardeva ali pa je zakrito.

1. Narcizma ženske, njene »nečimrnosti« in ranljivosti glede telesa, ki jo lahko povežemo s kastracijsko tesnobo pri dečku, ne pojasnjuje le vrnitev libida na celotno telo, zaljubljenost v lastno telo, ki v puberteti navzame oblike matere (»Vpeljava narcizma«, 1914c), temveč tudi ta lastna falizacija. Ta tip žensk, priznava Freud, »ima zelo velik pomen za človeško ljubezensko življenje. So najbolj mikavne za moške ne le iz estetskih razlogov, ker so običajno najlepše, temveč tudi zaradi zanimivih psiholoških konstelacij. Jasno je namreč, da narcizem določene osebe izžareva veliko privlačnost za tiste, ki so se odpovedali polnemu obsegu lastnega narcizma in si prizadevajo za objektivno ljubezen.« (Slov. prev. str. 51.)

2. Ne glede na to pa *biti falos* predpostavlja pogled Drugega in vedno nosi s seboj možnost padca, kakor nam to nakazuje privlačnost narcističnih žensk pri moških oziroma moška vznemirjenost spričo znamenj ženske sramežljivosti.

3. Tudi izbira narcističnega objekta pri nekaterih ženskah je po Freudu ena od posledic *Penisneid*. Ljubimo namreč tistega, ki ima vse lastnosti, ki bi jih želeli imeti tudi sami. Omenjeno izbiro objekta, ki se zgleduje po idealu Jaza, je Freud že analiziral leta 1914(c) (»Vpeljava narcizma«), nato potrdil leta 1923(b) (*Jaz in Ono*) in jo sedaj, leta 1932 (1933a), priključil kompleksu kastracije.

4. Ta izbira je seveda v protislovju s trditvijo o šibkem Nadjazu pri ženskah, saj prenos vseh lastnosti Jaza na idealno osebo ne proizvede le zaljubljenosti, ampak tudi pokornost: kdor zaseda to idealno mesto, lahko od vas zahteva vse.

»Narcistično« izbiro objekta je Freud podčrtal že v razpravi iz leta 1918(a) (»Tabu deviškosti«), kjer mlada ženska - prav tista, ki se do moža obnašala izredno sovražno - poroča, da se je, še preden se je obrnila k očetu, zanimala za svojega mlajšega, bolj priljubljenega brata, ki poseduje organ, na katerega meri zavist. Tudi pri mladi homoseksualki je zavist do brata, ki je po njenem mnenju obdarjen z ugodnejšimi lastnostmi, nastopila pred obratom, znova pa jo, kot podporo, najdemo v *brezpogojni* ljubezni do gospe. Objekt, kakršen bi si želeli postati sami, ljubimo kot nosilec falosa.

5. Kompleks moškosti, kateremu botruje nemoč, da bi se odpovedali fantazmi posedovanja penisa, je tako še ena od oblik »narcističnega« protesta. Pri takih ženskah se zanikanje manka željenega objekta odvija prek identifikacije z očetom, nosilcem falosa.

6. Toda identifikacija z očetom, ki se sicer začne na isti točki kot pri dečku (po opustitvi falične matere), pri deklici nima istega nadaljevanja. Deček se namreč identificira z očetom, opusti zahtevo po ljubezni in na ta način postane neodvisen: njegov umirjeni, integrirani Nadjaz ga ščiti pred očetovsko avtoriteto in označuje konec Ojdipa.

Toda pri deklici lahko nasprotno ta očetovska identifikacija vodi tako h kastracijski tesnobi (kolikor si umišlja, da poseduje moški organ), kakor tudi k podvojeni odvisnosti. To kastracijsko tesnobo je mogoče razbrati pri mladi homoseksualki, saj mora priznanje za svojo »moškost« iskat pri očetu in njegovemu pogledu pokazati, da ji ne manjka ničesar: v tem je njen izziv. Ker to ne zadošča, se njena odvisnost še poveča. Očetov (ojdipski) pogled se podvoji s pogledom gospe, ki je ljubljena, kakor je ljubljena (predojdipska) mati.

To odvisnost od Drugega, v odvisnosti od simbolizacije željenega objekta, na izjemen način ponazarjajo primer iz leta 1913(i), »Nagnjenje k prisilni nevrozi. Prispevek k problemu izbire objekta v nevrozi«, primer »ženske s preprogo« in pa primer iz spisa »Sanje in telepatija« (1922a).

Če lahko iz teh primerov sklepamo, da Ojdipa ni mogoče odpraviti in da gre za neko nedoločeno oklepanje zahteve, naslovljene na očeta, potem ob njih pomislimo tudi na to, kar se od očeta ali njegovega nadomestnika pričakuje in kar gre onstran želje po otroku, to pa je prepoznanje ženske kot seksualiziranega bitja. Kot da bi ženska ne imela druge možnosti, da se pripozna kot ženska, da simbolizira svoj spol, kakor da se prepusti dobri volji svojega partnerja: »Če si me ne želi, kaj sem potemtakem?« Travmo poročne noči, moževo nezmožnost, ki je, četudi je le prehodna, nikoli ne pozabi omeniti, lahko taka ženska razume kot zanikanje svoje ženskosti, ta pa lahko sproži »popolno razvrednotenje njenega genitalnega življenja«, ki se odslej izraža le še v simptomih prisilne nevroze.

Odvisnost od muhavega Drugega tu kaže, v kakšni meri lahko pri ženski partner uteleša njen Nadjaz.

Identifikacija s falosom, ki ji vselej preti nezadostnost, idealizacija objekta in podvrženje objektu, identifikacija z nosilcem falosa, ki povzroča kastracijsko tesnobo, odvisnost od Drugega v prisilni nevrozi, vsi ti pokazatelji, ki jih je Freud izluščil sam, kažejo v nasprotno smer, ki jo je nato opisal v letih 1931 in 1932, čeprav je res, da pri njej ni vztrajal: odsotnost kastracijske tesnobe in manj zahtevni Nadjaz pri ženskah.

Še en dokaz za Nadjaz, Nadjaz, ki žensk nikakor ne osvobaja, temveč jih v njihovem razmerju do matere odtuji, je podreditev nekaterih žensk - tej po odpovedi sledi sovraštvo - prepovedi uživanja, ki prihaja od matere.

To neizogibno soočenje, ki je pri deklicah še dodatno družbeno sankcionirano, Freud razkrije v primeru ženske paranoje (1915f) in v primeru mlade homoseksualke (1920a). Starševska instanca je v obeh primerih resda zunanja, toda kar bo Freud pripomnil kasneje, leta 1932, v zvezi z integracijo prepovedi - ta poteka v ostrem boju zoper onanijo, kjer se deklica, pravi Freud, postavi na mesto svoje matere - ne pušča nobenega dvoma o obstoju in neupogljivosti Nadjaza pri ženskah.

Seznam citiranih Freudovih del:⁸

- (1894a) »Die Abwehr-Neuropsychosen«, *G.W.*, Bd. 1., str. 57 f.
- (1895d) z Breuerjem, J., *Studien über Hysterie, Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 37 f.
- (1896b) »Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen«, *G.W.*, Bd. 1., str. 377 f.
- (1896c) »Zur Ätiologie der Hysterie«, *Studienausgabe*, Bd. 6, str. 51 f.
- (1900a) *Die Traumdeutung, Studienausgabe*, Bd. 2.
- (1905d) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Studienausgabe*, Bd. 5, str. 37 f.
- (1905e /1901/) »Bruchstück einer Hysterie-Analyse«, *Studienausgabe*, Bd. 6, str. 83 f. Slov. prev. v *Dve analizi*, gl. str. 238.
- (1907b) »Zwangshandlungen und Religionsübungen«, *Studienausgabe*, Bd. 7, str. 11 f.
- (1908a) »Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität«, *Studienausgabe*, Bd. 6, str. 187 f.
- (1909a /1908/) »Allgemeines über den hysterischen Anfall«, *Studienausgabe*, Bd. 6, str. 197 f.
- (1909b) »Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben«, *Studienausgabe*, Bd. 8, str. 9 f. Slov. prev. v *Mali Hans, Volčji človek*, gl. str. 238.
- (1909d) »Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose«, *Studienausgabe*, Bd. 7, str. 31 f. Slov. prev. v *Dve analizi*, gl. str. 238.
- (1910c) *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, Studienausgabe*, Bd. 10, str. 87 f.
- (1911c /1910/) »Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)«, *Studienausgabe*, Bd. 7, str. 133 f.
- (1912f) »Zur Onanie-Diskussion«, *G.W.*, Bd. 8, str. 331 f.
- (1913a) »Ein Traum als Beweismittel«, *G.W.*, Bd. 10, str. 11 f.
- (1913g) »Zwei Kinderlügen«, *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 229 f.
- (1913i) »Die Disposition zur Zwangsneurose«, (»Ein Beitrag zur Problem der Neurosenwahl«), *Studienausgabe*, Bd. 7, str. 105 f.
- (1914c) »Zur Einführung des Narzißmus«, *Studienausgabe*, Bd. 3, str. 37 f. Slov. prev. v *Metapsihološki spisi*, gl. str. 238.
- (1915f) »Mitteilung eines der psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falles von Paranoia«, *Studienausgabe*, Bd. 7, str. 205 f.
- (1916d) »Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit«, *Studienausgabe*, Bd. 10, str. 229 f.
- (1916-1917 /1915-1917/) *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe*, Bd. 1, str. 33 f. Slov. prev. *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, gl. str. 237.

⁸ Dela, ki niso vključena v *Studienausgabe*, so navedena po izdaji *Gesammelte Werke*.

- (1917c) »Über Triebumsetzungen, insbesondere der Analerotik«, *Studienausgabe*, Bd. 7, str. 123 f.
- (1918a /1917/) »Das Tabu der Virginität«, (»Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens« III.), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 211 f.
- (1918b /1914/) »Aus der Geschichte einer infantilen Neurose«, *Studienausgabe*, Bd. 8, str. 125 f. Slov. prev. v *Mali Hans, Volčji človek*, gl. str. 238.
- (1919e) »Ein Kind wird geschlagen«, *Studienausgabe*, Bd. 7, str. 229 f. Slov. prev. v *Razpol*, 1989, 5, str. 324-345.
- (1920a) »Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität«, *Studienausgabe*, Bd. 7, str. 255 f.
- (1923e) »Die infantile Genitalorganisation«, *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 235 f.
- (1924d) »Der Untergang des Ödipuskomplexes«, *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 243 f. Slov. prev. zg., str. 5 f.
- (1925d /1924/) *Selbstdarstellung*, G.W., Bd. 14, str. 31 f.
- (1925j) »Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds«, *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 253. Slov. prev. zg., str. 12 f.
- (1926d /1925/) *Hemmung, Symptom und Angst*, *Studienausgabe*, Bd. 6, str. 227 f.
- (1926e) *Die Frage der Laienanalyse*, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 271 f.
- (1927e) »Fetischismus«, *Studienausgabe*, Bd. 3, str. 379. Slov. prev. v *Meta-psihološki spisi*, gl. str. 238.
- (1931b) »Über die weibliche Sexualität«, *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 273 f. Slov. prev. zg., 23 f.
- (1933a /1932/) *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, *Studienausgabe*, Bd. 1, str. 447 f.
- (1935a) Postscript (1935) k besedilu *An Autobiographical Study*, G.W., Bd. 16, str. 31 f.
- (1941d /1921/) »Psychoanalyse und Telepathie«, G.W., Bd. 17, str. 25 f.
- (1950a /1887-1902/) *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, London; vsebuje »Entwurf einer Psychologie« (1895); ponatis po Fischer Verlag iz leta 1962, Frankfurt/M, 1975.
- (1966a /1912-1936/) *Sigmund Freud/Lou Andreas-Salomé. Briefwechsel*, izd. E. Pfeiffer, Frankfurt/M.

Besedilo »Freud et l'Œdipe de la fille« je bilo objavljeno v reviji *Ornicar?*, 1987, 41, str. 14-52.

Prevedel Tomaž Erzar.

Jacqueline Rose

ŽENSKA SEKSUALNOST: JACQUES LACAN IN ÉCOLE FREUDIENNE

Freud trdi, da obstaja samo moški libido. Kaj to pomeni? - če ne tega, da tako ostaja prezrto in neznano neko polje, ki kljub temu ni nič. To je polje vseh bitij, ki prevzemajo status ženske, če to bitje sploh prevzema karkoli že od svoje usode.

(Lacan, *Seminar XX*, slov. prev. str. 65.)

Dela Jacquesa Lacana in *École freudienne* o ženski seksualnosti se vračajo k diskusiji o ženskosti in spolni razliki pri Freudu iz dvajsetih in tridesetih let in jo razširjajo. Vračajo se, ko vztrajajo pri tem, da njene implikacije za psihoanalizo še vedno niso razumljene; razširjajo jo v tolikšni meri, kolikor sega samo vprašanje - vprašanje ženske seksualnosti - preko psihoanalize v feminizem, kot del njegovega spraševanja, kako ta seksualnost sploh ima svojo definicijo.

V tem pomenu so vsi teksti, ki jih preučujemo v tej razpravi, obeleženi z znamenji ponavljanja, ponovnega izpostavljanja nekega področja nestrižanja ali nelagodja, vendar takega, v katerem je dano vprašanje postavljeno v jasnejši obliki. Zdi se, kot da sta bolj ali manj mirno sožitje, s katerim se je v dvajsetih in tridesetih letih diskusija končala (»prepuščena, po tistem sporazumu, dobri volji interpretacije posameznika«, Lacan, 1960, str. 727), in mrtvilo, ki ga je to proizvedlo (»mrtvilo, ki ga je bilo čutiti po zlomu diskusije«, *ibid.*), prikrila problem, ki se je moral spet pojaviti z obnovljeno silovitostjo. Danes lahko v tem vidimo očitno politično nujno, in to tolikšno, da je lahko v polemiki o Lacanovi razpustitvi njegove šole leta 1980 francoski časopis *Le Monde* razpravo o ženskosti izpostavil kot najjasnejši izraz političnih konsekvenc same psihoanalize (*Le Monde*, 1.

junij 1980, str. xvi). Zdaj je psihoanaliza priznana kot bistvena pri razpravi o ženskosti - o tem, kako se ta udejanja in kaj bi lahko pomenila. V toku svojega dela se je Jacques Lacan vedno pogosteje loteval tega vprašanja in je bil v središču polemik, ki so izhajale iz tega pripoznanja.

V tem kontekstu ima ideja »vračanja k Freudu«, s katero najpogosteje povezujejo Lacana, zelo specifičen pomen. Ne pomeni toliko vračanja k črki Freudovih tekstov kot ponovno odpiranje primera, ki je že bil v obravnavi in za katerega bi v navezavi na feminizem lahko rekli, če nič drugega, da ga je Freud izgubil. Pravzaprav bi se lahko zdelo, da se je razmerje med psihoanalizo in feminizmom začelo takrat, ko so Freudovo razlago spolne razlike zavrnil analitiki, ki so izrecno *zagovarjali* ženske (»moški analitiki so bili napeljeni k sprejemanju neupravičenega falocentričnega pogleda«, Jones, 1927, str. 459). Od takrat se je večina analitikov strinjala glede omejitev in težav Freudove razlage. Lacan je te težave v celoti priznal, vendar je menil, da so poskusi, da bi jih razrešili znotraj psihoanalize, sistematično zašli v past, kajti niso zmogli uvideti, da je pomenil koncept falosa pri Freudovi razlagi človeške seksualnosti del njegovega zavedanja, da je sama narava spolne identitete problematična, če ne celo nemožna. Nanj so tako odgovorili z navezavo na vnaprej dano spolno razliko, katere cilj je zagotoviti to identiteto obema spoloma. S tem so zgubili iz vidnega polja Freudov pomen tega, da se spolna razlika vzpostavlja za določeno ceno in da vključuje podređitev zakonu, ki presega kakršno koli naravno ali biološko delitev. Koncept falosa zastopa to podređitev ter način, kako so ženske v tem procesu zelo natančno implicirane.

Celotno zgodovino psihoanalize lahko v mnogočem opazujemo ob njenem ukvarjanju z vprašanjem ženske seksualnosti. Sam Freud je začel z analizo histerične pacientke (*Studien über Hysterie* 1895d), (za katero je vztrajal, kot moramo poudariti, da bi bila lahko tudi moški¹). Torej ga je neuspeh njegove analize takšne pacientke - »Dora« (1905e /1901/) - v okviru normativnega koncepta tega, kaj bi ženska morala biti ali hoteti, napeljal na to, da se je zavedel fragmetirane in deviantne narave same seksualnosti. Normalna seksualnost je strogo vzeto torej *ureditev*, ki jo histerik zavrača (zboli). Ostalo Freudovo delo je potemtakem mogoče brati kot opis, kako se ta ureditev udejanja, kar ga je nujno privedlo nazaj k vprašanju ženskosti, kajti ceno tega reda je razkrilo vztrajanje vprašanja kot problema.

¹ »Beobachtung einer hochgradigen Hemianästhesie bei einem hysterischen Manne. Beiträge zur Kasuistik der Hysterie I.«

Še več, Freud se je k vprašanju vrnil v trenutku, ko je ponovno formuliral svojo teorijo človeške subjektivitete. Lacan je vzel kot osnovo svoje razlage ženskosti koncept nezavednega, kot ga je Freud razvil in razširil v kasnejših tekstih (zlasti v *Onstran načela ugodja* (1920g) in v nedokončanem spisu »Razcep Jaza v obrambnem ravnanju« (1940e /1938/)). (Pogoste kritike, da Lacan ni upošteval kasnejših del, so tu povsem neosnovane.) Freud je trdil, da je neuspeh psihoanalitikov, da bi uvideli medsebojno odvisnost teh dveh področij Freudovega dela - teorije subjektivitete in ženskosti skupaj - vodil do ideološko obarvane napake, tj. poskusa, da bi z razrešitvijo težav Freudove razlage ženskosti razrešili težave same ženskosti. Z vračanjem ženske njenemu mestu in identiteti (ki ju, kot trdijo, Freud zaradi svojih »pedsodkov« ni videl) so zgrešili Freudov vzporedni poudarek na razcepu in nestalnosti same človeške subjektivitete, ki je bil osrednjega pomena pri najradikalnejših spoznanjih psihoanalize. Poskusi - žensk in v prid ženskam - da bi odgovorili Freudu, so se nagibali k opuščanju teh spoznanj in so zavrgli bodisi koncept nezavednega (znamenje razcepa) bodisi koncept biseksualnosti (znamenje nestalnosti). In to velja za tako različna stališča kot je Jonesovo (in stališče Horeneyjeve) v dvajsetih in tridesetih letih in Nancy Chodorow (1979),² ki danes s stališča psihoanalize zagovarja feminizem.

Ponovno odpiranje razprave o ženski seksualnosti mora torej začeti z vezjo med seksualnostjo in nezavednim. Nobena razlaga Lacanovega dela, ki ju poskuša ločiti, ne more biti smiselna. Za Lacana nezavedno subjektu spodkopava kakršnokoli mesto gotovosti, kakršnokoli vednost v razmerju do njegovih psihičnih procesov in zgodovine in *hkrati* razkriva fiktivno naravo kategorije spola, ki pa je vendarle pripisana vsakemu človeškemu subjektu. V Lacanovi razlagi deluje spolna identiteta kot zakon; je nekaj, kar je subjektu predpisano. Zanj to jasno potrjuje dejstvo, da se morajo individui razvrstiti glede na neko razliko (ali falos imajo ali ga nimajo). Toda Lacan je izpostavljal stalno težavnost ali celo nemožnost tega procesa. Razgaljanje te težave je v psihoanalizi in za feminizem torej del enega in istega projekta.

I

Lacan je nenehno poudarjal vez med seksualnostjo in nezavednim: »Vendar pa ne smemo pozabiti tudi na to, kar je sam Freud postavil v ospredje kot nekaj, kar je v strogem pomenu konsubstancialno z razsežnostjo nezavednega, se pravi na spolnost.« (*Seminar XI*, slov. prev. str.

² Gl. op. 9.

193). Pri drugih razlagah, na primer pri Ernestu Jonesu, je prevzemanje spolne identitete opisano skozi razvoja Jaza in dozorevanja nagonov. Lacan je menil, da se vsak od teh konceptov opira na mit o subjektovi kohezivnosti, ki ga koncept nezavednega povsem subvertira. Za Lacana opisovanje seksualnosti na osnovi razvoja nujno spregleda Freudovo najosnovnejše odkritje, da nezavedno nikdar ne preneha postavljati pod vprašaj navidezne identitete nas kot subjektov.

Lacan je razlago subjektivitete vedno razvijal z opiranjem na pojem fikcije. Tako je v tridesetih letih uvedel koncept »zrealnega stadija«, ki otrokovo zrealno podobo vzame za model in osnovo njegovih bodočih identifikacij. Ta podoba je fikcija zato, ker zakrije ali zainrznice otrokovo pomanjkljivo koordinacijo gibov in fragmentiranost njegovih nagonov. Vendar je to za otroka blažljivo, saj mu daje prvi občutek koherentne identitete, v kateri se lahko prepozna. Za Lacana pa je to že fantazina; prav ta podoba, ki otroka umesti, razcepi njegovo identiteto na dva dela. Polega tega ima ta trenutek pomen le v odnosu do prisotnosti in pogleda matere, ki otroku zagotovi njegovo resničnost. Mati otroku ne zrcali njega samega; *zagotavlja* mu podobo, ki jo njena prisotnost takoj preusmeri. Objema otroka torej ne gre razumeti le kot vsebovanje, temveč kot proces naslavljanja, ki drobi enotnost, za katero se zdi, da jo ponuja. Zrealna podoba je v Lacanovi razlagi subjektivitete osrednjega pomena, kajti njena navidezna neproblematičnost in celovitost je mit. Podoba, v kateri se najprej prepoznamo, pomeni *napačno prepoznanje*.³ Lacan pa pazljivo poudarja, da ta točka ni omejena le na polje vidnega: »Pojem ogledala je treba razumeti kot objekt, ki zrcali, ne le tega, kar je vidno, temveč tudi to, kar otrok sliši, česar se dotika, ali kar hoče« (1949, str. 567).

Lacan zatem zrealno podobo vzame za model same funkcije ega, kategorije, ki subjektu omogoča, da deluje kot »Jaz«. Svoj argument opre na lingvistiko, ki zaimek opredeljuje kot *shifter* (Benveniste, 1956). »Jaz«, ki ga govorimo, v jeziku zastopa našo identiteto kot subjektov, vendar je v jeziku najbolj nestabilna entiteta, saj je njegov pomen povsem odvisen od trenutka izrekanja. »Jaz« se lahko premešča in menjava mesto, kajti vedno se nanaša le na nekoga, ki ga takrat po naključju uporablja.

Za Lacana se subjekt konstituira skozi jezik; zrealna podoba predstavlja trenutek, ko je subjekt umeščen v neki red izven samega sebe, na katerega se bo odslej naslavljal. Subjekt je subjekt govora⁴ (Lacanova »parle-être«) ter podrejen⁵ temu redu. Toda če je v podobi razcep in v zaimku nestabil-

3 *mis-recognition*

4 subject of speech

5 subject to

nost, pa je tudi v besedi izguba in težavnost. Jezik lahko deluje le tako, da poimenuje kak objekt v njegovi odsotnosti. Lacan to izpelje naprej in trdi, da se simbolizacija obrača na objekt *kot* odsotnost. Sklicuje se na Freudovo zgodnjo razlago otrokovega halucinatornega posedovanja objekta, za katerim joče (1895d, str. 319) in njegov kasnejši opis v delu *Onstran načela ugodja* (1920g, slov. prev. str. 251), kako v igri otrok simbolizira odsotno mater. V prvem primeru otrok halucinira željeni objekt, v drugem meče bombažni motek iz posteljice, da bi simboliziral odsotnost in prisotnost matere. Simbolizacija se torej začne, ko otrok prvič dobi občutek, da lahko nekaj manjka; besede zastopajo objekte, kajti govoriti jih je treba le v trenutku, ko je prvi objekt izgubljen. Za Lacana lahko subjekt deluje znotraj jezika le s tem, da neprestano ponavlja trenutek temeljnega in ireduktibilnega razcepa. Subjekt se v jeziku torej konstituira *kot* ta delitev ali razcep (Freudov *Ichspaltung* ali razcep Jaza).

Lacan je red jezika poimenoval simbolno, red Jaza in njegovih identifikacij imaginarno (poudarek je torej precej namerno na simbolu in podobi, pojmu nečesa, kar »nadomesti«). »Realno« je potemtakem njegov termin za moment nemožnosti, v katerega sta oba vpisana, točka večnega vračanja tega momenta.⁶

Lacanova razlaga otroštva torej sledi njegovi osnovni premisi, da se identiteta vzpostavlja v jeziku, vendar le za neko ceno. Identiteta se premešča in jezik govori izgubo, ki stoji za tem prvim momentom simbolizacije. Ko otrok nekaj hoče od svoje matere, bo ta izguba vztrajala in presešla vse, kar mu v odgovoru lahko da ali reče. Zahteva vedno »meri na nekaj drugega, ne na zadovoljitev, na katero poziva,« (1958, zg., str. 44) in vsakič, ko se na otrokovo zahtevo odgovori z zadovoljitvijo njegovih potreb, se ta »nekaj drugega« prestavi na mesto svoje prvotne nemožnosti. Lacan to imenuje »želja«. Definiramo jo lahko kot »preostanek« subjekta, nekaj, kar vedno ostaja, vendar samo na sebi nima nobene vsebine. Želja deluje podobno kot ničla v verigi števil; njeno mesto je hkrati konstitutivno in prazno.

⁶ To lahko primerjamo na primer z opisom simbolnih formacij Melanie Kleinove (Klein, 1930) in tudi s Hannah Segal (1957), kjer je simbolizacija učinek tesnobe in sredstvo za njeno preseganje na poti do realnosti - poti, ki jo postopoma utrjuje krepitev samega Jaza. Prim. tudi Lacanovo specifično kritiko slovitega članka Ernesta Jonesa o simbolizmu (Jones 1916, Lacan 1959), ki ga je kritiziral zaradi njegove definicije jezika v pomenu postopnega obvladovanja in privzajanja realnosti in ki ne more dojeti strukture metafore (ali nadomestka), ki tiči v jedru - in se neskončno ponavlja znotraj - subjektivitete v njenem odnosu do nezavednega. Tudi v tem pomenu je treba Lacanov poudarek na jeziku razlikovati od tega, kar je označil kot »kulturalizem«, tj. od vsakega pojmovanja jezika kot družbenega pojava, ki ne upošteva njegove temeljne nestabilnosti (jezik, ki subjekta neprestano umešča in premešča).

Koncept želje je za Lacanovo razlago seksualnosti ključnega pomena. Če ne uspemo dojeti njegovih implikacij, pravi, to neizogibno vodi k ponovnem zvajanju seksualnosti na red potrebe (torej nečesa, kar je moč zadovoljiti). Proti temu je navedel Freudovo izjavo: »Upoštevati moramo možnost, da je nekaj v sami naravi spolnega nagona nenaklonjeno realizaciji popolne zadovoljitve« (1912*d*, str. 208).

Istočasno se »identiteta« in »celost« ohranjata natanko na ravni fantazme. V jeziku subjekti vztrajajo pri svojem prepričanju, da nekje je točka gotovosti, vednosti in resnice. Ko subjekt naslavlja svojo zahtevo izven sebe na drugega, ta drugi postane fantazmatsko mesto ravno take vednosti ali gotovosti. Tega Lacan imenuje Drugi - mesto jezika, na katerega se govoreči subjekt nujno naslavlja. Drugi dozdevno poseduje »resnico« subjekta in moč, da mu povrne izgubo; to pa je temeljna fantazma. Jezik je mesto, kjer pomen kroži; pomen vsake jezikovne enote se lahko vzpostavi le na osnovi naslavljanja na drugega in je postavljen arbitrarno. Lacan se torej opira na Saussurov koncept arbitrarne narave jezikovnega znaka (Saussure, 1915), na implikacijo, da ne more biti končnega garanta ali zagotovila jezika. »Ni Drugega od Drugega,« piše Lacan in kdor trdi, da zavzema to mesto, je slepar (gospodar in/ali psihotik).

Seksualnost pripada temu polju nestabilnosti, ki se odigrava v registru zahteve in želje, pri čemer začne vsak od spolov mitično in ekskluzivno zastopati to, kar bi lahko zadovoljilo in dopolnilo drugega. Ko nam kategoriji »moško« in »žensko« začneta predstavljati absolutni in dopolnjujoči se razcep, postaneta žrtev mistifikacije, v kateri težavnost seksualnosti takoj izgine; »prikriti njeno zev z opiranjem na vrline 'genitalnega', da bi jo odpravili z dozorevanjem nežnosti ... je sleparija, ne glede na to, kako pobožne so namere.« (1958, zg., str. 44-45.) Lacan je torej trdil, da psihoanaliza ne bi smela poskušati proizvesti »moškega« in »ženskega« kot dopolnjujočih se entitet, prepričanih v lastno identiteto in ena v drugo, temveč bi morala izpostaviti fantazmo, na kateri ta pojem temelji.

Zavzemanje za vnaprej dane spolne razlike ali specifičnosti moških in ženskih nagonov vsebuje tendenco pozabe radikalnejšega vidika Freudovega dela o seksualnosti - njegovo vztrajanje pri ločitvi med spolnim objektom in spolnim ciljem, težavno nasprotovanje konceptu perverzije in zahtevo, da heteroseksualna izbira objekta ne sme biti predpostavljena, temveč pojasnjena (1905*d*, str. 56-57, op. 1, dodatek iz leta 1915). Za Lacana »usod« nagona (»instinct« je prvotni angleški prevod nemškega »Triebe«) ni mogoče razumeti kot deviacije, naključja ali obrambe na poti do normalne heteroseksualnosti, ki bi - idealno - bila zagotovljena. Termin »usoda« prej opozarja na temeljno težavo, ki je notranja človeški seksualnosti, kar je mogoče videti prav v konceptu nagona.

Koncept nagona je v diskusiji o seksualnosti bistven zato, ker ga je relativno lahko uporabiti za padec psihoanalize v biologijo, iz te razsežnosti pa ga je bilo za Lacana nujno treba rešiti. Pojem postopnega »zorenja« nagona in z njim povezan poudarek na genitalni identiteti (»prednost« genitalnega) je zavrnil zaradi načina, na katerega implicira kvazibiološko zaporedje seksualnega življenja. Namesto tega je poudarjal, da se nagon upira vsaki biološki definiciji.

Nagon ni instinkt ravno zato, ker ga ni mogoče zreducirati na red potrebe (Freud ga je definiral kot notranji dražljaj, da bi ga nemudoma ločil od lakote in žeje). Nagon je mogoče razdeliti na pritisk, vir, objekt in cilj in kljubuje vsakemu premočrtnemu konceptu zadovoljitve; nagon je mogoče sublimirati in Freud je njegov objekt opisal kot »nepomemben«. Torej ni važno, kaj nagon doseže, temveč njegov proces. Za Lacana ta proces razkriva vso težavnost, ki je značilna za razmerje subjekta do Drugega. V njegovi razlagi je nagon nekaj podobnega pozivanju ali iskanju, kar vedno preseže dejanska razmerja, h katerim se obrača. Čeprav je Freud nagon tu in tam opisoval s pomočjo ekonomije ugodja (pojmovanje, da se napetost razreši, ko nagon doseže svoj cilj), pa Lacan izpostavi nasprotni poudarek v Freudovem delu. V delu *Onstran načela ugodja* (1920g) je Freud pri opisu otrokove igre z bombažnim motkom v njej prepoznal proces čistega ponavljanja, ki kroži okrog objekta kot izgubljenega. Freud je to imenoval nagon smrti. Analitiki po Freudu (zlasti Melanie Klein) so to uporabili kot oznako za prvotni instinkt agresivnosti. Freud pa je menil, da tak instinkt ni možen, kajti agresivnost, trdovratnost ali vztrajnost (torej natanko njihov nagon) so značilni za vse instinkte. Prav ta vztrajnost pa postavlja nagon izven vsakega registra potreb in onstran ekonomije ugodja. Nagon zadeva področje presežka (je »preveč«). Lacan to poimenuje *jouissance*⁷ (dobesedno »orgazem«, vendar Lacan z njim meri na nekaj, kar je več od ugodja in se hitro lahko sprevrže v svoje nasprotje).

Pri Lacanovem opisu pretvorbe nagona (njegovih stopenj) je poudarek vedno na izgubi objekta, okrog katerega kroži, in torej na samem nagonu kot reprezentaciji. S trditvijo, da je struktura reprezentacije prisotna v samem procesu nagona, je Lacan torej naredil korak naprej od Freudove trditve, da je nagon mogoče razumeti le v obliki reprezentacije, na katero je navezan. Za Lacana je v nagonu vedno razmik in naslavljanje na Drugega (oralnemu in analnemu nagonu je dodal skopični in fonični nagon, katerih objekta sta pogled in glas). Toda genitalni nagon je zaradi njegovega razmerja do vprašanja spolne razlike obravnaval ločeno, da bi ga izvelkel

7 užitek

iz usedlin biologizma, s katerim ga je mogoče kaj hitro povezovati: »Če torej genitalni nagon ne obstaja, se pač mora iti f... .. v polju Drugega« (*Seminar XI*, slov. prev. str. 250). V eni svojih zadnjih ugotovitev je Lacan ponovno vztrajal, da je Freud to uvidel, kljub temu da je v določenih trenutkih svojega delovanja enačil genitalno in reproduktivno (*Ornicar?*, 1980, 20-21, str. 16).⁸

Kjer se je sam Lacan naslavljal na biologijo, je bilo to z namenom, da bi nas spomnil na paradoks, ki je notranji sami reprodukciji, ki, kot je pokazal Freud, pomeni zmago vrste nad posameznikom. »Dejstvo« seksualizirane reprodukcije subjekta zaznamuje kot »podrejenega« smrti (*Seminar XI*, slov. prev. str. 271). Tu imamo vzporednico s subjektovo podrejenostjo jeziku, ki je taka kot analogija med neskončnim kroženjem nagona in strukturo samega pomena (»topološka enotnost zevi, ki tu delujejo«, *Seminar XI*, slov. prev. str. 240). Na trenutke se torej zdi, kot da sam Lacan svojo teorijo reprezentiranja utemeljuje na bioloških življenjskih dejstvih. Toda ključni poudarek je povsem drugje, na razumevanju, kako reprezentiranje določa meje, znotraj katerih doživljamo naše spolno življenje. Če ni premočrtnega biološkega zaporedja in ni zadovoljitve nagona, potem pojem popolne in zagotovljene spolne identitete spada v sfero fantazme.

Struktura nagona in to, kar Lacan imenuje »vozlišče« želje, sta tista dva koncepta v njegovem delu kot celoti, ki rušita normativno razlago človeške seksualnosti in ki povratno delujeta na celotno analitično zastavitev. Lacan je menil, da poudarek na genitalnem zorenju vključuje težnjo po produciranju dualizma analitičnega odnosa, ki lahko le okrepi subjektive imaginarne identifikacije. Primer Dore zelo nazorno kaže, da vprašanje ženske seksualnosti implicira vprašanje psihoanalitične tehnike. Ko je Freud pri Dori vztrajal, da je zaljubljena v gospoda K., ni le definiral njo znotraj normativnega koncepta genitalne heteroseksualnosti, temveč tudi ni uvidel lastnega mesta znotraj analitičnega razmerja in ga je zvedel na dvojno dimenzijo, ki deluje na oseh identifikacije in zahteve. Ker je Freud od Dore hotel, da svojo »identiteto« udejanji s pomočjo gospoda K., je hkrati od nje zahteval tudi to, da ustreže ali reflektira njegovo lastno zahtevo. Na obeh točkah jo je vezal na dvojni odnos, v katerem ni prostora za problem želje. Za Lacana vedno obstaja tveganje, da bo psihoanaliza pacientu ojačala idejo samodopolnitve skozi drugega, kar je fantazma, ki tiči za najzgodnejšim razmerjem med materjo in otrokom. Če analitik pacientu

⁸ *Ornicar?* je publikacija oddelka za psihoanalizo na univerzi Paris VIII (Vincennes), pod Lacanovim vodstvom do leta 1981. Sedaj revijo ureja Jacques-Alain Miller.

nakaže, da si »želi ta ali oni objekt« (*Seminar II*, str. 167), to lahko le blokira nastop same želje.

Lacan je tako kot cilj analize definiral razklenitev kakršnegakoli imaginarnega odnosa med pacientom in analitikom s pomočjo intervencije tretje instance, ki oba postavi na os simbolnega. Intervencija tretje instance je predpogoj jezika (raba treh osnovnih zaimkov »jaz«/»ti«/»on-ona-ono«) in je vidna v sami strukturi Ojdipovega kompleksa, vendar je tu pomembno zlasti to, da simbolno postavlja mejo »imaginarnemu« analitične situacije. Tako analitik kot pacient morata uvideti, kako ju konstituira red, ki sega prek njune interakcije kot take: »Imaginarna ekonomija ima pomen in mi imamo razmerje do nje le v tolikšni meri, kolikor je vpisana v simbolni red, ki nalaga trojno razmerje.« (*Seminar II*, str. 196.)

Z osredotočenjem na to, kar je imenoval simbolni red, Lacan ni storil nič drugega kot le pripeljal do logičnega zaključka Freudovo ukvarjanje s »historičnim dogodkom« pri opredelitvi človeške subjektivitete (mit prahorde). Toda za Lacana to ni kak mitični trenutek naše preteklosti, temveč sedanji red, v katerem mora vsak posamični subjekt zavzeti svoje mesto. Skrb za to, da bi razbil dvojnost analitične situacije, je bila del njegove želje, da bi to dimenzijo privedel nazaj v središče našega razumevanja psihičnega življenja. Subjekt in analitični proces morata izstopiti iz imaginarne diade, ki ju zaslepljuje za to, kar se dogaja zunaj. Tako kot pri Freudu je koncept kastracije v Lacanovo razlago seksualnosti vstopil kot neposredni nasledek tega poudarka. Za Lacana je bilo treba vedno večji poudarek na razmerju med materjo in otrokom v analitični teoriji in zavrnitev koncepta kastracije dojeti kot povezana procesa, kajti koncept kastracije je lahko smiseln le v navezavi na širši simbolni red, v katerem se to razmerje odigrava: »Če povzamemo izkušnjo psihoanalize v njenem šestdesetletnem razvoju, nas ne bo začudilo odkritje dejstva, da je - medtem ko je bilo na začetkih prvo vprašanje koncept kastracijskega kompleksa, ki temelji na očetovski represiji - svoj interes postopoma usmerjala k frustracijam, ki izvirajo od matere, ne da bi ta distorzija kaj osvetlila kompleks.« (1960, str. 725.)

To je bilo jedro Lacanove polemike. Menil je, da je psihoanalizo neuspeh pri razumevanju koncepta simbolnega vodil k vedno močnejšemu poudarku na ustreznosti in neustreznosti razmerja med materjo in otrokom, takšen poudarek pa je sokriv s pojmom materinske vloge (koncepta materinstva).⁹

⁹ Sem spada tudi feministično branje psihoanalize Nancy Chodorow (1979); dotika se vseh do sedaj postavljenih problemov. V knjigi psihoanalizo skuša uporabiti pri razlagi sprejemanja in reprodukcije materinstva, toda to lahko stori le s premestitvijo konceptov nezavednega in biseksualnosti v prid pojma spolnega vtisnjenja (=vzpostavitev nedvoumne in nevprašljive spolne identitete«, str.

Koncept kastracije je bil za Lacana osrednjega pomena zaradi nanašanja na očetovski zakon, ki ga ta vedno vsebuje.

Ob sklicevanju na Melanie Klein Lacan jasno pove, da pomeni zagovor ponovne vpeljave koncepta želje v definicijo človeške seksualnosti vrnitev k očetovskemu zakonu in mestu, kot ju je prvotno opredelil Freud in njuno preformuliranje (»dimenzija ... ki so se je od Freuda naprej vedno bolj izogibali«, 1968, str. 117): »Melanie Klein opiše razmerje do matere kot zrealno razmerje: materino telo postane zbirališče nagonov, ki jih otrok nanj projicira, nagonov, motiviranih z agresijo, ki izvira iz temeljnega razočaranja. To pomeni, da zanemarjamo dejstvo, da je zunanost subjektu dana kot mesto, kamor je umeščena želja Drugega in kjer se bo srečal s tretjo instanco, očetom.« (1957-1958, str. 13.)

Lacan je torej zagovarjal vrnitev h konceptu očeta, vendar zdaj definiran v odnosu do koncepta želje. Tu je pomembno, da razmerje otroka do matere ni zasnovano preprosto na »frustraciji in zadovoljivosti« (»pojem frustracije, ki ga Freud ni nikdar uporabil,« 1958, zg., str. 44), temveč na pripoznanju njene želje. Mati je za otroka prepovedana, kolikor prepoved zadeva otrokovo željo, da bi bil to, kar si mati želi (kar, kot vidite, ni isto kot želja, da bi posedoval ali razpolagal z materjo v pomenu, kot to navadno razumemo): »Tisto, s čimer se srečamo kot z dogodkom v otrokovem razvoju, je povezano z dejstvom, da se otrok ne znajde sam pred materjo in da falos prepoveduje otroku zadovoljitev njegove lastne želje, ki je želja, da bi bil izključna želja matere.« (1957-1958, str. 14.)

Dvojnost razmerja med materjo in otrokom se mora zlomiti, prav tako kot se mora analitično razmerje prestaviti na os želje. V Lacanovi razlagi falos zastopa ta trenutek preloma. Mater in otroka napotuje na dimenzijo simbolnega, ki jo opredeljuje mesto očeta. Za mater ne velja, da si falosa želi, ker bi ga vsebovala (Klein), temveč prav zato, ker ga ne. Falos torej pripada nekemu drugemu mestu; zlomi dvoinstančni odnos in vzpostavi red menjave. Za Lacana to potezo privzame zaradi androcentrične narave samega simbolnega reda. Toda sam na sebi je njegov status lažen in otrok ga mora kot takega prepoznati. Kastracija pomeni predvsem to, da se otrokova želja po materi ne nanaša *nano* temveč *prek* nje na neki objekt, falos, katerega status je najprej imaginaren (objekt, za katerega se predpostavlja, da zadovolji njeno željo) in zatem simbolen (spoznanje, da želje ni mogoče zadovoljiti).

158; koncept izhaja iz Stollerja (1965)), ki je združljiv z biološko koncepcijo vloge. Tako se torej izmaknemo problemu, na katerega se je treba nasloviti: sprejemanju spolne identitete in njenim težavam. Knjiga se loteva spraševanja o spolnih slogah, vendar le v mejah predpostavljene spolne identitete.

Mesto falosa v Lacanovi razlagi torej izhaja iz njegove vrnitve k poziciji in zakonu očeta, vendar je ta koncept preoblikovan glede na koncept želje. Lacan uporablja izraz »očetovska metafora«, pri čemer ima metafora tu zelo specifičen pomen. Prvič, nanaša se na akt zastopanja (prav zastopanje je zakon operacije metafore), pri čemer očetova prepoved zavzame mesto, ki ga je prvotno opredeljevala odsotnost matere. Drugič, nanaša se na status samega očetovstva, ki je lahko le logično *izpeljan*. Tretjič, je del prepričanja, da oče zastopa mesto in funkcijo, ki ni zvedljiva na prisotnost ali odsotnost realnega očeta kot takega: »Govoriti o Imenu očeta nikakor ni isto kot sklicevati se na očetovsko nezadostnost (kar se pogosto dogaja). Danes vemo, da se Ojdipov kompleks konstituira izjemno dobro, tudi če očeta ni zraven, medtem ko je prvotno prekomerna prisotnost očeta veljala za krivo za vse drame. Toda odgovora na ta vprašanja ne moremo najti v razsežnosti okolja. Da bi torej povezal Ime očeta, kolikor ga včasih lahko ni, in očeta, katerega dejanska prisotnost ni vedno nujna za to, da ga ne bi bilo, bom uvedel izraz *očetovska metafora*.« (1957-1958, str. 8.)

In končno je ta koncept uporabljen za ločitev očetovske funkcije od idealiziranega ali imaginarnega očeta, s katerim jo je zelo lahko pomešati in ki je ravno lik, ki ga je treba zaobiti ali preiti: »Vsak diskurz o Ojdipovem kompleksu, ki ne uspe izpostaviti tega lika, bo vpisan v same učinke tega kompleksa.« (Safouan, 1974, str. 9.)

Ko Lacan poziva, da se povrnemo k mestu očeta, se torej odločilno oddaljuje od vsakega sociološkega dojetja vloge. Oče je funkcija in se navezuje na zakon, mesto izven imaginarne diade, ob katerem se ta zlomi. Če iz njega napravimo naslovnika, pomeni, da smo padli v ideološko past: »Predsodek, ki od začetka potvarja pojmovanje Ojdipovega kompleksa s tem, da ga definira kot naravnega, ne pa normativnega, prevlada očetovske like.« (1951, str. 223.)

Načinov, kako se ta mesta zapolnijo torej ni mogoče predpostaviti (prav ta predpostavljena je postavljena pod vprašaj). Zato je lahko Lacan, ko je govoril o genetski povezavi med materjo in otrokom, navezal na »širok družbeni pristanek«, ki iz nje *naredi* »privilegirano mesto prepovedi.« (Seminar XVII, str. 90.) In zato Safouan v članku o funkciji realnega očeta ugotavlja, da je pomembna intervencija tretje instance in da nič v njej sami ne zahteva, da bi morala biti utelešena v očetu kot takem (Safouan, 1974, str. 127). Lacanovo stališče bi bilo potrebno brati proti dvema alternativnima poudarkoma - na dejanskem vedênju same matere (ustreznost in neustreznost) in na dobesedno prisotnem ali odsotnem očetu (njegova idealizacija in/ali pomanjkanje).

Koncept falosa in kompleks kastracije lahko razumemo le s pomočjo te reference na prepoved in zakon, podobno kot zavračanje teh konceptov

pomeni, da to referenco izgubljam izpred oči. Falos je treba na os želje umestiti prej, preden ga razumemo ali se o njem sprašujemo kot o razločevalnem znaku spolne identifikacije (če deček ali deklica ima ali nima falosa). Ker falos razbije imaginarno diado, predstavlja trenutek razcepa (Lacan to imenuje subjektov »manko-v-bit«), ki ponovno uprizarja temeljni razcep same subjektivitete. In zaradi neskladnosti z vsako naturalistično razlago seksualnosti (»falocentrizem ... ki ga je povsem nemogoče izpeljati iz kakršnekoli pred-etablirane harmonije tako imenovane duševnosti z naravo, ki jo izraža«, (1955-1956), str. 554-555), falos seksualnost premešča v povsem drugo dimenzijo: v red simbolnega, izven katerega za Lacana seksualnosti ni mogoče razumeti. Pomembnost falosa je v tem, da ima v razvoju človeške seksualnosti status nečesa, česar narava *ne more* pojasniti.

Ko Lacanu na ravni njegove teorije očitajo falocentrizem, največkrat spregledajo, da subjektov vstop v simbolni red hkrati pomeni razkrinkanje vrednosti samega falosa. Subjekt mora spoznati, da je na mestu Drugega želja ali manko, da ni nobene končne gotovosti ali resnice in da je status falosa prevara (to je po Lacanu pomen kastracije). Falos lahko le zavzame njegovo mesto, s tem da nakazuje negotovost vsake identitete, ki jo subjekt predpostavi na osnovi njenega zaščitnega znaka. Tako falos zastopa tisti trenutek, ko mora prepoved delovati - v pomenu kdo je lahko v trikotniku, ki ga sestavljajo mati, oče in otrok, komu pripisan - toda v istem trenutku subjektu naznani, da »imeti« deluje le za ceno neke izgube, »biti« pa le kot učinek razcepa. Le če to iz razlage izpustimo, lahko falos predstavlja neproblematično potrditev moškega privilegija, ali pa to lahko vodi do ponovnih interpretacij, ki naj bi zagotovile obema spoloma neprekinjenost seksualnega razvoja (Jones).

Lacanova razlaga se upira prav tej neprekinjenosti. Koncept falosa in kastracijski kompleks pričata zlasti o težavnosti subjektovega vstopa v njegovo spolno identiteto, o nemožnosti, ki je vseprek vpisana v ta vstop tam, kjer bi se lahko zdelo, da sovпада z genitalnim nagonom. Če se ozremo nazaj na Jonesov odgovor Freudu, je jasno, da nasprotovanje Freudovemu konceptu falične faze vključuje zavračanje dimenzije želje, izgube objekta - težav, ki so notranje sami subjektiviteti.¹⁰ Freud pa je prav tako napravil napako s tem, da je koncept kastracije navezal na deklico dobesedno, kar ga je vodilo v protislovje s konceptom želje.

Subjekt torej privzame svojo identiteto glede na falos, vendar je s tem ta identiteta določena simbolno (je nekaj, kar je subjektu predpisano).

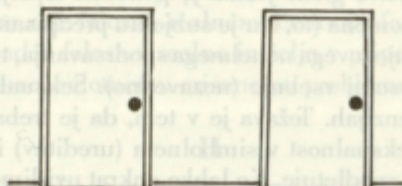
¹⁰ Argument članka »La phase phallique et le portée subjective du complexe de castration«, *Scilicet*, 1968, 1, str. 61-84, anon. Angl. prev. v Mitchell, J. in Rose, J., (ur.), 1982, str. 99-122, od koder je tudi pričujoča razprava.

Lacan Saussurovo formulo lingvističnega znaka (nasprotje med označevalcem in označencem) obrne in dá označevalcu prednost pred tem, kar označuje (oziroma ustvari v aktu označevanja). Za njegov argument je namreč bistveno, da je spolna razlika z zakonom določena ločnica, ki svoje kategorije ustvarja in reproducira. Tako Lacan Saussurov model arbitrarne narave lingvističnega znaka:



DREVO

(kateremu je prav gotovo mogoče ugovarjati, da se v njem nemara odraža teorija jezika, ki temelji na ustrežanju besed in stvari), nadomesti z naslednjim modelom (1957, str. 499):



DAME

GOSPODJE

»Vsako govoreče bitje« (Seminar XX, zg., str. 63) se mora razvrstiti na eni ali drugi strani te ločnice.¹¹

Spolna razlika je torej pripisana glede na to, ali posamezni subjekti posedujejo ali ne posedujejo falos, kar ne pomeni, da anatomski razlika je spolna razlika (da je ena dosledno izpeljiva iz druge), temveč da anatomski razlika začne *nastopati* kot spolna razlika, tj. postane edini zastopnik tega, kar je tej razliki dopuščeno biti. Kompleksnost otrokovega zgodnjega spolnega življenja torej prekrije z grobim nasprotjem, ki to kompleksnost zavrne ali zatre. Tako falos nakaže redukcijo razlike na instanco vidnega zaznavanja, *dozdevno* vrednost.

Freud je dal trenutku, ko deček ali deklica vidita, da sta različna, status travme, v kateri je deklica dojeta kot manjkava (ugovori se pogosto začno

¹¹ Torej ne gre za vprašanje filologije in *zatem* za vprašanje falosa, kot trdi John Forrester, temveč seksualnosti/falosa kot jezika (John Forrester, »Philology and the Phallus«, v MacCabe (1981)).

na tem mestu). Toda nekaj je mogoče *videti*, da manjka, le glede na predobstoječo hierarhijo vrednosti (»v realnem nič ne manjka«, *ibid.*, str. 113). Pomembna ni zaznava, temveč njej že pripisani pomen; trenutek torej pripada simbolnemu. In če Lacan trdi, da simbolna raba falosa korenini v njegovi vidnosti (zaradi česar so ga mnogokrat kritizirali), je to le toliko, kolikor je red vidnega, očitnega, dozdevnega objekt njegovega napada. Pravzaprav je nenehno zavračal vsako grobo istovetenje falosa z redom vidnega ali realnega (»Lahko bi rekli, da je ta označevalec izbran kot najbolj izstopajoči del tistega, česar se lahko polastimo v realnem spolne kopulacije«, 1958, z.g., str. 45) in ga je namesto tega dodelil tisti funkciji »zastrtosti«, v katero je postavil temeljno dvojnost lingvističnega znaka: »Vse to govorjenje zgolj prikriva dejstvo, da svoje vloge ne more igrati drugače kot zastrt, se pravi kot znak latence, s katero je udarjeno vse označljivo, brž ko je povzdignjeno (*aufgehoben*) v funkcijo označevalca.« (*Ibid.*)

Pomen je vedno le vzpostavljen, je uveden in določen. Falos učinke označevalca simbolizira v tem, da je lahko - ker na sebi nima nobene vrednosti - zastopnik tega, na čemer se vrednost *zbere*.

Lacanove ugotovitve glede jezika je potrebno izpeljati v dve smeri: k določanju samega pomena (to, kar je subjektu predpisano), in proč od prav te določitve k točki njegovega nenehnega spodrsavanja, tveganosti ali točke izginjevanja, ki jo vselej vsebuje (nezavedno). Seksualnost je umeščena hkrati v obeh dimenzijah. Težava je v tem, da je treba ta dva poudarka obdržati skupaj - seksualnost v simbolnem (ureditev) in seksualnost kot nekaj, kar nenehno spodletuje. Ko lahko enkrat uvidimo odnos med tema dvema vidikoma psihoanalize, se v terminologiji, s katero je mogoče opisati žensko seksualnost, zgodi radikalen premik. Koncept simbolnega določa, da je ženska seksualnost neločljiva od predstav, na osnovi katerih je proizvedena (»podob in simbolov *pri ženski* ni mogoče izolirati od podob in simbolov *ženske*. ... Predstava (*Vorstellung*) o ženski seksualnosti pogojuje, kakšna je njena izvedba«, 1960, str. 728), toda prav te predstave bodo razkrile razcep, skozi katerega se kot take konstituirajo. Vprašanje, kaj ženska je, se pri tej razlagi vedno ustavi pri ključnem spoznanju, da ni nikakršnega zagotovila, da ona *sploh je*. Toda če svoje mesto zavzame glede na opisani proces, potem bo njena seksualnost nujno izdala slepe ulice svoje zgodovine.

Za Lacana pripada seksualnost sferi maškarade. Izraz je prevzet od Joan Rivière (1929), pri kateri je naznačeval neuspelo ženskost. Za Lacana pa je prav maškarada definicija »ženskosti«, ker se vzpostavlja glede na moški znak. Tudi vprašanje frigidnosti (kateremu se je, kot je ugotovil Lacan, psihoanaliza »odpovedala«, 1960, str. 727) spada sem in je v razpravi »Pomen falosa« opisana kot učinek statusa falične instance. Toda to ne

pomeni, da obstaja fiziologija, h kateri bi se ženske lahko na nek način vrnile ali v kateri bi se lahko osvobodile. Na ženski strani izraz »frigidnost« prej zastopa težavnost, ki je inherentna sami seksualnosti, razmik, s katerim želja prekrije telo v točki, kjer je vpisana v genitalni odnos. Psihoanaliza zdaj spoznava, da je vsako preprosto postavljanje kriterija ženskosti v pomenu prenosa ugodja s klitorisa na vagino travestija - tu so nasprotno pomembne fantazije, ki so vključene v vsako od njih (ali v obe). Pri obeh spolih se bo seksualnost nujno dotaknila dvojnosti, na katero se opira njena temeljna ločnica. Tako kot pri »normalni« vaginalni ženskosti, ki bi jo bilo mogoče razumeti kot pripoznanje vrednosti moškega znaka (»prihajanje« do tega pripoznanja), bo vedno izzvala razcep, na katerem se vzpostavlja njegova vrednost (»če ni moškosti, ki ne bi bila blagoslovljena s kastracijo, zakaj ne bi priznali, da je potem za žensko kastrirani ljubimec ali mrtvec ... tisti, ki se skriva za zastorom, izza katerega kliče po njenem oboževanju«, 1960, str. 733).

Opis ženske seksualnosti torej pomeni izpostavitve terminov, v katerih je definirana, kar je čisto nasprotje zahteve po tem, kaj bi ta seksualnost morala biti. Kjer je taka definicija podana - »identifikacija z njeno materjo kot želečo in pripoznanje falosa v realnem očetu« (Safouan, 1976, str. 110), nosi v sebi prav padeč falosa v realno in želje v pripoznanje - podeljujoč lažnost, lahko rečemo, celotnemu orisanemu problemu.¹²

II

Iz tega, kar smo povedali doslej, izhajajo trije poudarki:

1. v razlagi anatomija sicer nastopa: »Zame 'anatomija ni usoda', toda to ne pomeni, da anatomija ne nastopa,« (Safouan, 1976, str. 131), toda *nič več kot le nastopa* (je slepilo);

2. falos je vzpostavljen v lastno škodo in vsak moški privilegij, ki je utemeljen v njem, je sleparija - »kar bi lahko imenovali moški, moški kot govoreče bitje, se razblini kot učinek diskurza, gospodarjevega diskurza ...

¹² Safouan se zaveda problematičnosti teh terminov, vendar problem ostaja; prim. tudi Eugénie Lemoine-Luccioni, *Partage des femmes* (1976), kjer se pojavlja enako zlitje Drugega, ki naj bi ga ženska priznala ob nastopu želje, in realnega moškega, ki ga ženska potem idealno sprejme. (»Drugi, moški«, str. 83; »Drugi, moški kot subjekt«, str. 87). Zdi se, da obstaja trajna tendenca, da se termine Lacanove razlage razume dobesedno, in ko se to zgodi, se pogosto pojavljajo definicije, ki jih je najlažje prepoznati kot reakcionarne. To lahko opazimo na navidez tako različnih področjih, kot je prevod Imena očeta Maude Mannoni v terapevtsko prakso, ki skuša vzpostaviti očetovsko genealogijo psihotičnega otroka (Mannoni, 1967), in v razlagi realnega Drugega pri Lemoine-Luccioni, ki ženskam, ki bi bile drugače obsojene na čisti narcizem, omogoča kastracijo. Njena razlaga v mnogočem spominja na razlago Helene Deutsch (1930), ki je prehod v ženskost opisala z željo po kastraciji, ki jo prek ženskega telesa proizvede moški.

spričo tega, da je vanj vpisan le kot kastracija« (*Seminar XVII*, str. 179-180);

3. ženska ni manjvredna, je *podrejena*: »Ker mora biti ženska vpisana v red menjave, katerega objekt je, povzroči, da je značaj njene pozicije v temelju konflikten in, rekel bi, nerazrešljiv: simbolni red jo dobesedno podvrže, transcendirata ... V dejstvu, da je kot objekt umeščena v simbolni red, kateremu je istočasno podrejena prav toliko kot moški, je zanjo nekaj, kar ni mogoče preseči, nekaj nesprejemljivega.« (*Seminar II*, str. 304-305.)

Prav moč koncepta simbolnega sistematično spodbija vsako razlago seksualnosti, katere predpostavka je vnaprej dana narava spolne razlike - polemika znotraj psihoanalize in feministično zavračanje vsake take »narave« se tu kar najbolj približata drug drugemu. Toda problem ostaja. Lacanova raba simbolnega se je na tej stopnji močno opirala na Lévi-Straussov pojem sorodstva, kjer je ženska definirana kot objekt menjave. Kot taki ji je mogoče očitati isto kot Lévi-Straussovi razlagi, namreč da predpostavi podreditev, ki naj bi jo pojasnila.¹³ Medtem ko se na prvi pogled torej zdi, da so Lacanove pripombe nadvse kritične do opisanega reda, pa so v nekem drugem pomenu z njim sokrivi in bo vsak argument, zgrajen na njihovi osnovi, prejkone krožen.¹⁴

Mislím, da je ključno, da je imel Lacan takrat, ko je napisal te pripombe, koncept polnega govora, dostopa do simbolnega reda, katerega subjektivni ekvivalent je uspešna lingvistična menjava (1953). Toda v svojem delu je izvedel premik, ki je popolnoma spodnesel vsako tako dojetje jezika kot posrednika, in sicer v prid naraščajočemu poudarku na njegovem temeljnem razcepu in učinkih tega razcepa na ravni same seksualnosti.

»Ni spolnega razmerja«, to je postal poudarek njegove razlage. »Spolnega razmerja ni«, ker nezavedno subjekte ločuje na (in od) drug drugega in ker deluje mit tega razmerja ravno kot obramba proti temu razcepu ter vzpostavlja enotnost, ki ta razcep nenehno utajuje. Od tod sorodna in nasprotna formula »Je Eden« (obe formuli je treba vzeti skupaj), ki se nanaša na to fantazmatsko enotnost razmerja »Zgolj eno sva. Seveda vsakdo ve, da ni dvema nikoli uspelo, da bi bila zgolj eno, vendar pa sva konec koncev *zgolj eno*. Iz tega izhaja ideja ljubezni ... problem je torej v tem, kako lahko pride do ljubezni do nekoga drugega«, (*Seminar XX*, zg., str. 40-41), na njeno potlačitev razcepa in razlike, (»Ljubi svojega bližnjega kot samega

¹³ Gl. Cowie, E., 1978.

¹⁴ Prim. npr. Rubin, G., »The Traffic in Women«, v Reiter, R. M., 1975, ki opiše psihoanalizo kot »teorijo o reprodukciji sorodstvenih vezi«, s čimer prav tako spregleda koncept nezavednega in celotni problem spolne identitete in opisane odnose zreducira na precej dobesedna niz menjalnih aktov.

sebe ... zapoved predpisuje ukinitve spolne razlike«, *Seminar XXI*, 4, str. 3),¹⁵ na samo ideologijo enosti in dopolnitve, ki za Lacana zapira zev človekove želje.

V zgodnejših tekstih je bila enotnost pripisana imaginarnemu, simbolno pa je vsaj potencialno pomenilo njen zlom. V kasnejših tekstih je Lacan fantazmo »istosti« umestil hkrati v jezik in v spolno razmerje. »Ni spolnega razmerja«, ker so subjekti povezani prek tega, kar je smiselno v jeziku.¹⁶ Ta »je smiselno« je dodatek, krpanje manka subjektivitete in jezika, subjekta v jeziku, proti katerega manku je postavljen. Psihoanaliza zatrjuje, da je pomen seksualen, vendar je opustila kakršen koli pojem potlačene seksualnosti, kateri bi omogočila spregovoriti. Pomen lahko opišemo kot seksualen, le če upoštevamo meje pomena, kajti pomen sam na sebi deluje na meji, mejah svojega lastnega spodletavanja: »Smisel nakazuje smer, v kateri sam propada,« (*Seminar XX*, zg., str. 63). Poudarek je torej na stalni neuspešnosti v jeziku in v seksualnosti, ki jo pomen skuša zapolniti ali skriti: »Vse, kar implicira analitično ukvarjanje s človeškim vedanjem, ne nakazuje tega, da pomen zreali seksualno, temveč da ga nadomešča.« (*Seminar XXI*, 15, str. 9.) Seksualnost je točka, kjer pomen izginja. Ljubezem na drugi strani pripada *Lust-Ich* ali Jazu ugodja, ki zamaskira to neuspešnost z odsevom podobnega v podobnem (ljubezen kot končna oblika samopripoznanja).

Lahko bi rekli, da se je Lacan lotil odnosa med nezavednim in seksualnostjo in ga prignal do njegove skrajne točke, pri čemer je proizvedel razlago seksualnosti le skozi njene razcepe: razcepljenost *samega* subjekta, razcep *med* subjekti (nasprotno od razmerja). Od tod izhaja to vedno močnejše osredotočenje na izjavljanje,¹⁷ na notranji razcep v jeziku, in namerna formalizacija razlage - spolna razlika kot ločnica, nekaj kar je treba izpostaviti (natanko neka formalnost, vprašanje forme (graf v *Seminarju XX*, zg., str. 63)). Oporekanje enotnosti subjekta, njegovi dozdevni koherentno-

15 Reference na Lacanov seminar XXI (*Les non-dupes errent*, 1973-1974), ki ni objavljen, so podane glede na teden in stran tipkopisa.

16 Lacanov termin za Saussurovo *langue* (jezik), ki izhaja iz Saussurovega razlikovanja med *langue* (formalna organiziranost jezika) in *parole* (govor), posamičnim izrekanjem. Lacanov termin to nasprotje premešča, v kolikor je zanj organiziranost jezika mogoče razumeti le skozi subjektovo razmerje do le-te. *La langue* /jezik/ označuje tisti del jezika, ki zreali zakone nezavednih procesov, a njegovi učinki presegaajo to zrcaljenje in uhajajo dosegu subjekta (gl. *Seminar XX*, slov. prev. str. 112-113).

17 Termin je Benvenistov (Benveniste, 1958); njegovo razlikovanje med *énoncé* in *énonciation*, med subjektom izjave in subjektom izjavljanja, Lacan nezavedno umešča v radikalni razcep med tema instancama, ki je najjasneje viden v izjavi »jaz lažem«, v kateri sta nedvomno dva subjekta, eden, ki laže in eden, ki ne laže.

sti, je torej naslovljeno na sam diskurz seksualnosti: »namesto *nekega* označevalca, ki se ga zdaj lotevamo, se je treba lotiti označevalca *Eden*« (Ibid., str. 20). Torej nimamo več imaginarne »enotnosti«, ki ji sledi simbolna razlika ali menjava, temveč prej obtožbo simbolnega zaradi imaginarne enotnosti, ki jo njegovi nadvse vztrajni miti še naprej podpirajo.

V tem procesu je ženska vzpostavljena kot absolutna kategorija (hkrati izključena in povzdignjena), ki na strani moškega tej enotnosti služi kot zagotovilo. Moški postavlja žensko v temelj svoje fantazme oziroma konstituirata fantazmo skozi žensko. Lacan se je torej pomaknil od ideje problematičnega, vendar družbeno zajamčenega procesa menjave (ženske kot objekti) do vzpostavljanja ženske kot kategorije znotraj jezika (ženska kot Objekt, fantazma njene definicije). Kar je v razlagi izpostavljeno zdaj, je »prenašanje težav, inherentnih sami seksualnosti, na žensko« (1968, str. 118).

Lacanova kasnejša dela o ženski seksualnosti, zlasti seminar *Še*, spadajo v ta razvoj. Gre do dlje kot prejšnji in v njih je mogoče videti poskus, da bi se soočil s problemi, ki so jih ti proizvedli. Medtem ko je bilo v zgodnejših tekstih poudarjeno kroženje falosa v procesu spolne menjave, pa ti teksti učinkovito zagovarjajo trditev, da če kroži falos, potem ni nikakršne menjave (ali razmerja). Vprašanje torej ni toliko v »težavnosti« ženske seksualnosti, ki izhaja iz falične cepitve, kot to, kaj glede na to cepitev sploh pomeni govoriti o »ženski«. Ta analiza je v mnogočem bolj temeljna in »radikalnejša«: »Karkoli je mogoče reči o konstituiranju ženske pozicije v Ojdipovem kompleksu ali v spolnem »razmerju«, zadeva le drugo stopnjo, v kateri so že bila vzpostavljena pravila, ki upravljajo določen tip menjave, temelječe na skupni vrednosti. Freud pa na neki radikalnejši stopnji, ki je konstitutivna za sama ta pravila, opozarja na neko zadnje vprašanje, ko nakaže, da je ženska tista, ki deluje kot njihova opora.« (Ibid.)

V kasnejših tekstih postane osrednji pojem *objekt mali a* (*objet a*), Lacanova formula za izgubljeni objekt, ki je podlaga simbolizacije, razlog in »nadomestek« želje. Na kar moški meri, je ta objekt in »vsa njegova realizacija v spolnem razmerju se konča s fantazmo« (*Seminar XX*, zg., str. 70). Kot mesto, na katerega je projiciran manko in skozi katerega je hkrati zanikan, je ženska »simptom« moškega.

Definirana kot taka, reducirana na nič drugega kot na to fantazmatsko mesto, ženska ne obstaja. Lacanova izjava »Ženska ne obstaja« je potemtakem nasledek njegove obsodbe oziroma obtožbe seksualne fantazme. To ne pomeni, da ženske ne obstajajo, temveč da je njen status absolutne kategorije in fantazme (natanko *Ženske*) lažen (♠). Lacan v dvorski ljubezni vidi povzdignjenje ženske na mesto, kjer njena odsotnost ali nedostopnost nadomešča moški manko (»Za moškega, ki mu je bila njegova dama

povsem podrejena, ki mu je bila subjektka, podložnica, v najbolj uslužnostnem pomenu besede, je bila dvorska ljubezen edini način, na kateri se je lahko izvlekel iz odsotnosti spolnega razmerja«, *Seminar XX*, zg., str. 54), enako kot v njenem podcenjevanju vidi predpogoj za vero moškega v svojo lastno dušo (»Da bi duša našla bit, od nje razlikujejo njo, žensko ... pravijo ji ženska in jo obrekujejo, ibid., zg., str. 69 in op. 25 ter 26). V razmerju do moškega ženska začne zastopati tako razliko kot izgubo: »Ženska se torej proizvede kot objekt prav na podlagi tega, da ni to, kar on je, po eni strani spolna razlika in po drugi strani tisto, čemur se mora odpovedati kot užitku.« (*Seminar XVII*, str. 90).¹⁸

V falični definiciji je ženska konstituirana kot »ne-vs«, ker se falična funkcija opira na izvzetost (na »ne«), ki je ženski pripisana. Ženska je izključena *po* naravi besed, kar pomeni, da jo definicija postavi kot izključeno. Opazili boste, da to ni isto, kot če rečemo, da je ženska izločena *iz* narave besed, kar je napačno branje, ki vodi v predelavo celotnega problema glede mesta ženske izven jezika, v idejo, da bi ženske na sebi lahko govorile nek popolnoma drugačen govor.

Za Lacana sta moški in ženska vedno le v jeziku (»označevalni funkciji moški in ženska /se/ opirata zgolj na označevalce, ki so vseskoz zavezani *teteškoči*¹⁹ uporabi govornice«, *Seminar XX*, slov. prev. str. 31). Vsa govoreča bitja se morajo razvrstiti na eni ali drugi strani tega razcepa, toda vsak jo lahko prestopi in se vpiše na nasprotno stran od tiste, ki mu je anatomske usojena.²⁰ Lahko bi rekli, da je to neko stanje ali/ali, vendar táko, da je pri njem Lacan neštetokrat opozoril na njegovo fantazmatsko naravo: »to niso pozicije, ki bi nas lahko zadovoljile, do te mere, da lahko rečemo, da je nezavedno opredeljeno z dejstvom, da mu je precej bolj jasno, kaj se dogaja, kot resnici, da moški ni ženska.« (*Seminar XXI*, 6, str. 9.)

Ženska torej *ni*, ker je definirana kot čisto nasprotje moškega (je negativ te definicije: »moški *ni* ženska«) in ker je prav ta definicija izbrana fantazma, nek niz, ki je prav lahko prazen. Če je ženska »ne-vs«, piše Lacan, se »ona« le stežka nanaša na vse ženske.

Kot negativ moškemu ženska postane totalni objekt fantazme (ali objekt totalne fantazme), povzdignjen na mesto Drugega in postavljen, da zastopa

18 Gl. Fenichel, O., v spisu (ki ga je Lacan pogosto navajal) o vračanju razlike, ki je podlaga enačenja deklica = falos, pogosto lociranega kot moška fantazma: »Drugačnost žensk je zanikana v obeh primerih; v prvem primeru v poskusu popolne potlačitve žensk, v drugem pa v zanikanju njihove individualnosti«. (Fenichel, 1949, str. 13.)

19 *courcourant*

20 Opazili boste, kako to hkrati premesti koncept biseksualnosti - ne nediferencirana spolna narava, predhodna simboli razliki (Freudov zgodnji pomen), temveč dostopnost obeh pozicij vsem subjektom v odnosu do same razlike.

njegovo resnico. Ker je mesto Drugega hkrati mesto Boga, je to skrajna oblika mistifikacije (»bolj ko moški daje ženski priložnost, da ga zamenjuje z Bogom ... manj je.«, *Seminar XX*, zg., str. 73). Kolikor Bog »še ni napravil svojega *exit*« (ibid., zg., str. 67), toliko ženska postane opora njegovega simbolnega mesta. V svojem kasnejšem delu je Lacan kot cilj psihoanalize definiriral razgradnjo zmede izza te mistifikacije, vrzeli med *objektom a* in Drugim, v katerih zlitju je videl povzdignjenje fantazme v red resnice. *Objekt a*, razlog želje in opora moške fantazme, je nanešen na podobo ženske kot Drugega, ki potem deluje kot njegov garant. Absolutna »Drugost« ženske moškemu torej služi za to, da mu zagotavlja lastno vednost o sebi in resnico. Kot se boste spomnili, za Lacana tak garant ne more obstajati: ni »Drugega od Drugega«. Zavrnitev kategorije »Ženska« torej pripada njegovemu napadu na vsako brezpogojno vero v Drugega kot takega: »Ta $\frac{1}{2}$ /od Ženske/ ima razmerje z označevalcem A, kolikor je prečrtan oziroma zaprečen (\bar{A})«. (Ibid., zg., str. 65.)

To je Lacana postopoma vodilo do zavrnitve pojmov »vednosti« in »verovanja« ter mitov, na katere se nujno opirata. Vse Lacanove izjave, ki nasprotujejo veri v žensko, njenemu statusu nekoga, ki ve, kakorkoli so problematične, lahko razumemo le kot del tega nenehnega spodbijanja terminov, na katere se opirata. V kasnejših tekstih se Lacan stalno vrača k »subjektu, za katerega se predpostavlja, da ve,« zagotavljanje subjekta, da ve (da se prepoznava kot subjekt) in k različnim oblikam diskurza, ki jih je mogoče organizirati okrog te pozicije.²¹ »Vednost« je vedno le taka trditev, tako kot je »verovanje« v celoti oprto na predpostavljane nečesa napačnega. Vera v Žensko je preprosto način, kako zapreti razcep ali negotovost, ki je prav tako podlaga prepričanja kot takega. In ko Lacan pravi, da ženske ne vedo, hkrati ko jih na neki ravni postavlja izven in nasproti dosega svoje lastne izjave, je pripoznal tudi zavezanost ali omejenost parametrov same vednosti (»moška vednost je nepopravljivo zmotna«, *Seminar XXI*, 6, str. 11).

Zaprečeni Drugi (\bar{A}) je tej vednosti postavljen nasproti kot mesto razcepa, kjer pomenu spodleti, kjer mu spodrsne in se premesti. To je mesto *signifiance*, kar je Lacanov termin prav za to gibanje v jeziku proti ali v

²¹ Velik del težav Lacanovega dela korenini v njegovem poskusu, da bi to pozicijo subvertiral iz notranjosti svojega lastnega govora, da bi zopet prišel do »ne-vednosti«, ki jo je imenoval nezavedno, in s tem spodsekal prav moč, ki jo njegova lastna pozicija govorca (gospodar in analitik) nujno vzpostavi. Pravzaprav se pri izjavi »ne vem« da izpeljati isto operacijo kot pri izrazu »jaz lažem« (prim. op. 17), kajti če ne vem, kako lahko potem vem dovolj, da vem, da ne vem in če vem, da ne vem, potem ni res, da ne vem. Lacan je bil nedvomno ujet v ta paradoks svojega lastnega govora.

nasprotno smer od pozicij koherentnosti, ki jih jezik istočasno gradi. Drugi torej stoji nasproti falosu, njegovemu pretendiranju na pomen in lažno konsistentnost. Falos prav pri Drugem išče avtoriteto in je zavržen.

Ženska pripada strani Drugega v tem drugem pomenu, kajti kolikor je *jouissance* definiran kot faličen, toliko je zanjo mogoče reči, da spada nekam drugam. Ženska je po nujnosti implicirana v falični seksualnosti, toda hkrati »vprašanje svojega lastnega *jouissance* vzdržuje drugje« (1968, str. 121), tj. vprašanje svojega statusa želečega subjekta. Lacan ta *jouissance* označi kot dodaten, da bi se izognil vsakemu pojmu dopolnilnosti, ženske kot dopolnilu moške falične narave (natanko to je fantazma). Toda to je hkrati priznanje »nečesa več«, »več kot *jouissance*«,²² ki ga Lacan najde v Freudovskem konceptu ponavljanja - kar falični funkciji uhaja ali iz nje izostane in jo presega. Ženska je torej postavljena *onstran* (onstran falosa). Ta »onstran« hkrati meri na skrajno mistificiranje nje kot absolutnega Drugega (in s tem nič več kot le drugi), in na neko *vprašanje*, vprašanje njenega lastnega *jouissance*, njenega večjega ali manjšega dostopa do preostanka dialektike, ki ji je nenehno podrejena. Težava je v tem, da potem ko je bil pojem »ženske« enkrat tako neizprosno razgaljen kot fantazma, vsako tako vprašanje postane skoraj nemožno.

V Lacanovem naslavljanju na žensko kot Drugega je torej treba videti poskus, da bi ohranil ločena dva momenta, ki jima grozi stalna nevarnost, da se sesujeta drug v drugega - prvi ženski dodeljuje negativno mesto svojega lastnega (faličnega) sistema, in drugi vprašuje, če se ženske prav zaradi te dodelitve lahko uprejo in prodrejo onstran tega sistema. Za Lacana se ta prodor vedno zgodi v jeziku, je prodor subjekta *v* jeziku. Koncept *jouissance* (kar uhaja v seksualnosti) in koncept *signifiance* (kar se premešča v jeziku) sta neločljiva.

Šele ko to uvidimo, lahko pravilno umestimo napetost, prisotno v celotnem *Seminarju XX*, Še, med Lacanovo kritiko oblik mistifikacije, ki so skrite v kategoriji Ženska, in ponavljajočim se vprašanjem, kaj bi lahko bila njena »drugost«. To napetost je mogoče prepoznati prav v vprašanju »Kaj hoče ženska?«, pri katerem se je Freud ustavil in h kateremu se je Lacan vrnil. Najbolj opazna je pri Lacanovem sklicevanju na Berninijev kip svete Tereze v Rimu,²³ ki mu služi kot model nekega drugega²⁴

22 Včasih je *jouissance* postavljen nasproti pojmu ugotlja kot mesto tega ekscesa, toda kjer je *jouissance* definiran kot faličen, Lacan uvaja koncept presežka (»več kot«), ki mu je nasproten.

23 »In v čem uživa?« (*Seminar XX*, zg., str. 60) - vprašanje, ki z angelom z naperjeno puščico nad njo (»prestrelitev« svete Tereze) očitno postane odvečno in katerega problematično naravo najbolj ilustrirajo kardinali in doži v galeriji na obeh straneh »proscenija« - *priče* postavitve akta, ki ga zaradi perspektivnih linij dejansko ne morejo videti (Bernini, *Ekstaza Svete Tereze*, Santa

jouissance - ženska torej kot »mistična«, toda, kot je vztrajal, ta »nikakor ni vse tisto, kar ni politika« (ibid., zg., str. 60), kolikor je mistika ena od možnih izraznih oblik, kjer takšna »drugost« v seksualnosti izreka svojo naj-silovitejšo obtožbo. In če za trenutek prestopimo od Lacanovega sklicevanja na njeno podobo, kakršno je izdelal moški, k spisom same svete Tereze, njenemu komentarju k »Pesmi vseh pesmi«, tedaj je njena seksualnost dojeta kot motnja, ki je sveta Tereza v bistvu ne postavlja na raven seksualne vsebine pesmi, temveč na raven njenega izjavljanja, v nestalnost njenih zaimkov; to je negotovost v jeziku, ki razkriva, da niti subjekt niti Bog ne more biti umeščen (ona »govori z eno osebo, za mir prosi drugo, potem pa govori z osebo, v katere prisotnosti je«, (1946, str. 359).²⁵ Seksualnost torej pripada ravni njegovega - in subjektovega - *premeščanja*.

Proti koncu svojega delovanja je Lacan govoril o »antifalični« naravi ženske, kot da ji je pustil prosto pot za to, »česar o nezavednem ni mogoče govoriti«. (*Ornicar?*, 20-21, str. 12.) (Referenca na ženske analitičarke, v kateri lahko prepoznamo, prav ironično, odmev Freudovega prepričanja, da imajo dostop do kake drugačne plasti psihičnega življenja.)²⁶ Glede na zgodnejše tekste bi lahko rekli, da ženska ne igra več maškarade, temveč *umanjka*: »*jouissance* ženske ne gre brez izrekanja, tj. brez izrekanja resnice,« medtem ko je za moškega »njegov *jouissance* zadosti in prav zaradi tega ne razume ničesar.« (*Seminar XXI*, 7, str. 16.) Tu obstaja nevarnost, da bi ženski povrnili status resnice (kar je ravno mitologija, ki smo jo zavrnili). Toda za Lacana je ta »resnica« nezavednega vedno le tisti moment temeljnega razcepa, skozi katerega je subjekt vstopil v jezik in seksualnost, ter stalno neuspelo umeščanje v obeh.

V tem je moč Lacanove razlage in njegovega vztrajanja pri tem, da je ženskost mogoče razumeti le skozi njeno konstrukcijo, vztrajanje, ki je v

Maria della Vittoria, Rim).

24 an-other

25 Komentar k vrstici iz »Pesmi vseh pesmi«: »Naj me Gospod poljubi s poljubom svojih usten, kajti tvoje prsi so slajše od vina«.

26 V času pisanja je Lacan pravkar razpusil svojo šolo v Parizu in se z besedami, s katerimi je to dejanje predstavil - »Je père-sévére« («vztrajam» - besedna igra z izrazom »père« (oče)) - vrnil k celotnemu problemu gospostva in očetovstva, ki se je vlekkel skozi institucionalno zgodovino njegovega dela. Od zgodnje opredelitve proti kontekstu, za katerega je on (in drugi) menil, da je avtoritaren, in pozneje zanikanja seminarja o Imenu očeta iz leta 1953, do vprašanj gospostva in transferja, ki sta bili ozadje nadaljnjega preloma leta 1964 in ki tako jasno pride na dan pri tej razpusitvi. Neskončni paradoks Lacanove pozicije je bil, da je izdelal najbolj sistematično kritiko oblik identifikacije in transferja, ki ju je prav zaradi tega dejstva začel kar najradikalneje predstavljati. Če so številne ženske analitičarke (prim. op. 27) v odnosu do tega odkrile, da je njihova pozicija nemogoča, le potrjuje sorodnost vprašanja ženske seksualnosti in institucionalnih delitev in težav same psihoanalize.

odgovoru proizvedlo isto umestitev žensk, isto zagovarjanje njene seksualne narave, kot ga je bilo moč videti v dvajsetih in tridesetih letih v odgovoru Freudu. Tokrat je bilo v središču odgovora vprašanje simbolizacije, ki je bilo v prejšnji diskusiji latentno. To postaja še bolj jasno ob tem, da je postala specifičnost ženske seksualnosti v novejših razpravah²⁷ izrecno predmet odnosa žensk do jezika. Če je red jezika tisti, ki seksualnost strukturira okrog moške instance, ali če privilegiranje te instance kaže, da je seksualnost strukturirana v jeziku, tedaj to hkrati postavlja vprašanje razmerja žensk do tega jezika in do te seksualnosti. Vprašanje telesa deklice (kar bi ta lahko vedela ali ne o tem telesu), kot je zastavljeno v zgodnji diskusiji, postane vprašanje ženskega telesa kot jezika (kaj pri tem telesu lahko doseže simbolizacijo). Cilj je izveliči žensko iz vladavine falične instance in iz jezika v enem in istem trenutku. To pomeni, da je ženskost pripisana izvorni točki, ki predhodi zaznamovanju simbolne razlike in zakonu. Privilegiran odnos žensk do tega izvora jim daje dostop do arhaične oblike izražanja izven krogotoka jezikovne menjave.

Ta izvorna točka je materino telo, nediferencirani prostor, in hkrati tak, v katerem se deklica prepozna. Deklica mora torej to polnost prepoznanja potlačiti ali razvrednotiti, da bi se uvrstila v red falične instance. Pri zagovoru prvobitne ženskosti je jasno, da je odnos med materjo in otrokom dojet kot diadični in preprosto refleksiven (eden za enega - deklica docela pozna samo sebe v materi), kar spet izključi koncept želje. Ženska specifičnost je torej neposredno odvisna od koncepta neposredovanega in neproblematičnega odnosa do izvora.

Zavzeta stališča niso identična, vendar jim je skupen poudarek na specifičnosti ženskih nagonov, na katerem je temeljil predhodni odgovor na Freuda. Številni njihovi koncepti so neposredno prevzeti iz te diskusije (koncept koncentričnih ženskih nagonov pri Montrelayjevi neposredno izhaja iz Jonesa in Kleinove). Nasledki teh stališč pa so drugačni. Medtem ko so za Jonesa - idealno - ti nagoni napovedali in zagotovili heteroseksualno idetiteto deklice, zdaj isti nagoni ogrožajo njen dostop do kateregakoli objekta (Montrelay)²⁸ ali pa žensko zagotovijo sami sebi in s tem drugim

27 V zadnjem delu se bom sklicevala predvsem na delo Michèle Montrelay in Luce Irigaray; prva je bila članica Lacanove šole pred njeno razpustitvijo januarja 1980, ko je pretrgala stik z Lacanom, druga pa je delovala znotraj njegove šole do leta 1974, ko je bila odpuščena iz reorganiziranega oddelka za psihoanalizo Pariške univerze VIII (Vincennes) ob objavi svoje knjige *Speculum de l'autre femme* (1974). Obe se ukvarjata s psihoanalitično prakso. Montrelayjeva se loteva spora med Jonesom in Freudom predvsem ob problemu dostopa žensk do jezika v svojem članku »Raziskave o ženskosti« (1970). Knjiga Luce Irigaray *Speculum* je kritika Freudovih spisov o ženskosti; kasnejši *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977) vsebuje poglavje (»Cosi fan tutti«), ki se neposredno nanaša na Lacanov *Seminar XX, Še*.

ženskam (Irigaray). Ženske so torej *povrnjene* v razlago in druga drugi - nasproti falični instanci, a tudi nasproti izgubi izvora, kar domnevno implicira Lacanova razlaga. Zavrnitev razcepa torej ženskam omogoča dostop do drugačne ravni jezika, kjer besede in stvari niso diferencirane in realno materinega telesa ogroža ali zadržuje dostop ženske do prepovedi in zakona.

V tej razlagi je moč, ki se je je zavedel feminizem. V točkah, kjer je najmočnejša, izraža protest, ki ga je vzbudila prav prepričljivost tega, kar opisujeta Freud in potem Lacan (je *nasledek* tega opisa).²⁹ In prav gotovo je bilo njeno stališče delno prisotno v Lacanovih zgodnjih tekstih (»ženska seksualnost ... kot poskus *jouissance*, zavrt v svojo lastno bližino«, 1960, str. 735). Toda Lacan se je na to reakcijo vrnil v kasnejših tekstih, v čemer je mogoče videti nekakšen odgovor, podobno kot se je Freud v spisih o ženskosti iz let 1931 in 1932 naslavljal na nekatere kritike, ki jih je prejel.

Kot smo videli, za Lacana ne obstaja nikakršna pred-diskurzivna realnost (»Le kako naj se povrnemo k pred-diskurzivni realnosti, če ne s pomočjo nekega posebnega diskurza?«, *Seminar XX*, slov. prev. str. 29), nobeno mesto, ki bi predhodilo zakonu, ki je dostopno in ga je mogoče ponovno pridobiti. In ni ženskega izven jezika. Prvič zato, ker nezavedno iztrga subjekta iz vsakega neposredovanega odnosa do telesa kot takega (»Ničesar v nezavednem ni, kar bi bilo s telesom v soglasju«, *Seminar XXII*, zg., str. 76), in drugič zato, ker je »žensko« konstituirano kot razcep v jeziku, ki žensko proizvede kot negativno instanco. Če je ženska definirana kot drugi, je temu tako zato, ker jo definicija proizvede kot drugega, in ne zato, ker bi imela drugo bistvo. Lacan ne zanika razlike (»če ne bi bilo razlike, kako bi lahko rekel, da ni spolnega razmerja«, *Seminar XXI*, 4, str. 18), toda kar je zanj potrebno postaviti pod vprašaj, je navidezna »konsistentnost« te razlike - telesne ali kakršne koli druge - razcep, ki ga vsili, definicije ženske, ki jih proizvaja.

Reči, da je ta razlika »falična« razlika, pomeni za Lacana izpostaviti simbolno in arbitrarno naravo njenega razcepa kot takega. Bistvo je, kar je mogoče celo jasneje videti v odgovoru na kasnejše tekste o ženski seksual-

28 Montrelay skuša spor med Jonesom in Freudom razrešiti s tem, da izpelje dve razlagi ženskosti, ki ustrezata *stopnjam* v psihoseksualnem razvoju deklice, pri čemer je ženskost definirana kot prehod iz koncentrične psihične ekonomije v tako, pri kateri vstopi simbolna kastracija. Dostop do simbolizacije je odvisen od prehoda in tam, kjer ta spodleti, ostaja ženska vezana na prvotno posedovanje jezika kot podaljška nediferenciranega materinega telesa. Montrelayjevo je treba torej s tega vidika bistveno razlikovati od Irigarayjeve, kajti zanjo je taka spodletelost usredina tesnobe in v nobenem primeru ni koncept ženskosti, ki bi ga bila pripravljena zagovarjati.

29 Opazili boste tudi kako lahko naslov Luce Irigaray *Ce sexe qui n'en est pas un*, »Ta spol, ki to ni«, gladko pride v Lacanovo formulo »Ta spol, ki ni eden«.

nosti, da zavrnitev falične instance prinese s sabo poskus ponovne vzpostavitve oblike subjektivitete, ki je odrešena razcepa, in s tem zavrnitev samega pojma simbolizacije. Če naj torej zavrnemo status falosa, tega ne moremo storiti neposredno iz ženskega telesa, temveč s pomočjo drugačne simbolne instance (v tem primeru odnos do telesa takoj postane vprašljiv), ali pa s pomočjo neke docela drugačne logike (s čimer pa sploh nismo več znotraj reda simbolizacije).

Lacanu nasprotne zahteve torej združijo dve različni ravni ugovorov: da bi telo moralo biti posredovano z jezikom in da naj bi bila privilegirana instanca tega posredovanja moški. Dejstvo, da se zavrnitev falične instance še enkrat izkaže za zavrnitev simbolnega, ne odpravi, temveč pušča odprto še neodgovorjeno vprašanje, zakaj se ta nujna simbolizacija in privilegiran status falosa pojavljata kot medsebojno odvisna pri strukturiranju in zagotavljanju (nikdar zagotovljene) človeške subjektivitete.

Tu torej ne gre za zanikanje, da je pri Lacanu prisoten falocentrizem, ki ga je opisoval, tako kot njegov govor nenehno vstopa v gospostvo, ki ga je skušal spodbijati. Vprašanje nezavednega in seksualnosti, gibanje za in proti njima, je natanko na tej ravni njegovega lastnega govora. Toda za Lacana delujeta kot vprašanje tega govora in ju ni mogoče nasloviti nazaj na telo izven jezika, na mesto, kamor bi se »žensko« in s tem ženske lahko rešile. V odgovoru na Lacana se je »žensko« torej vrnilo, kot se je vrnilo v dvajsetih in tridesetih letih v odgovoru na Freuda, toda tokrat z dodatnim pomenom upiranja falični organizaciji seksualnosti, ki je prepoznana kot taka. »Žensko« zastopa zavrnitev te organiziranosti, njenega reda, njene identitete. Na drugi strani pa za Lacana pretres prav te organiziranosti spodbije sploh vsako absolutno definicijo »ženskega«.

Psihoanaliza te definicije ne proizvede. Podaja razlago, kako je ta proizvedena. Če je ugovor proti njeni dominantni instanci treba priznati, pa nanj ni mogoče odgovoriti z razlago, ki se vrača na koncept ženskega kot predhodno danega, niti z nepreklicnim sklicevanjem na androcentrizem simbolnega, ki bi ga falos preprosto zrcalil. Prva postavlja ženske izven jezika in zgodovine, druga jih preprosto podredi obema.

Lacanova dela podajajo razlago, kako status falosa v človeški seksualnosti ženski vsili definicijo, v kateri je simptom in mit obenem. Dokler učinke te definicije občutimo, si ne moremo privoščiti, da bi se ne menili za ta opis temeljne sleparije, na katerega se opira.

Literatura:

- Benveniste, E., »La nature des pronoms« /1956/, v *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, str. 251-257. Slov. prev. »Narava zaimkov«, v *Problemi splošne lingvistike*, Studia humanitiats, Ljubljana 1988, str. 273-280.

- »De la subjectivité dans le langage« /1958/, *ibid.*, str. 258-266. Slov. prev. »O subjektivnosti v govorici«, *ibid.*, str. 280-289.
- Chodorow, N., *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, London 1979.
- Cowie, E., »Woman as Sign«, *m/f*, 1978, 1, str. 49-63. Slov. prev. »Ženska kot znak«, *Problemi*, 1988, 3, str. 9-15.
- Deutsch, H., »The Significance of Masochism in the Mental Life of Women«, *Int. J. Psychoanal.*, 1930, 11, str. 48-60.
- Fenichel, O., »The Symbolic Equation: Girl = Phallus«, *Psychoanalytic Quarterly*, 1949, 18 (3), str. 303-321.
- Freud, S. in Breuer, J., (1895d) *Studien über Hysterie, Studienausgabe, Ergänzungsband*, str. 37 f.
- Freud, S., (1905d) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Studienausgabe, Bd. 5*, str. 37 f.
- (1912d) »Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens«, (»Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens« II.), *Studienausgabe, Bd. 5*, str. 197 f.
- Irigaray, L., *Speculum de l'autre femme*, Minuit, Paris 1974.
- *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, Paris 1977.
- Jones, E., »The Theory of Symbolism«, *Brit. J. of Psychol.*, 1916, 9 (2), str. 181-229.
- »The Early Development of Female Sexuality«, *Int. J. Psychoanal.*, 1927, 8, str. 459-472.
- Klein, M., »The Importance of Symbol Formation in the Development of the Ego«, *Int. J. Psychoanal.*, 1930, 11, str. 23-39.
- Lacan, J., /1949/ »Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je«, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, str. 93-100.
- /1951/ »Intervention sur le transfert«, *Écrits*, str. 215-226.
- /1953/ »Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse«, *Écrits*, str. 237-322.
- /1955-1956/ »D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose«, *Écrits*, str. 531-583.
- /1957/ »L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud«, *Écrits*, str. 493-528.
- /1958/ »La signification du phallus«, *Écrits*, str. 685-695. Slov. prev. zg., str. 39-48.
- /1959/ »A la mémoire d'Ernest Jones: sur sa théorie du symbolisme«, *Écrits*, str. 697-717.
- /1960/ »Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine«, *Écrits*, str. 725-736.
- > Le séminaire II: *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, 1954-1955, Seuil, Paris 1978.
- Le séminaire V: *Les formations de l'inconscient*, 1957-1958 (odlomek izd. v *Bull. de Psychol.*, 2, str. 1-15).

- Le séminaire XI: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, Seuil, Paris 1973. Slov. prev. gl. str. 239.
- Le séminaire XVII: *L'envers de la psychanalyse*, 1969-1970, Seuil, Paris 1991.
- Le séminaire XX: *Encore*, 1972-1973, Seuil, Paris 1975. Slov. prev. gl. str. 239; 6. in 7. pogl. zg., str. 49-73.
- Le séminaire XXI: *Les non-dupes errent*, 1973-1974 (neobjavljen tipkopolis).
- Le séminaire XXII: *R.S.I.*, 1974-1975.
- »Séminaire du 21. janvier 1975«, pogl. iz seminarja *R.S.I., Ornica?*, 1975, 3, str. 104-110. Slov. prev. zg., str. 74-81.
- »La phase phallique et le portée subjective du complexe de castration«, *Scilicet*, 1968, 1, str. 61-84, anon. Citirano po angl. prev. v Mitchell, J. in Rose, J., (ur.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École freudienne*, Macmillan, London 1982, str. 99-122.
- Lemoine-Luccioni, E., *Partage des femmes*, Seuil, Paris 1976.
- Mannoni, M., *L'enfant, sa »maladie« et les autres*, Seuil, Paris 1967.
- MacCabe, C. (ur.), *The Talking Cure, Essays in Psychoanalysis and Language*, Macmillan, London 1981.
- Montrelay, M., »Recherches sur la féminité« /1970/, angl. prev. »Inquiry into Femininity«, *m/f*, 1978, 1, str. 65-101.
- Reiter, R. M. (ur.), *Towards an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975.
- Rivière, J., »Womanliness as Mascarade«, *Int. J. Psychoanal.*, 1929, 10, str. 303-113.
- Safouan, M., *Études sur l'Œdipe*, Seuil, Paris 1974. Angl. prev. 8. pogl. »Is the Oedipus Complex Universal?«, *m/f*, 1981, 5-6, str. 83-90.
- La sexualité féminine dans la doctrine freudienne*, Seuil, Paris 1976.
- Saint Theresa, *The Complete Works*, Sheed and Ward, London 1946.
- de Saussure, F., *Cours de linguistique générale*, de Mauro, T. (ur.), Payot, Paris 1972.
- Segal, H., »Notes on Symbol Formation«, *Int. J. Psychoanal.*, 1957, 38, str. 391-397.
- Stoller, R., »A Contribution to the Study of Gender Identity«, *Int. J. Psychoanal.*, 1965, 45, str. 220-226.

Besedilo »Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the *École freudienne*« je Jacqueline Rose napisala kot »Uvod II« v zbornik z istim naslovom, ki sta ga uredili skupaj z Juliet Mitchell (Macmillan, London 1982), ponatisnjen pa je bil v njeni knjigi *Sexuality in the Field of Vision*, Verso, London 1986, str. 49-82.

Prevedel Simon Krek.

ŽENSKA SEKSUALNOST

Kakšno je torej dekličino razmerje do kastracije in Ojdipovega kompleksa in v kolikšni meri napravi iz nje žensko, tj. oblikuje tisto, kar je pri njej ženskega? Po Freudu za deklico kastracija pomeni realni dogodek in obsega preprosto spoznanje: »V hipu sprejme svojo sodbo in odločitev. To [dečkov penis] je videla, ve, da sama nima, in želi imeti.« (1925j, zg., str. 17.) Freud pravi, da deklica najprej vidi svojo nezadostnost ali kastracijo tako, kot da se nanaša zgolj nanjo. Kasneje spozna, da zadeva vsa dekleta in ženske in zato »pride v njenih očeh do precejšnjega razvrednotenja ženskosti, torej tudi matere«. (1931b, zg., str. 30.) Freud ne raziskuje, kaj deklico spodbudi, da sprejme ta spoznavni dogodek, ali zakaj ga ne utaji, tako kakor ga lahko deček (Freud namesto utajitve pri deklici vpelje koncept zavidanja penisa). Prav neuspeh, da bi razložil gibanje želje pri deklici, kakor to stori pri dečku, je, tako se mi zdi, osrednji problem Freudove razlage ženske seksualnosti. Freud kasneje prizna pomembnost dekličine predojdipske navezanosti na mater, kar zgolj dodatno zaostri vprašanje, kaj deklico spodbudi, da se na ravni nagona odreče svoji materi. Moustafa Safouan je problem zastavil v okviru dveh vprašanj: kako to, da deklica izkusi isti falicizem kot deček, potemtakoem vprašanje, kako oba prideta do tega, da se lahko poimenujeta bodisi deklica bodisi deček ali, kot poudari, kako to storimo odrasli, kar potem otroci ponavljajo. Nadaljnje vprašanje, ki ga zastavlja, ni vprašanje, kako majhna deklica prenese erogenost s klitorisa na vagino temveč, kako svojo željo oziroma izbiro prenese na objekt, ki je drugega spola, kakor je spol njene matere. (Safouan, 1982, str. 134-135.) Na ta vprašanja se nanaša tudi moj prispevek, čeprav le v okviru teoretične, ne pa klinične analize.

Freud dokazuje, da ni nobene originalne biološke ženskosti, vztrajajoč, da je otroška seksualnost enaka pri dečku in deklici. Zatem je njegov problem pokazati, kako se poti dečka in deklice razideta, kako vznikne

asimetrija iz pozicije, ki je v izhodišču simetrična. Tako deček kot deklica sta navezana na mater, oba trpita zaradi zapostavljanja in ljubezenskih razočaranj, ljubosumnosti bratov in sester, ter zapeljevanja, ki mu sledi prepoved matere. Potrebujemo pa nekaj, pravi Freud, kar »je za deklice specifično ter pri dečkih ni prisotno ali ni prisotno na isti način.« (1933a /1932/, str. 555.) Seveda je nekaj posebnega, vendar na telesu dečka in Freud to opravičuje s trditvijo: »Konce koncev se anatomske razlike morajo izraziti v psihičnih posledicah.« (Ibid.) Freud predpostavi, da majhna deklica stori nekaj, kar je na ravni intelektualne odločitve - opravi opazovanje, ovrednoti podatke, njihov vpliv in pomen, ter pride do sklepa: »Ponižana v samoljubju v primerjavi z dečkovo daleč boljšo opremljenostjo se odpove masturbacijskemu klitorisnemu ugodju, zavrne svojo ljubezen do matere in ob tem neredko nasploh potlači dobršen del svojih seksualnih tokov.« (Ibid., str. 557.)

Tako se deklica počuti neustrezno zaradi manka penisa in krivi svojo mater. Za Freuda prinaša ta argument določeno prikladnost, ker spretno motivira tudi dekličin obrat k očetu in tako pojavitev heteroseksualnosti, za katero je Freud vedno predpostavljal, da je normalni cilj človeškega organizma. Toda ta razlaga je skrpana. Freud ne pojasni, zakaj je penis videti boljši, razen prek družbene vrednosti, družbeno dojete večje moči penisa in večje sposobnosti »lulčka« - na našo majhno deklico se dejansko obrača kot na znanstvenika, pravzaprav družbenega znanstvenika. Kljub temu Freud otrokovo zavist in stisko ob prihodu bratca ali sestrice - še enega »razočaranja« glede matere - umešča povsem drugače: kot jezo na mater, povezano s posebno zgubo materine ljubezni.

Problema kastracije tudi za deklico, v enaki meri kakor za dečka, ne tvori njen lastni manko, temveč manko njene matere. Kot smo prej nakazali, je tudi zanjo mati prvi objekt ljubezni in tudi za deklico, kot za dečka, nastopi kastracija ob spoznanju, da je razlog materine želje drugod - v falosu, ki ga ima njen oče. Niti za dečka niti za deklico kastracijski kompleks ne nastopi s pripoznanjem anatomske razlike, temveč takrat, ko manko žensk poveže z materino željo in kot rezultat tega z mankom-v-bitu otroka, ki ve, naj bo deček ali deklica, da nikoli ne more biti želja svoje matere. Za kar tu gre, ni preprosta vednost o telesu ali celo o materinem telesu, marveč vednost o njeni želji. Rana dekličinega narcizma ni posledica poznavanja anatomske razlike, temveč smisla te razlike, namreč, da je deklica, prav toliko kot deček, za vedno izključena kot zadostna materini želji.¹

¹ Juliet Mitchell v uvodnem tekstu k publikaciji *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École*

Nemara je posledica tega, da ženski le težko rečemo falična mati, in če je tako, potem lahko razrešimo problem dekličine menjave objekta od matere k očetu, tj. od osebe istega spola k osebi nasprotnega spola. Kajti šele sedaj je spolna razlika za otroka primerno postavljena, kolikor sta deček ali deklica popolnoma vpeljana v strukturo človekove želje. Tudi deček - prav tako z veliko težavo - zamenja svoj ljubezenski objekt: (falično) mater z žensko. Anatomija kot taka ni zadostni pogoj želje.

Rezultat tega je, da kastracijski kompleks tako od dečka kot od deklice zahteva spremembo njunega odnosa do matere. Psihoanaliza domneva, da se istočasno dogajata še dva druga razvojna procesa: prvič, razvoj organizacije želje v odnosu do genitalij kot mesta, kjer se otrok skuša zadovoljiti. Vendar otrok tu naleti na prepoved, saj mu starša nočeta nuditi genitalnega ugodja (otrokovo masturbacijo v moderni družini nemara dopuščajo, ne pa tudi želje, da ga masturbirata starša), in zavrneta možnost, da bi to od njiju zahteval.² Drugič, otrok se poskuša ločiti od staršev, uiti materinemu nadzoru, in namesto tega poskuša sam nadzirati mater; vsak otrok si prizadeva *imeti* tisto, kar hoče mati, ne pa več, to »biti« - prizadeva si imeti falos. Od tod je on ali ona prisiljena v kastracijo.

To deklica najprej občuti kot frustracijo, ki jo lahko razreši z obratom k očetu, da bi pridobila penis, in s tem imela, kar hoče mati: *ima ga za svojo mater*. Obrat k očetu torej pri majhni deklici motivira dekličina želja v odnosu do matere, ki je še naprej objekt želje. Kajti najzgodnejša hotenja niso nikoli opuščena, kot pravi Freud; vendar, se zdi, da v primeru majhne deklice natanko to predpostavi, ko pravi, da se odvrne od matere zaradi razočaranja ob odkritju kastracije. Sama pa nasprotno domnevam, da deklica še naprej skuša doseči imaginarno polnost zadostnosti za mater, tako kot deček pri materi utaji manko penisa, tako da ostane zadosten materini želji. Toda da bi pridobila očetov penis, to bo deklico zapletlo v pohabljenje očeta - kastrira ga. Ideja razkosanega telesa, inkorporacije in fantazije požretja so temeljito dokumentirane v analitičnih študijah primerov in Freudova lastna metafora »iztrebka - penisa - otroka« nakazuje take pretvorbe in ekvivalence na ravni fantazme v zvezi s penisom. To hotenje in njegovo rešitev pokaže tudi različica fantazme prascene, ki predstavlja

freudienne poudari Freudov komentar, da »pogled na penis in njegova funkcija uriniranja ne more biti motiv, temveč zgolj sprožilec otrokovega zavidanja.« (1971/1935/, str. 329; gl. sp., str. 184.)

² Pri tem se postavi tudi vprašanje, kako želja, da bi dosegla klitorisno ugodje, za žensko postane genitalna želja po penisu, tj. imeti penis v vagini. Tak užitek mora biti brez dvoma organiziran psihično, ker ženska orgazma v vagini ne občuti na ravni nevrologije. (Kot sta pokazala v svojem delu Masters in Johnson.) Zgolj zato le-ta še ni duševni užitek, ampak se prej potrjuje, da pri obeh, pri moškem in pri ženski, genitalni užitek ni stvar živčnih končičev, marveč vprašanje strukture želje, v kateri vsak od njiju najde svoje mesto.

materino inkorporacijo očetovega penisa. Vključuje dve stopnji, željo po penisu, najprej v odnosu do falične matere, in s tem zanikajoč vlogo očetovega penisa; poleg tega v odnosu do »kastriране« matere, da bi ji nadomestila zgubo, ali da sama nadomesti očeta. Vendar, obrat k očetu, da bi dobila od njega tisto, kar bi materi nadomestilo zgubo, iz deklice ne naredi zgolj materine tekmice pri očetu, temveč tudi tekmico očetu, ki ga v odnosu do matere morda še vedno skuša izpodrinuti. Mati torej stoji na poti njeni želji po očetovem penisu prav tako kot oče dečku, zato mora deklica prelagati željo v prihodnost in hkrati nadomestiti svojega očeta z drugimi moškimi. Izpostavi se tudi tveganju, da bi bila pri obeh starših deležna povračila za svojo agresivnost.

Manka falične matere in s tem izgube matere kot objekta ljubezni, ki ji lahko postavlja zahtevo po izključni ljubezni, ne sprejme lahko, in proces vodi do več različnih izidov za majhno deklico, vse pa moramo potemtakem dojeti kot »ženskost«. Za Freuda ima dekličino odkritje dejanskosti materine in lastne »kastracije« posledice, ki jo lahko vodijo po eni od treh različnih poti. Prva jo vodi v odpoved seksualnosti nasploh, v množico potlačitev, ki jim je zdaj podvržena zaradi pripoznanja svoje manjvrednosti. Toda Freud na tem mestu postavi potlačitev tako, da se pojavi kot rezultat želje, tj. želje po penisu, kakršna je dečkova, ne pa kot potlačitev želje. Če je seksualnost opuščena, bi torej bila posledica same te želje in torej povezana z drugo potjo. Ta druga pot ustreza kompleksu moškosti ali zavidanju penisa, ki, kot pravi Catherine Millot, »sestoji iz ne-odpovedi posedovanja faličnega organa bodisi v obliki vztrajnega pričakovanja bodisi v obliki utajitve dejstva, da je zanj prikrajšana.« (Millot, 1988, str. 31.) Tretja pot je tista, ki po Freudu vodi do ženskosti, s tem da »deklico usmerja k moškemu, od katerega bo v obliki otroka prejela simbolični nadomestek manjkajočega penisa.« (Ibid.) Te tri poti pa niso tako enostavne alternative kot meni Millotova. Pravzaprav je tudi tretja pot le variacija druge, pri kateri je želja po penisu podvržena procesu nadomestitve želje po penisu od očeta z željo po otroku od očeta, in končno z željo po otroku od drugega moškega. Kako do tega procesa simbolne substitucije pride pri deklici, pa ni razloženo v povezavi z nobenim psihičnim mehanizmom, temveč je videti, da je vzorec za to prejšnja predojdipska ekvivalenca »iztrebek - penis - otrok«, ki jo vzpostavijo tako dečki kot deklice.

Po Freudu sta pri deklici zavidanje penisa in kompleks moškosti vzporedna kastracijskemu kompleksu pri dečku. Vendar deklica ne poskuša svoje moškosti obdržati oziroma jo sprejeti, temveč se poskuša izogniti smislu materinega manka in končno očetovega. Umeščenost želje staršev lahko za otroka predstavlja dodatne zaplete in zato je zavidanje penisa, kakor je kastracijski kompleks pri dečku, trdna podlaga ženskih nevroz.

● Rachel Bowlby je v razpravi »Še vedno nori po vseh teh letih« (1989) zelo jasno prikazala notranje povezave teh treh poti in tisto pot (ki še zdaleč ni omejena na eno izmed treh linij razvoja, namreč moška pot, zavrnitev ženskosti, ki bi morala biti najbolj oddaljena od normalne ženskosti), ki je začela opredeljevati vse tri, vključno s potjo same ženskosti. Freud označuje željo po penisu kot »docela ne-žensko«, vendar preoblikovana v željo po otroku postane prava ženskost. Nasledke tega Freud prizna in deloma v protislovju s svojimi prejšnjimi izjavami sedaj pravi: »Morda pa bi željo po penisu morali priznati prej kot žensko *par excellence*«. (1933a /1932/, str. 559.) Ženskosti sedaj ne določa kastracija kot taka, marveč želja za »moško« željo po penisu zanikati kastracijo. Rachel Bowlby sklene: »Če se je sprva zdelo, da obstojijo tri poti, od katerih le ena vodi do 'končnega' cilja ženskosti, je zdaj videti, da vse poti vodijo do istega cilja, ali bolje, do istega ne-cilja, iste zavrnitve.« (Bowlby, 1989.)

● Vendar to ni zavrnitev ženskosti, temveč zavrnitev seksualne razlike in kastracije. »Zavidanje penisa« je kot ne-odpoved posedovanju faličnega organa *utajitev kastracije* in kot pri dečku privzame dvojno obliko: najprej je utajitev materine kastracije in deklica še vedno pričakuje, da bo dobila penis, da ga bo imela kakor njena mati. Drugič, je »utajitev dejstva, da je zanj prikrajšana«, in ta se opira tako kot »normalno« priznanje kastracije na fantazmo, da je bil penis tam, vendar je odvzet. In kot pri dečku pri utajitvi ne gre preprosto za kastracijo, ampak za spoznanje, da je materina želja nekod drugod in otroka - deklico ali dečka - za vedno izključi. Obrat k očetu torej za deklico ne pomeni prvega koraka na poti k ženskosti, temveč je, s tem da dobi penis od očeta, drugo sredstvo utajevanja materinega manka, in potemtaka pomeni tudi, da bo premestila očeta, kolikor ne bo več imel tistega, kar hoče mati. Toda ko naleti na očetovo zavrnitev, pravi Millotova, ali zaradi strahu pred njegovim povračilom za njeno grožnjo s kastracijo, se deklica odpove svoji zahtevi »in se zaradi tega identificira s tem Drugim, ki ji je odrekel zadovoljitev, in še posebno z znamenji njegove moči, pri čemer vzpostavi očetovski, moški ideal jaza.« (Millot, 1988, str. 32.) Navaja Lacana, rekoč, da to predstavlja popolni Ojdipov kompleks, vendar z razrešitvijo, ki ni tipična in je vir nevroze (v *Seminarju V*). Vendar identifikacija, na katero opozarja Millotova, ni tako enostavna. Predpostavi introjkcijo objekta ljubezni, ki je izgubljen ali kateremu se je odpovedala, toda, ali je to oče ali zgolj njegov penis, »znak njegove moči«? Kajti nenazadnje se deklica ne obrne k očetu kot objektu ljubezni, temveč zato, da bi od njega dobila penis.

● Identifikacija z očetom ali videti sebe kot moškega ni preprosti nasledek želje po penisu in se razlikuje od izvorne moškosti, ki jo Freud pripiše deklici, ki pa je dejansko le aktivni nagon. Freud vidi v zavidanju penisa

dva procesa: »Deklica noče sprejeti dejstva svoje kastracije, okrepi pre-pričanje, da vendarle *ima* penis, in se je nadalje *prisiljena vesti tako, kot da bi bila moški*.« [podč. E. C.] (1925j, zg., str. 18.) To predpostavlja identifikacijo z očetom, toda kar jo »sili«, je bodisi identifikacija z očetom kot izgubljenim objektom ljubezni bodisi »histerična« identifikacija na osnovi določenega skupnega elementa, naprimer skupne želje, biti želja matere, ali obe identifikaciji skupaj, še bolj rivalska je lahko identifikacija, ki temelji na posedovanju penisa za mater, tako kot ga ima oče. Lahko pa je tudi identifikacija s falično materjo, kajti, kot pokaže Millotova, »pisca, kot sta Ophuijsen ali Müller-Braunschweig opozarjata, da te ženske ne kažejo nujno moškega vedenja.« (Millot, 1988, str. 32.)

Za Freuda je kastracijski kompleks osrednji element pri nastanku dečkove identifikacije. Za strukturo identifikacij, ki se pojavi pri deklici, bo imela izguba falične matere kot objekta ljubezni podobne posledice in to je tudi povezano s tistim, kar bomo pri njej imenovali ženskost. Vendar pa se Freudova podmena, da majhna deklica želi, da bi bila taka kakor njena mati, ali da spozna, da je taka ter se tako z njo identificira, ne sklada z nobenim od mehanizmov identifikacije, ki jih očrta drugod, marveč se zdi, da temelji na podmeni preproste podobnosti. Tovrstna podmena je prisotna tudi pri drugih piscih, denimo pri Lemoine-Luccionijevi v pojmovanju hčere kot »dvojnice« matere, in implicira, da je deklica *identična* s svojo materjo ter s tem molče preide proces *identifikacij* z materjo. Neki drugi analitik, R. Z. Goldstein, je predložil, da je ženska nekako bližja telesu, mesu: »Mati dečka zelo zgodaj loči od bližine svojega telesa in želje. Nasprotno pa deklico drži v tej bližini, kar posledično prinaša tveganje dvojne identitete z materjo. Materinsko okrožje, neobhodno za njeno žensko identifikacijo, bo za dolgo časa njen 'svet'.« (Goldstein, 1984, str. 179.)

Tudi tukaj je implicirana ideja, da se deklica identificira s svojo materjo zato, ker je enaka, ker ima enako telo. Toda Freudova teorija identifikacije ne temelji niti na enakosti v smislu nekakšne zaznane podobnosti niti na jemanju drugega za vzor, čeprav se Freud na to sklicuje kot na eno od »dveh faz« pri ženski identifikaciji z materjo. (1933a /1932/, str. 563.) Prej je utemeljena v tem, kar bi človek hotel biti, kot se vidi z mesta drugega, tj. starševskih zahtev, ki terjajo, da je to ali ono - z mesta Ideala-jaza. Izguba matere kot objekta ljubezni lahko povzroči identifikacijo z materjo, po vzorcu, ki ga začrta Freud: je nasledek introjeksijske izgubljenega objekta ljubezni, ki je sedaj notranje vmeščen. Tudi pri pridobitvi Nadjaza je prisotna ta oblika identifikacije, vendar lahko kot rezultat zanemarjenja s strani objekta ljubezni povzroči tudi ustrezno očrnitev le-tega in jezo nad njim (kot Freud oriše v razpravi o melanholiji). Freud ne preuči te oblike identifikacije pri ženski v odnosu do matere, le v odnosu do očeta, kot

moško identifikacijo. Namesto tega kot drugo »fazo« postavi ojdipsko identifikacijo, pri kateri hoče deklica nadomestiti mater in v odnosu do očeta zavzeti njeno mesto, tj. histerično identifikacijo. Manko penisa kot objekta tu ne more biti skupna točka matere in hčere, marveč ta element mora biti želja: biti falos za očeta ali imeti falos od očeta (za mater). Poteze matere, ki so lahko prepoznane kot kulturno določene poteze ženskosti ali pa tudi ne, bodo potem prisvojene kot podpora ali reprezentacija te identifikacije, katere cilj ni biti mati, temveč biti na mestu materine želje (v odnosu do očeta).

Vse to je zelo daleč od majhne deklice, ki spoznava, da je enaka svoji materi ter se tako z njo identificira, in v vsakem primeru materino telo ni enojna podoba ter je kot podoba tako za deklico kot dečka podvržena radikalnemu premiku od falične matere h »kastrirani« materi brez penisa. Majhna deklica se brez dvoma lahko identificira z eno ali z obema, toda to se bo le stežka zgodilo preprosto na osnovi »podobnosti«.

Končno želja po penisu ni preprosto želja biti deček. To očitno pokaže velika množica fantazem o posedovanju penisa, ki pogosto privzamejo obliko fantazme inkorporacije penisa v deklico. Otto Fenichel navaja svojo pacientko, ki je fantazirala, da je »popolnoma spremenjena v penis svojega očeta in z njim deli moškost«, in drugo, ki je penis svojega partnerja občutila kot del lastnega telesa. (Ko ji je bil ljubimec nezvest, je pomislila: »Kako je to mogoče. Saj tega sploh ne more početi brez mene.«)³

Po Freudu ni strukturnega razloga, zakaj naj bi se deklica odrekla očetu kot objektu ljubezni, saj je že kastrirana, in ker ji umanjka motiv, »ki sili dečka, da premaga Ojdipov kompleks«, se deklica »zateče v Ojdipsko situacijo kot v nekakšen pristan.« (1933a/1932/, str. 559.) Za deklico ni očitne, dečkovi enakovredne razrešitve. Kar tudi pomeni, z Lacanovimi besedami, da za deklico ni »Imena-očeta«, ni Nadjaza, marveč sprejetje realnosti v teku časa. Kot rezultat tega Freud tudi predpostavi, da se ženska nikoli ne odreče svoji želji po očetu in tako nemara tudi ne želji po penisu od očeta - prej kot želji po otroku. Tako je, kot smo omenili, »prava« ženskost opredeljena kot želja po penisu.

Vendar je ženski razrešitev Ojdipovega kompleksa tako potrebna kot dosegljiva. In pri njej zahteva isto kakor pri dečku, namreč simbolizacijo kastracije. Safouan meni, da je funkcija kastracije tista, ki je osrednja in

3 »The Scopophilic Instinct and Identification«, str. 17 in str. 18. V tej fascinantni, vendar teoretično kaotični študiji Fenichel prikaže tudi močno in spreminjajočo se vlogo skopofilije pri ženski nevrozi. To postavlja v zvezo z introjektivno, predpostavljajoč, da »'Hočem videti penis' in 'Hočem biti penis' povezuje fantazma, da si bo penis, če ga vidi, skozi oko izsilil pot v njeno telo.« (1937, str. 24.)

univerzalna, medtem ko je Ojdipov kompleks kulturno specifičen. Toda povsem jasno dokazuje, da je tudi deklica subjekt falične funkcije in da »izkusi enak falicizem kot deček«. (Safouan, 1982, str. 134.) To pa zato, ker je problem falosa problem jezika in se tako enako kot na dečka nanaša na deklico: »Dejstvo [funkcije falosa] postane manjša prepreka za naše razumevanje takoj, ko ni povezano z njenim spolom, temveč z dekličinim statusom oziroma položajem govorečega subjekta. Tedaj nastane problem, da moramo pri dečku isto funkcijo pojasniti podobno ali po istih poteh: tudi on je namreč v tem položaju.« (Safouan, 1975, str. 134.)⁴

Safouan pravi, da kastracijski kompleks vključuje dve stanji, ne le eno; prvo je ustvarjenje nekega ideala ali vzora, s katerim se subjekt identificira, v zadovoljstvo njegovega ali njenega narcizma, glede na katerega pa se počutila kastrirana. (Safouan, 1974, str. 88.) Za deklico in dečka to pomeni, da v očetu spoznata imetnika falosa. Vendar gre pri tem še za nekaj več; drugo stanje pomeni »prelom z ujetostjo v ideal«, kajti brez takega preloma »obstaja pri subjektu nevarnost, da bo občutek kastriranosti trajal v nedogled in s tem motiviral njegovo upiranje ter odvrnil kakršnokoli vzpostavitev želje.« (Ibid., str. 123.)

Prvo stanje se nanaša na falično mater in potem pa očeta, ko funkcijo prevzame oče ob »odkritju« materine »kastacije«: »Funkcija ideala, kolikor prežema celotno ekonomijo želje, je pravzaprav ukoreninjena v poudarjanju falosa, ali natančneje, tega, kar je za dečka odkrito kot nezadostnost, za deklico pa kot neobstoječe že v zgodnji dobi v očetovskem atributu.« (Ibid.)

Tretja instanca intervenira pri dečku in deklici kot zlom ujetosti v ideal njega, ki ima, kar je treba imeti za posedovanje matere. Safouan tako pri Ojdipovem kompleksu podčrta vlogo očeta in ne le vloge matere. Za oba, dečka in deklico, mora obstajati dovolj očetovske funkcije, vendar ne preveč: »Rekli bomo, da tisti, kdor koli že izvaja funkcijo tretje instance, mora otroka, kolikor je pač mogoče, razbremeniti učinkov tega nenavadnega prestiža, ki ga obeleža; tretje instance kot imetnika tega, kar je potrebno za posedovanje matere, kot imetnika falosa v tolikšni meri, kolikor ga po eni strani označujeta metafori absolutnega orožja in karte, ki nikoli ne izgubi,

4 Na tem mestu Safouan izpostavi dve vprašanji: kako to, da izkusi deklica enak falicizem kot deček in spričo tega, kako prideta do tega, da lahko poimenujeta sama sebe deklico ali dečka, ali, kot poudari, kako mi kot odrasli pridemo do tega, kar potem ponavljajo otroci. Pri nadaljnjem vprašanju, ki ga zastavi, se ne vpraša, kako majhna deklica premesti erogenost s klitoris na vagino, marveč, kako premesti svojo željo oziroma ljubezen na objekt, ki je drugega spola kakor njena mati. To so tudi vprašanja, ki jih skušam obravnavati v svoji razpravi, čeprav ne v okviru klinične, marveč zgolj teoretske analize.

kot tudi metafora barvitosti in sijaja, in kolikor po drugi strani v željo vtisne svojo metonimično strukturo.« (Ibid., str. 125.)

To ni preprosto stvar dobrega starševstva ali radodarnosti s strani očeta ali koga drugega. Položaj tretje stranke mora biti dojet kot simbolni in ne zgolj - ali sploh ne - kot dejanski odnos: »Neuspeh tega drugega momenta včasih dobi take razsežnosti, da verovanje v mitično figuro, ki izmenoma razvne in mrtviči subjekt, zanj postane sam pogoj eksistence ali privolitve v obstoj.« (Ibid.)

Z drugimi besedami, pogoj je, da oče ali kdor zasede mesto tretje instance, sprejme lastno kastracijo. Toda, če se to zgodi le v okviru prvega stanja, lahko oče znova proizvede za otroka lastni kastrirajoči Nadjaz.

Kot zatrjuje Lacan, ni »ženska nič bolj in nič manj kot moški podvržena kastraciji.« (Seminar 21. januarja, zg., str. 79.) Vendar se posledice kastracijskega kompleksa pri deklici in dečku kljub temu razlikujejo. Pri problemu, kako iz simetrije vznikne asimetrija, ki ga je Freud razrešil z naknadno vpeljavo biološke razlike, lahko namesto tega vidimo, da asimetrija izhaja iz seksualne razlike, ki se že odigrava. Rezultat tega je, da se deček občuti »nezadostnega« (njegov penis je premajhen) in deklica je »brez« njega. To se zgodi bodisi zato, ker je oče, s tem da poseduje falos, prvi in privilegirani objekt želje, bodisi zato, ker oče poseže v diadični odnos z zahtevo po materi za sebe, kajti mnoge matere imajo rajši otroka. Sprejetje kastracije razreši kastracijski kompleks, kar za dečka pomeni sprejetje lastne »kastracije«, ne pri njegovi materi, saj gre za simbolizacijo kastracije in, kot sem pokazala, je verovanje v materino »kastracijo« oblika utajitve. (Torej pričakovanje večjega, *zadoščujočega* penisa v prihodnosti ni razrešitev.) Podobno mora deklica sprejeti kastracijo, ne zgolj lastno ali svoje matere, z njenim dodatkom obrata k očetu, da bi dobila falos, temveč prav tako očetovo. Tako je zaradi samega ojdipskega scenarija, tega namreč, da oče ima, kar mati hoče, tj. falos. Kljub temu, oče falosa »nima«, kot poudari Safouan, toda s »podarjanjem«, s posedovanjem tistega, kar si želi mati, dá dokaz zanj. Obenem prav želja po materi očeta zaznamuje kot »kastri-ranega«: »Če ni želje, ki ne napeljuje na pomen znamenja, na potezo reza, potem je oče s svojo željo po materi gotovo tisti, ki je zaznamovan s kastracijo.« (Cranoff in Perrier, 1980, str. 244.)

Ko sin sprejme očetovo željo po materi, torej kot »kastri-ran«, lahko razreši Ojdipov kompleks. In tako kot pri dečku vključuje pri deklici precejšnja spremenljivost ojdipskega scenarija tako odnos matere in očeta kot tudi odnos med očetom in hčerjo ter način, na katerega oče sprejme, če sploh, svojo željo in ojdipsko prepoved v odnosu do hčere. Problem »manj-vrednosti« sinovega penisa se bo pojavil v uničujoči obliki, kjer oče zavrača priznanje lastne kastracije, in tako za sina dobi videz monstroznosti (gl.

Safouan, zg.) in vsemogočnosti. Podobno je pri deklici: če oče zavrača priznanje lastne kastracije, bo tudi ona uklenjena v svojem ojdipskem odnosu do njega in, posledično, v tekmovanje z materjo ali v histerično identifikacijo kot materina dvojnica. Oče je dejansko lahko *cock-teaser*,⁵ v nasprotnem smislu, kot ga ima ta izraz v angleščini. Oče se torej lahko predstavi hčeri kot tisti, ki ji lahko dá falos, kljub temu pa ga vedno zadrži (kot ga mora), in tako do konca igra vlogo falichnosti, medtem ko se v odnosu do žene, s svojo željo po njej, razkrije kot kastriran. To je nemara razlog, da mnogi možje ponižujejo svoje žene, kolikor so obenem tudi objekti želje. Na ta način oče resnično kastrira svojo hčer, toda tudi njej odpre možnost, da ga kastrira, ker potrdi svoje posedovanje falosa, za katerim si hči prizadeva. Tudi tedaj, če oče razkrije svojo željo po materi, svojo kastracijo, ona lahko zavzame mesto svoje matere, toda sedaj je le-to drugačno. Ni preprosto mesto polnosti in izpolnitve, temveč je mesto biti tisto, kar želi oče, tj. biti falos, razmerje torej oblikuje kastracija. Ker oče želi mater, hči seveda ne more zavzeti materinega mesta, podobno pa mati sama prepoveduje tako rešitev, in zato se med njima pojavi omejeno tekmovanje. Kakor dečku, tudi deklici tako prihodnost obljublja odnos, ki je v sedanjosti pridržan za starša. Če oče drugače napeljuje, se deklici obetajo enake težave, kakor smo pokazali, da za sina sledijo pri materini želji po njem. Vendar če je kastracija sprejeta, to ne pomeni preprosto zahteve po samozatajevanju v stilu: »vem, da nisem nič, kastriran/a sem,« čeprav kaj takega lahko velja za mnoge od nas, če nam istočasno ni omogočeno, da bi stopili na pot »nadomeščanja« v odnosu do manka. Potrebno pa je, da starša - tako oče kot mati - pustita otroku prostor v odnosu do njune želje, tako da deček ali deklica lahko v drugih objektih najde enakovredne nadomestke in nenazadnje take, ki so v nekem smislu tudi dosegljivi (ne prepovedani) objekti želje. Poleg tega mora biti kastracija pri materi in pri očetu razrešena v okviru Safouanovega »drugega stanja«, sicer je otrok podvržen kastrirajočemu Nadjazu svojih staršev.

Deklica bo tako s spoznanjem očetove kastracije preko njegove želje po materi dosegla simbolizacijo na enak način kot deček in se bo identificirala z očetom kot izgubljenim objektom ljubezni. Tako kot dečkov nastane njen Nadjaz kot nasledek identifikacij z obema staršema in ta identifikacija je identifikacija s funkcijo prepovedi.⁶ Sedaj se pojavi druga oblika zavidevanja

⁵ *cock-teaser*: končnica »teaser« pomeni v angleščini osebo (predvsem žensko), ki »nekaj« ponuja, potem pa tega ne da ali noče dati. Oče (moški) »obljublja falos«, vendar tega, kar ponuja, ne more dati.

⁶ T.i. umanjkanje Nadjaza pri ženski je dejansko teoretična predpostavka, izhajajoča iz implikacij Freudovega pojmovanja deklitine kastracije, ki jo sprejme tudi Lacan. Poleg tega, dokaz njegove

penisa. Je želja po penisu, vendar ta ni več čarobni objekt, ki bo zakrpal manko v drugem, manko matere; če ženska sprejme kastracijo pri očetu in pri materi, lahko svojo željo po penisu razreši v željo po falosu in tako vstopi v dialektiko želje biti ali imeti falos. Ženska je falos, da bi ga imela od moškega, in moški hoče falos, da bi ga imel za žensko. S tem, ko ima žensko, ki je falos, on ima falos. Moški »nima« falosa, razen v tem dialektičnem, seksualnem razmerju, ki ni razmerje, poudarja Lacan. (Tudi Freud je komentiral umanjkanje dopolnjevanja v seksualnem razmerju, rekoč, da sta ženska in moška ljubezen ločeni za eno stopnjo: ženska ljubi svojega sina, kakor si bo sin prizadeval, da bi ga ljubila druga ženska, ki pa bo nasprotno dala to ljubezen sinu.) Moški torej »nima falosa« nasploh, temveč »ga ima« zgolj kot funkcijo označevalne strukture, tako da se ženskost in moškost v strogem smislu ne dopolnjujeta. Biti ali imeti falos sta položaja želje, nista identiteti; sta izmenljiva in spričo tega v nekem smislu tudi »vlogi«, igra ali maškarada. Lacan komentira: »prav gotovo se moški in ženski spol s posredovanjem mask srečujeta kar najbolj ostro in divje.« (Seminar XI, str. 143.)

Spolno občevanje - za trenutek - razreši manko moškega, ki ima penis za žensko, in ženske, ki ga tako s sprejemanjem torej »ima«. Rezultat tega je, pravi Lacan, da »organ, v katerega je dejansko investirana ta označevalna funkcija [označevalca njene želje], privzame vrednost fetiša«. Če se to zgodi, potem reprezentira utajitev in nadomestitev; ta penis »nadomešča« drugega, ki ostane odsoten. Manko-v-biti tako stopi v povezavo z razliko, ki postane seksualna razlika, ker je tisto, kar ta razlika simbolizira, razmerje do manka, ki zaplodi željo. Imeti ali biti ne implicirata aktivnega razmerja proti pasivnemu, marveč sta obe razmerji v nekem smislu pasivni v tem, da sta način, na katerega se postavijo moški in ženske v ospredje, da bi bili ljubljene, da bi bili želja drugega. To lahko opišemo v okviru dveh pozicij:

želim imeti falos za drugega in tako biti želja drugega;

želim biti falos za drugega in tako biti želja drugega.

Lacan to opisuje kot dialektiko zahteve in želje pri obeh, pri moškem in pri ženski, vendar meni, da je za žensko »rezultat še vedno, da na istem objektu konvergirata izkustvo ljubezni, ki ji kot tako idealno odtegne tisto,

prisotnosti ali odsotnosti pri ženski se opira na empirični in družbeni opis Nadjaza kot instance sodbe. Seveda je klinično opazovanje njegove prisotnosti pri ženskah Freuda in kasnejše analitike že zgodaj navedlo na priznanje o nastanku Nadjaza pri ženskah, kar pa so videli kot odklon, kot napačno delovanje ženskosti pri ženskah, ki so ga imenovali »kompleks moškosti«; kljub temu je »slabi« Nadjaz pomanjkljiv v primerjavi z moškim Nadjazom, a strožji v svojih zahtevah. Vendar tudi pri moškem ta poteza obstoji in je enako nevrotična.

kar ji objekt daje, in neka želja, ki tam najde svoj označevalec.« (1958, zg., str. 47.) Nasprotno pa pri moškem obstoji odmik, ki povzroča grajo žensk, ki jo je opazil Freud, kolikor ženska ne more biti hkrati oboje: objekt želje kot biti falos, in objekt zahteve po ljubezni kot falos imeti. Lacan pravi, da je posledica tale: »Če moški dejansko uspe zadovoljiti svojo zahtevo ljubezni v razmerju z žensko, kolikor jo označevalec falosa konstituira kot dajajočo v ljubezni tisto, česar nima - inverzno bo njegova lastna želja falosa dala vznikniti označevalcu želje v njegovi vztrajajoči divergentnosti proti 'neki drugi ženski', ki lahko označuje falos na različne načine, bodisi kot devica bodisi kot prostitutka.« (Ibid.)

Toda tudi ženska lahko izkusi divergentnost med zahtevo po ljubezni in željo, kakršno Lacan opisuje pri moškem, in pripomni, »vendar zaradi tega ne smemo misliti, da je tip nezvestobe, ki se tu pojavi kot konstitutiven za moško funkcijo, tej funkciji lasten. Kajti če pogledamo od blizu, najdemo isto podvojitvev pri ženski.« (Ibid.)

Da seksualno razmerje ni stvar dopolnjevanja, ni nikjer drugod tako očitno kot v seksualnem aktu, kajti vsak, naj daje ali ima, kar želi drugi, to tudi pogreša. Nepreklicno odtujena in odtujujoča se prikazen manka Drugega pojavi prav v trenutku, ko je vsak od njiju mislil, da je izničen. Toda to se zgodi tako ženski kot moškemu in posledica je, da na nek način vsak od njiju drugega razočara - ko moški zaspi ali se obrne stran, da bi prižgal cigareto, se ženska počuti zapuščeno, medtem ko pri ženski ponovno postavljena zahteva po ljubezni, ki moškemu znova postavlja problem kastracije, njo samo vzpostavi kot drugega, ki ga je prav njun akt izničil. To se razreši zgolj preko fantazme - fantazme, ali preoblikovanja realnosti, ki jo je Freud videl kot osrednjo za človeštvo, pri čemer je kak nesprejemljiv element zunanega sveta predelan, da bi postal sprejemljiv. »Ta fantazma, v katero je ujet subjekt, je kot takšna opora temu, kar se v freudovski teoriji izrecno imenuje načelo realnosti.« (Seminar XX, zg., str. 64.)

Z moške strani Lacan vse to dobro razjasni, ko meni, da je tisto, s čimer ima on opraviti, *objet a*, »in da se vsa realizacija v spolnem razmerju konča s fantazmo.« (Ibid., zg., str. 70.)⁷ In rezultat: »ženska je simptom«, nekaj nezavednega, vendar služi obvarovanju pred nezavednim, in nekaj takega, kar zahteva razlago in s tem predpostavlja smisel, ki ga bi bilo mogoče razbrati, ter značilno spodbuja k vprašanju, pravzaprav k zahtevi, naj nam ženska pove, kaj hoče. Ta simptom obvaruje pred potjo, po kateri drugi

⁷ Lacan piše: »Končno ni ženska nič bolj objekt *a* kot moški - kot sem že povedal ima svoje objekte, s katerimi je zaposlena, in to nima nič opraviti s tistim objektom, s katerim se vzdržuje v katerikoli želji.« (Seminar 21. januarja, zg., str. 79.) Vendar ima še en objekt *a*, penis kot fetiš. (1958, zg., str. 47.)

seksualnega razmerja postane radikalno drugi - »Ker je v spolnem razmerju, z ozirom na katerega je mogoče govoriti o nezavednem, radikalno Druga, ima ženska razmerje s tem Drugim.« (Seminar XX, zg., str. 64.) Rezultat je, da nikdar ni odgovora na vprašanje, to je, karkoli bi ženska rekla, za moškega ne bi imelo nobenega smisla, saj on zahteva nesmisel njene želje, kajti če jo osmisli, razkrije svojo lastno odsotnost v odnosu do njene želje. Enako - čeprav na drugačen način - je v primeru ženske, kar ne potrjujejo le študije primerov, temveč v precejšnjem obsegu tudi literatura. Ker se želja pojavi v razmerju do *objet a* in ne v razmerju do ženske ali moškega, vsaka posamezna ženska ali moški, ko v drugem vidita željo, opazita, da ne nastane zaradi nje ali njega, temveč njima navkljub.⁸ Lacanova razlaga *objet a* v analitičnem kontekstu opisuje enak proces: »Vsak poskus, da bi ujeli ta paradoksn, enkratni, posebni objekt, ki smo ga imenovali *objet a*, bi bil golo čvekanje. Zato pa vam ga bom predstavil bolj zgoščeno, izhajajoč iz tega, kar pravzaprav analiziranec pravi svojemu partnerju, analitiku, - *Ljubim te, ker pa v tebi nepojasnljivo ljubim nekaj bolj kot tebe - objet petit a, te pohabim.*« (Seminar XI, slov. prev. str. 356.)

Tako tudi *jouissance* drugega ostane neizrekljiv. Vendar sedaj Lacan vpelje radikalno razliko, pravi namreč, če *jouissance* opredelimo kot falični (kar stori, vendar ne vedno), ženska nima nič od le-tega, marveč ima lastni, nadomestni *jouissance*, »*jouissance* onstran falosa«, in kot pravi anonimni avtor članka »Falična faza in subjektivni smisel kastracijskega kompleksa«, »ona nekod drugod postavi vprašanje lastnega *jouissance*«. (Mitchell in Rose, 1982, str. 121.) Toda razsežnost, do katere je to drugi vidik *fantazme* Ženske (ki ne obstoji), ni pojasnjeno, Lacan namreč tudi tu kaže na »nekaj več«, na več kot *jouissance*, ki ga, kot pravi Jacqueline Rose, »Lacan najde v Freudovskem konceptu ponavljanja - kar falični funkciji uhaja ali iz nje izostane in jo presega«. (Rose, 1982, zg., str. 141.) In ni jasno, če je ta *jouissance*, ki seže onstran, ki pa ga lahko moški ravno tako

8 W. Granoff in F. Perrier v razpravi »The Problem of Perversion in Women and Feminine Ideals« opišeta tesnobo, ki jo pri moških ustvari soočenje z žensko željo, ki se pojavi »brez dvoma a priori, takorekoč 'brez izzivanja', in prav to prestraši moške, ko jih v skladu z njihovimi željami vzame za cilj.« »Večna uganka žensk«, kot ji rečejo, in vprašanje, »kaj hoče ženska«, se tako razkrije kot fantazma na strani moškega, da bi prikrih vednost, da ima ženska lastno željo. Retorično je to *aporia* v starejši rabi izraza, ki ga navaja *Oxford English Dictionary* »*Aporia* oziroma dvomljenje. /Tako/ imenovana ... ker se pogosto zdi, da zavrnemo odgovornost in ustvarjamo dvom o stvareh, ki bi jih v odkritem govoru lahko potrdili ali zanikali. Pattenham English poesie (Arb. 234 1589).« Zato je to tudi oblika utajitve, saj ženske želje ne povzroči moški in je torej v njeni želji soočen z Drugim. Osupljivo je tudi to, da je »presenečenje ob nastopu ženske seksualne želje« tudi način, kako ženske pogosto govorijo o moški seksualni želji; zanjo se namreč zdi, da je tam že bila, ali da je vedno tam, ali da je bila tam, preden jo želijo, skratka, da je to želja, ki na njih naleti šele sekundarno.

poznajo (kolikor ni nujno, da se postaviš na stran falosa, na stran vsega, »če si moški«, »lahko se postaviš tudi na stran ne-vsega«), tisti, ki ga v tistem, kar slovi kot ljubezen, izkusi ženska. Prej se zdi, da je ta »*jouissance* ženske« *jouissance* Drugega, kajti Lacan pravi, »ne gre brez izrekanja, tj. brez izrekanja resnice« (*Seminar XXI*, str. 16.), in ta resnica ne more biti nič drugega kot resnica manka v Drugem.

Ta Ženska ne obstoji, pravi Lacan, ker je v falični funkciji ženska ne-vse, zato, kot pravi z besedno igro, ne more obstajati obči pojem Ženske, ki bi označeval vse ženske. Namesto tega je Ženska za oboje, za ženske in moške, zaprečena, prečrtana na isti način, kakor je zaprečen, prečrtan Drugi: je radikalno nedosegljiv. Ta ženska je tisto, kar ženske nikoli niso, tista ženska, ki jo mitologizirajo kot ideal, muzo itd. Vendar majhne deklice odrastejo v ženske; in ženska obstoji, pravi Lacan, dasi je to simptom in sicer simptom, ki ga ženske lahko vzamejo nase ali pa tudi ne. Na tem mestu Lacan odklanja feministično zahtevo, da bi nam povedal, kaj ženska je, ker poskuša pokazati, da ta zahteva vsebuje prevaro, namreč, da ženske *nekaj* so, pokaže pa tudi, da enako velja za moške. Ženske in moški so nekaj le v igri, v maškaradi seksualnosti.

Reprezentacija Drugega, radikalno Drugega kot takega, pravi Lacan, še posebej manjka »ravno med tema nasprotnima svetovoma, ki nam ju spolnost zaznamuje v moškem spolu in v ženskem spolu. Če stvari priženemo do skrajnosti, lahko celo rečemo, da virilni ideal in feminilni ideal v psihizmu ponazarja nekaj drugega in ne ta opozicija moški spol - ženski spol, o kateri sem pravkar govoril. Izvirata pravzaprav iz termina, ki ga nisem sam vpeljal, s katerim pa je neka psihoanalitičarka sijajno zadela žensko spolno držo, - iz maškarade.

Maškarada ni tisto, kar deluje v paradi, ki je na živalski ravni nujna, da pride do parjenja, pa tudi okrasje v živalskem svetu zvečine pri samcih. Na človeškem področju ima maškarada drug pomen, namreč ta, da ne deluje več na imaginarni ravni, pač pa na simbolni ravni.« (*Seminar XI*, str. 255-256.)

Lacanova raba izraza maškarada izhaja iz članka Joan Rivière »Ženskost kot maškarada«, ki je izšel leta 1927. Joan Rivière je bila v analizi pri Ernstu Jonesu, zatem kasneje pri Freudu na Dunaju in končno v dvajsetih letih pri Melanie Klein. Vsi so vplivali na razpravo, ki jo ta članek predstavlja.⁹ Rivièreova v njej sklene, da ni razlike med »pravo ženskostjo in 'maškarado' ... bodisi prirojeno ali umetno, sta ista stvar.« (Rivière, str. 307.) Idejo o ženskosti kot prisvojeni krinki je prevzel Lacan: »Rekli bomo,

⁹ O tem naprej razpravlja Stephen Heath v razpravi »Joan Rivière and the Masquerade«.

pa naj se formulacija zdi še tako paradokсна, da bo ženska, da bi bila falos, se pravi označevalec želje Drugega, v maškaradi zavrgla bistveni del ženskosti, se pravi vse njene atribute. Zaradi tistega, kar ni, pričakuje, da bo hkrati željena in ljubljena.« (1958, zg., str. 47.)

Moustapha Safouan to povzema z besedami: »Ona oblega moškega kot tistega, ki ima falos. Toda tako ga ne more oblegati brez želje, da bi bila ona sama zanj falos ... na koncu najde svojo bit ne kot ženska, temveč kot falos (to je smisel temeljne odtujitve v njeni biti).« (1977, str. 104.)

Ko je falos za moškega, ženska potrjuje, označuje, da ga nima - ona je kastrirana. Če pa je to maska ali tančica, tedaj dovoljuje vprašanje, kaj je ženska izza tančice. In implicira, kot meni Stephen Heath, da »postane ženska, ki jo hočejo moški: izraz falične identitete, falične izmenjave.« »Pretvarjajoč se, da je kastrirana, ženska reprezentira moško željo in prav kot ženska najde svojo identiteto - resnična ženskost in maškarada sta ista stvar, kot vztraja Rivièreova.« (Heath, str. 52.) Zdi se, da to žensko željo podreja moški in ženskost postavlja kot temeljno podložnost moškemu. Lacan prevzame intuicijo Rivièreove, toda s tem, da premakne pomen, s katerim ta uporablja izraz. Rivièreova meni, po Freudu, da ženskost opredeljuje zavidanje penisa, ki nikdar ni v popolnosti razrešeno.¹⁰ To pa ni povsem isto kot želja, *biti* falos, ki jo Lacan pri maškaradi pripíše ženski. Kajti ženska, ki se maškara, se po razlagi Rivièreove pretvarja zato, ker verjame, da ima penis, ne zato, ker bi želela pokazati, da ga nima. Piše, da »si ženske, ki si želijo moškost, lahko nadanejo masko ženskosti, da odvrnejo tesnobo in strah pred maščevanjem moških.« (Rivière, str. 303.) Joan Rivière opisuje svojo pacientko z naslednjimi besedami: »V njenem odnosu do moža je bila prisotna zelo globoka ljubeča navezanost ter poln in pogost seksualni užitek; ponosna je bila, da je sposobna gospodinja. Svoj poklic je vse življenje opravljala z opaznim uspehom. Imela je visoko stopnjo prilagojenosti realnosti in uspela je vzdrževati dobre in primerne odnose skoraj z vsakim, s katerim je prišla v stik.«¹¹

Kljub temu je trpela zaradi nekega simptoma: akutne tesnobe po vsakem govornem nastopu pred javnostjo, ki pa jih je zahtevalo njeno delo. (Izbrala

¹⁰ Pravzaprav domneva, da je ženskost osnovana »v oralni fazi, kakor potrujeta Helene Deutsch in Ernest Jones. Edina zadovoljitev primarne ureditve v tej fazi je sprejemanje (prsne bradavice, mleka) penisa, semena, otroka od očeta. V ostalem je odvisna od reakcijskih tvorb.« (Rivière, str. 313.) Ključna reakcijska tvorba pa je zavidanja penisa, ki se pojavi s kastracijo.

¹¹ Za Joan Rivière pacientka pripada tisti kategoriji žensk, za katero pravi, da »je resnično uganka, kako vedeti, kako naj ta tip psihološko klasificiramo. To so ženske univerze, znanstvega razvoja in poslovnega življenja, »za katere se zdi, da izpolnjujejo vse kriterije popolnega ženskega razvoja ... Istočasno izpolnjujejo zahteve svojega poklica vsaj tako dobro kot povprečen moški.« (Rivière, str. 304.)

si je pravzaprav isto delo kot oče.) Polotilo se jo je nezaupanje, razdražena je bila in občutljiva, obsedena s potrebo po pomirjenju. To je vodilo do tega, da je ob prilikah govora pred javnostjo iskala potrditve in pohvale od vsakega pomembnega moškega. Te osebe, pravi Rivièreova, so bile očitno nadomestki očeta; k temu je treba dodati, da je gotovost iskala na dva načina: prvi se je neposredno nanašal na obliko predstave v govoru, drugi pa bolj posredno, v obliki seksualne pozornosti pri moških. Seksualne ponudbe je od moških poskušala dobiti »na bolj ali manj prikrit način« (Rivière, str. 305) s spogledovanjem in koketiranjem. Neskladnost tega obnašanja je zanj predstavljal problem, kar jo je navedlo, da je želela v analizo. Rivièreova je analizirala obnašanje svoje pacientke na sledeč način: »Ekshibicija njenih intelektualnih zmožnosti v javnosti, ki je bila sama na sebi uspešna, je zanj pomenila ekshibicijo posedovanja očetovega penisa, njegove kastriranosti. Ko je bilo razkazovanje enkrat mimo, jo je pograbila strašna groza pred maščevanjem, ki ga bo terjal oče. Da se mu je seksualno ponujala, je bil očitno korak v smeri pomirjenja maščevalca.« (Rivière, str. 305-306.)

Toda bodimo pozorni, da je v ženskem odzivu oboje, tesnoba *in* razburjenje, in drugo pokaže žensko zadovoljstvo ob njenem uspešnem razkazovanju posedovanja penisa, ki nemudoma sproži strah pred maščevanjem. In s tem, da se očetu seksualno ponuja, ne le, da ga lahko pomiri, temveč tudi sebe razglasi za kastrirano. Kot pravi Catherine Millot, »s preoblačenjem v kastrirano žensko si je nadel masko nedolžnosti in si zagotovila nekaznovanost. Njeno obnašanje do moških po njenih predavanjih je tako pomenilo obsesionalno izničenje njenega intelektualnega uspeha«. (Millot, str. 32.) Kot rezultat tega opaža, da »gre za konstrukcijo na treh ravneh: ženska se ima za moškega, ki se izdaja za žensko, konstrukcija torej, ki ni brez zveze s židovsko šalo, ki jo navaja Freud: 'Zakaj me varaš z govorjenjem resnice? Zakaj mi praviš, da greš v Krakow, da bi me prepričal, da greš v Lemberg, ko pa resnično greš v Krakow?'« (Millot, str. 31.)

Toda ali gre ženska v Lemberg ali v Krakow? Če je ženskost, kot povzema Heath, ženska, ki se preoblači v kastrirano žensko, rezultat česar je, da svojo identiteto ženske najde v reprezentaciji moške želje, to dovoljuje vprašanje, kaj je ženska, *preden* se preobleče. Po razlagi Rivièreove je falična v Freudovem pomenu, da ima penis. Tu rezultat vključuje dve vrsti žensk, žensko, ki se ima za imetnico penisa (kar ni vedno isto kot biti moški), in »žensko«, ki se za žensko izdaja. Prva ni kastrirana, druga je kastrirana. Maškarada je preobleka, prikazuje jo kastrirano, kar lahko razumemo tako, kot da pomeni eno od dveh stvari. Ali pomeni, kot v primeru pacientke Rivièreove, da ženska ni kastrirana, če verjame, da ima penis. Ali pa, da je preobleka nujna, ker ženska ni kastrirana, kajti penisa, ki bi

ga lahko izgubila, nikoli ni imela, in preobleka zakrije to vednost, ki tako postane del realnosti. (Kastracija matere je fetišistična utajitev, ki jo deček in deklica skonstruirata, zato da bi prevladala zagato vrzeli, ki jo v strukturi želje odpre vednost o nezadostnosti.) Ti dve poziciji maškarade lahko povzamemo na sledeč način: ženska bo falos, da bi prikrla dejstvo, da ga že ima; ženska bo falos, da bi ga lahko prejela od moškega. Podobno Moustapha Safouan razlikuje med tem, kar imenuje »igra« seksualnosti in maškarado, ki temelji na tekmovanju za penis: »Ko pacientka Joan Rivièreove zapade v maškarado, je to zaradi tekmovanja. Kar jaz imenujem igrati igro, pa pomeni opuščanje maškarade, kolikor maškarada prekriva tako tekmovanje.« (Safouan, 1977, str. 104.)

Razlaga Rivièreove v veliki meri ustreza prvi obliki maškarade in je ne moremo uvrstiti v drugo. S to maškarado se ženska skuša obvarovati pred nevarnostmi, ki izhajajo iz njenega nerazrešenega tekomovanja s starši. Ujeta je v spremenljivosti kastracije v svojem Ojdipovem kompleksu: »V tej fazi sta oba starša tekmeca, oba posedujeta željene objekte; sadizem je usmerjen proti obema in boji se maščevanja obeh«. (Rivière, str. 310.) Rivièreova, ki sledi Kleinovi, predlaga drugačno pot, kot je ta, ki sem jo očrtala; meni, da se kot zastopnika kastracije deklica boji predvsem matere in jo tudi sovraži, ter se tako »mora umakniti iz tekmovanja z materjo; in če lahko, ji poskuša povrniti, kar ji je ukradla.« Rezultat tega je, nadalje pravi, da se, »kot vemo, identificira z očetom, in potem uporablja moškost, ki si jo je na ta način pridobila, tako da *jo postavi v službo matere*. Ona postane oče in zavzame njegovo mesto; tako ga lahko 'povrne' materi.« (Rivière, str. 310.)

V obnašanju pacientke lahko to vidimo v njenem pretiranem samožrtvovanju, toda, kot opaža Rivièreova, »priznanje, ki ga je želela, naj bi bilo po njenem v zahvalo za samožrtvovanje; bolj nezavedno pa je terjala priznanje svoje *premoči*, ker *ima* penis, ki ga lahko vrne.« (Rivière, str. 310.)

Če bi ta pogled na žensko samožrtvovanje vpeljali v filmske analize Hollywoodskih melodram, bi jih lahko veliko spremenili! Odpovedovanje nečemu »dokaže«, da to imaš, da bi se temu lahko odrekel/la.¹²

Rivièreova vpelje še nekaj, kar je tudi v nasprotju z drugo obliko maškarade, pravi namreč, da, medtem ko je bila za druge ženske to očitvidno »ženska maska«, je zelo uspešno delovala pri moških, pri katerih je iskala pozornost. Toda, nadaljuje Rivièreova, »natančnejša raziskava je pokazala, da so bili le-ti tistega tipa moški, ki se sami bojijo preveč ženskih žensk.

¹² Tudi očeta je kastrirala in »kot mater spremenila v nič« (str. 320), torej je tudi zahteval pomiritev.

Ti moški imajo rajši žensko, ki ima moške lastnosti, kajti za njih so njene zahteve do njih manjše.« (Rivière, str. 311.)

Z drugimi besedami, teh moških maškarada ne prevara, nasprotno, vzamejo jo kot tisto, kar je, namreč prikrivanje dejstva, da ženska penis ima. In da nikoli ni bila kastrirana ter tako tudi ne poskuša vzeti mojega.

Nasprotno pa druga oblika maškarade vsebuje krinko, obleko, s pomočjo katere ženska lahko pokaže, česar nima, penis, in tako postane falos za moškega. Tukaj ne zakriva resnice o tem, kar *ima*, temveč, če sploh kaj, potem resnico, da ni nikoli imela (tistega), kar sama sebi predstavi, kot da je izgubila, penis - resnico, ki pomeni kastracijo. Nadane si obleko kastracije, ki je fikcija, s pomočjo katere oba, moški in ženska, preprečita nemožnost želje. To se bržčas tudi razlikuje od pojave ženske, ki razglasi svojo kastracijo za realnost, v katero verjame, drugače kot pri pacientki Rivièreove.¹³

K maškaradi spada tudi reprezentacija moškega odnosa do posedovanja falosa in tudi ta odnos nima le ene oblike. Heath pripominja, da »tako ženski maškaradi ustreza moško razkazovanje (Lacanov izraz je *parada*).« (Heath, str. 55.) To je razkazovanje, pri katerem »vsakršno okrasje avtoritete, hierarhije, reda, položaja, ustvari moškega, njegovo falično identiteto.« In dalje navaja Lemoine-Luccionijevo, ki pravi: »Če bi penis bil falos, moški ne bi imeli nobene potrebe po okrasju, pentljah ali medaljah ... Razkazovanje /parada/ podobno kot maškarada izdaja madež: nihče nima falosa.« (Lemoine-Luccioni, 1983, str. 124.) Rezultat tega je, ironično, da ima reprezentacija znamenj falosa nasprotujočo posledico, predstavljajoč moškega *kot* falos, ne kot tistega, ki ga ima. To pa, kot smo pokazali, ni neizogibno moškim v nezadovoljstvo. Tudi on želi biti ljubljen kot falos, ne le kot tisti, ki ga ima. Kot je pripomnil Lacan, »je pri človeškem bitju moška parada videti ženska«. (1958, zg., str. 48.) Toda to ni »nenavadna« posledica »dejstva, da najde ženskost svoje zatočišče v tej maski«, kot meni Lacan (Ibid.), kakor da bi tako samo razkazovanje s svojo povezanostjo z ženskostjo metaforično tudi moško razkazovanje preoblikovalo v žensko. Prej gre za to, kot pri maškaradi, da tisto, kar ustvarjanje prisotnosti nečesa označi, pravzaprav priča o nečem, kar je odsotno. Tako, če ženska maškarada razkrije njeno kastracijo in tako v neki obliki razkrije, da ženska *ima* penis, potem bo enako parada, ki razkrije moški falicizem, razkrila, da moški penisa *nima*, temveč to je. Toda obstoji tudi parada, ki jo izvajajo moški, da bi igrali igro seksualnosti, ki ustreza drugi obliki maškarade pri ženski.

13 Taka je ženska, katere »zavidanje penisa« obravnava Maria Torok v razpravi »The Significance of Penis-Envy in Women«.

In kot dodatna ironija, videti je, da moški ne more biti reprezentiran kot tak kot imetnik falosa, to ga dejansko vedno vodi do tega, da je falos, marveč se njegovo posedovanje lahko zgolj oblikuje preko želje drugega: on ima falos, kolikor ga drugi, ženska ali moški, želi.

Reprezentacija je tako osrednja za seksualno razmerje, toda njen rezultat je, da ni razmerje, kot poudarja Lacan, saj ga vodijo maske - maškarada, v kateri vsak konstruira fantazmo drugega in sebe, nje ali njega, za drugega. Torej je zares označevalni sistem, toda sistem, v katerem se za metaforo kljub temu domneva, da se nanaša na realno vsebino seksualnosti. Kajti če se zavemo metafore, pri tem domnevamo, da je nekaj, kar kot podobnost metafore obstoji, medtem ko nasprotno metafora obstoji, da bi proizvedla vsebino, za katero tako jamči. Kot pravi pregovor, konec koncev ni dima brez ognja. Toda to je zmota.

Tako postane očitno, da falos kot privilegirani označevalec v freudovski in lacanovski psihoanalizi ni opora patriarhalnosti, kar je domneval feminizem. Niti ni stvar moške zarote, da bi podrejali ženske, niti ga ne podpira; podrejanje žensk v vseh številnih oblikah je prej poskus moških in morda tudi žensk, izogniti se faličnemu označevalcu. Kar namesto njega konstruirajo, je falično označeno. Jacqueline Rose poudari, da »subjekt mora spoznati, da je na mestu Drugega želja, ali manko, da ni nobene končne gotovosti ali resnice in da je status falosa prevara (to je po Lacanu pomen kastracije).« (Rose, zg., str. 132.)

Moč falične prevare je v stopnji, do katere podpira Drugega, ki obvladuje resnico subjekta in ima zmožnost, da mu povrne njegovo izgubo. Neuspeh falične prevare (ne pa njeno razkrinkanje, kajti vanjo še vedno verjamemo) vzpostavi najbolj ekstremno ponižanje Drugega. Pri tem ženske niso le žrtve, temveč so tudi same lahko krivke in tako nadaljevalke take očrnitve, ki je lahko usmerjena bodisi proti falični materi bodisi proti očetu. Ta varajoči falos vpelje zanikanje manka, toda to je zanikanje, ki nikoli v celoti ne uspe, in katerega neuspeh potem vodi do produkcije ženske, vendar ne več ženske kot simptoma¹⁴ (ki je sam fantazma, vendar taka, da je z njo mogoče živeti), marveč kot Ženske, kot mita. Njen korelat je mitologizirani falos, falos kot simbol življenja, kot božanstvo, kot simbol enotnosti in povezanosti s telesom itd. Toda ta mitični falos ni falos psihoanalitične teorije. Nasprotno, psihoanaliza razkrije, da je smešen. Safouan piše: »Če se izrazim natančneje, kaj je falos, če ne to, kar povrne ničnost in zasmeševanja vredne regresivne položaje Ideala-jaza ... Z drugimi besedami,

14 A-symptom

falos je prav točka, kjer je Drugi Resnice (veliki R) viden, da je brez resnice (mali r).« (Safouan, 1975, str. 134.) Mitični falos falocentrizma je *petit objet a*, nekakšen žig, vzet iz telesa, ki »popristni« subjekta in postane povelečevani porok identitete.¹⁵ Nasprotno Lacan trdi, da je smoter njegovega poučevanja, »kolikor zasleduje to, kar se more reči in izjaviti o analitičnem diskurzu, razdružiti *a* in *A*, s tem, da prvega prevedemo na to, kar je imaginarno, drugega pa na to, kar je simbolno.« (Seminar XX, zg., str. 66.) In ker so *a* zamešali z označevalcem Drugega, je tu »treba napraviti razcep, odlepitev in odmik. Na tej točki je psihoanaliza nekaj drugega kot psihologija.« (Ibid.) Toda glede na argumente, predstavljene v razpravi o fetišizmu in reprezentaciji, bi bila predstava o odpravi imaginarnega v simbolnem le še ena fantazma.

Pri Freudu in Lacanu razlaga ženskosti ni stvar bistva ali biološkega izvora, temveč je konstrukt. To tudi pomeni, da za Lacana ni nikakršnega ženskega izven jezika, kot pripominja Jacqueline Rose: »Prvič zato, ker nezavedno iztrga subjekta iz vsakega neposredovanega odnosa do telesa kot takega ... In drugič zato, ker je 'žensko' konstituirano kot razcep v jeziku.«¹⁶ Toda če je žensko drugo, to ne pomeni, da ima drugo bistvo. Tako so po Lacanu moški in ženske vedno zgolj v jeziku in vsa govoreča bitja se morajo uvrstiti na eno ali drugo stran razcepa, ki je seksualna razlika; ker pa to ni več anatomsko razlika, temveč razlika v jeziku, se lahko subjekti uvrstijo na nasprotno stran od tiste, ki jim jo je prisodila anatomija - tradicionalni položaj homoseksualca/ke. Biseksualnost sedaj lahko razumemo kot položaj subjekta, pri katerem se pred-ojdijske želje in položaji nadaljujejo skupaj s post-kastracijskimi identifikacijami. To ni niz izbir, ki bi jih subjekt lahko izmenjeval, marveč je »biseksualnost« medsebojna zveza, palimpsest. Kajti, kot smo omenili, oba, moški in ženska želita tako biti kot imeti falos, in ker nihče izmed nas popolnoma ne opusti ali preoblikuje svojih najzgodnejših navezanosti, je ta želja lahko povezana s podobo, za katero je ljubljene njen nadomestnik (metaforični nadomestek), in ki je lahko mati ali oče. Tako se ne pojavita le dve poziciji, temveč vsaj osem:

15 Safouan to ilustrira z zgodbo o žigu, ki potrjuje pristnost starosti pohištva in ga zahtevajo, čeprav je lahko ponarajen in čeprav ga ni na vseh starinah. (Ibid., str. 133-134.)

16 Jacqueline Rose nadaljuje: »Razcep, ki žensko proizvede kot negativno instanco« (Rose, 1982, zg., str. 144.), vendar pri tem ne gre za to, da ženskost postavlja negativno, to je, kot ne dovolj dobro za jezik, kajti v jeziku, kot pravi Saussure, pomen konstituira negativna vrednost besede.

<i>biti falos</i>	za mater	- ženska homoseksualna ženska pozicija
		- moška heteroseksualna ženska pozicija
<i>imeti falos</i>	za očeta	- ženska heteroseksualna ženska pozicija
		- moška homoseksualna ženska pozicija
	za mater	- moška heteroseksualna moška pozicija
		- ženska homoseksualna moška pozicija
	za očeta	- moška homoseksualna moška pozicija
		- ženska heteroseksualna moška pozicija

Uvrstitev na eno ali drugo stran seksualne razlike v jeziku ni rezultat subjektivne izbire, temveč tega, kakšen je v vsakem trenutku izid igre ali kakšno je razmerje med subjektovo izbiro seksualnih objektov in njegovimi identifikacijami.

Literatura:

- Bowlby, R., »Still Crazy After All These Years«, Brennan, T., (ur.), *Between Psychoanalysis and Feminism*, Routledge, London 1989.
- Freud, S., (1924d) »Der Untergang des Ödipuskomplexes«, *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 243 f. Slov. prev. zg., str. 5 f.
- (1925j) »Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds«, *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 253. Slov. prev. zg., str. 12 f.
- (1931b) »Über die weibliche Sexualität«, *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 273 f. Slov. prev. zg., str. 23 f.
- (1933a /1932f) *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, *Studienausgabe*, Bd. 1, str. 447 f.
- (1935) »Letter to Carl Müller-Braunschweig«, izd. z naslovom »Freud and Female Sexuality: a Previously Unpublished Letter«, *Psychiatry*, 1971, str. 328-329.
- Goldstein, R. Z., »The Dark Continent and Its Enigmas«, *Int. J. Psychoanal.*, 1984, 65.
- Granoff, W., in Perrier, F., »The Problem of Perversion in Women and Feminine Ideals«, Lebovici, S., in Widlocher, D., (ur.), *Psychoanalysis in France*, International Universities Press, New York 1980.
- Heath, S., »Joan Rivière and the Masquerade«, Burgin, V., Donald, J. in Kaplan, D., (ur.), *Formations of Fantasy*, Methuen, London 1986, str. 45-61.
- Lacan, J., /1958/ »La signification du phallus«, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, str. 685-695. Slov. prev. zg., str. 39-48.
- »La phase phallique et le portée subjective du complexe de castration«, *Scilicet*, 1968, 1, str. 61-84, anon. Angl. prev. Mitchell, J. in Rose, J., (ur.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École freudienne*, Macmillan, London 1982.

- Po > Le séminaire XI: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, Seuil, Paris 1973. Slov. prev. gl. str. 239.
- Le séminaire XX: *Encore*, 1972-1973, Seuil, Paris 1975. Slov. prev. gl. str. 239; zg. pogl. »Pismo o ljubezni in duši«, str. 62-73.
- »Séminaire du 21. janvier 1975«, *Ornicar?*, 1975, 3, str. 104-110. Slov. prev. zg., str. 74-81.
- Lemoine-Luccioni, E., *La Robe*, Seuil, Paris 1983.
- Millot, C., »Le surmoi féminin«, *Ornicar?*, 1984, 29, str. 111-124. Slov. prev. »Ženski Nadjaz«, *Problemi*, 1988, 3, str. 28-33.
- Mitchell, J., »Introduction I«, Mitchell, J. in Rose, J., (ur.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, Macmillan, London 1982. Slov. prev. sp., str. 171.
- Rivière, J., »Womanliness as Masquerade«, *Int. J. Psychoanal.*, 1929, 10, str. 303-313.
- Rose, J., »Introduction II«, Mitchell, J. in Rose, J., (ur.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École freudienne*, Macmillan, London 1982. Slov. prev. zg., str. 121-148.
- Safouan, M., »Feminine Sexuality in Psychoanalytic Doctrine«, Mitchell, J. in Rose, J., (ur.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École freudienne*, Macmillan, London 1982, str. 123-136.
- »L'Édipe est-il universel?«, *Études sur l'Édipe*, Seuil, Paris 1974, str. 115-125.
- »Entrevue avec Moustafa Safouan«, *Ornicar?*, 1977, 9.
- de Saussure, F., *Cours de linguistique générale*, de Mauro, T., (ur.), Payot, Paris 1972.
- Torok, M., »The Significance of Penis Envy in Women«, Chasseguet-Smirgel, J., (ur.), *Female Sexuality*, Virago, London 1981.

Besedilo »Female Sexuality« je poglavje iz knjige Elizabeth Cowie *To Represent Woman. The Representation of Sexual Differences in the Visual Media*, ki bo naslednje leto izšla pri založbi Macmillan v Londonu.

Prevedel Janez Krek.

plina. V Freudovih delih pogosto najdemo protislovje, kar pomeni, da se razvili en vidik in živimo drugega ter si tako oboje oboje. Lacan je svoj projekt zastavil drugače: zanj je Freud ključ protislovjem in slepim ulicam: koherenten teoretik, njegovih idej ni treba zavračati, treba jih le vpeti v koheziven okvir, ki so ga anticipirali, ki pa ga Freud sam iz zgodovinskih razlogov ni mogel formulirati. Ta okvir je zagotovil razvoj lingvistične znanosti.

Gotovo je mogoče trditi, da smo iz načina, kako se je psihologizacija razvijala v tem stoletju, pridobili širši obseg terapevtskega razumevanja in pomnilitev plodnih idej; vendar smo izgubili močnost pojasnitve neke bistvene teorije. Če rečemo, da vsebuje Freudovo delo protislovje, to ni

Juliet Mitchell

FREUD IN LACAN: PSIHOANALITIČNE TEORIJE SEKSUALNIH RAZLIK

Vsem vam nasprotujem (Horneyjevi, Jonesu, Radu itd.) zaradi tega, ker ne razlikujete razločneje in jasneje med psihičnim in biološkim in poskušate med njima vzpostaviti brezhibni paralelizem in ker, motivirani s temi nameni, nepremišljeno razlagate psihična dejstva, ki niso dokazljiva, in morate v teku tega početja razglasiti kot reakcijsko ali regresivno marsikaj, kar je nedvomno primarno. Seveda mora ta kritika ostati nejasna. Poleg tega bi rad še poudaril, da moramo psihoanalizo ohranjati ločeno od biologije, tako kot smo jo ločili od anatomije in psihologije ...

(Freud, pismo Carlu Müller-Braunschweigu, 1935.)

Jacques Lacan se je posvetil ponovnemu odkrivanju in reformuliranju dela Sigmunda Freuda. Današnja psihoanalitična teorija je razvejana disciplina. V Freudovih delih pogosto najdemo protislovja in kasnejši analitiki so razvili en vidik in zavrnil drugega ter si tako izbrali eno temo kot odskočno desko za novo teorijo. Lacan je svoj projekt zastavil drugače: zanj je Freud kljub protislovjem in slepim ulicam koherenten teoretik; njegovih idej ni treba zavračati, treba jih le vpeti v koheziven okvir, ki so ga anticipirali, ki pa ga Freud sam iz zgodovinskih razlogov ni mogel formulirati. Ta okvir je zagotovil razvoj lingvistične znanosti.

Gotovo je mogoče trditi, da smo iz načina, kako se je psihoanaliza razvijala v tem stoletju, pridobili širši obseg terapevtskega razumevanja in pomnožitev plodnih idej; vendar smo izgubili možnost pojasnitve neke bistvene teorije. Če rečemo, da vsebuje Freudovo delo protislovja, to ni

enakovredno dokazovanju, da je heterogeno in lahko torej vsakdo izbere svoj najljubši del in ga razvije po svoji želji. Lacan je močno nasprotoval tem po njegovem mnenju nelegitimnim in preveč tolerantnim pojmovanjem bolj ali manj miroljubno vzporednih smeri psihoanalitične misli. Že na začetku se je vrnil k Freudovim osnovnim konceptom. Tukaj, na začetku, se psihoanalitiki strinjajo glede področja svojega delovanja: pri psihoanalizi gre za človeško seksualnost in nezavedno.

Psihoanalitični pojem seksualnosti se neposredno sooča z vsemi razširjenimi predstavami. Na noben način ga ne moremo enačiti z genitalnostjo, niti ni preprost izraz biološkega nagona. To je vedno psihoseksualnost, sistem zavestnih in nezavednih človeških fantazij, ki vključuje širok obseg vzdraženj in dejavnosti, ki proizvajajo ugodje onstran vseh osnovnih fizioloških potreb. Izhaja iz različnih virov, išče zadovoljitev po mnogih različnih poteh in uporablja številne raznolike objekte za svoj cilj doseganja ugodja. Nikoli v celoti in le z veliko težavo preide iz stanja nagona s številnimi sestavnimi deli - enega samega »libido«, ki se izraža v zelo različnih pojavih - in postane to, kar navadno razumemo kot seksualnost, nekaj, kar *se kaže* kot poenoteni instinkt, v katerem prevladuje genitalnost.

Za vse psihoanalitike gredo razvoj človeškega subjekta, njegovega nezavednega in njegove seksualnosti z roko v roki, so vzročno prepleteni. Psihoanalitik ne bi mogel soglašati s sedaj razširjenim sociološkim razlikovanjem, po katerem se oseba rodi s svojim biološkim spolom, kateremu družba - širše okolje, starši, vzgoja, mediji - doda spol, ki je družbeno določen, moški ali ženski. Psihoanaliza ne more narediti takšne distinkcije: oseba se oblikuje *skozi* svojo seksualnost, ki ne more biti »dodana« njemu ali njej. Načini, kako sta psihoseksualnost in nezavedno tesno povezana, so zapleteni, toda nezavedno povsem očitno vsebuje želje, ki jih ni moč zadovoljiti in so torej bile potlačene. Med temi željami prevladujejo tabuirane incestuozne želje iz otroštva.

Nezavedno vsebuje vse tisto, kar je bilo potlačeno iz zavesti, vendar s tem ne sovпада. Obstaja očitno pomanjkanje kontinuitete v zavestnem psihičnem življenju - in psihoanaliza se ukvarja z vrzeli v njem. Freudov prispevek je v tem, da je pokazal, kako te vrzeli tvorijo sistem, ki je popolnoma drugačen od sistema zavesti: nezavedno. Nezavedno se ravna po lastnih zakonih, njegove podobe ne sledijo druga drugi kot v zaporedni logiki zavesti, pač pa se druga na drugo zgostijo ali pa so premeščene kam drugam. Ker je to *nezavedno*, neposredni dostop do njega ni mogoč, toda njegove manifestacije so najbolj očitno opazne v sanjah, vsakdanjih spodrseljajih, šalah, »normalnih« razcepah in delitvah v človeškem subjektu ter v psihotičnem in nevrotičnem vedenju.

Navkljub temu, da vsi psihoanalitiki soglašajo s pomembnostjo nezavednega in privilegiranim položajem seksualnosti v razvoju človeškega subjekta, je Lacan menil, da je način, kako so številni pofreudovci izdelali svoje teorije, naposled zmanjšal ali popačil pomen celo tem temeljnim postavkam. Za Lacana se večina sodobne psihoanalitične misli zapleta v splošno razširjene ideologije in tako zgreši revolucionarno naravo Freudovega dela ter ponavlja tisto, kar bi morala izpostaviti: psihoanaliza ne bi smela pristati na ideje o tem, kako moški in ženske živijo ali bi morali živeti kot seksualno razlikovana bitja, ampak bi morala analizirati, kako sploh postanejo takšna.

Lacanovo delo je treba vedno motriti v kontekstu dvosmerne polemike. Zelo preprosto se je lotil, včasih z eksplicitno, poimensko referenco, bolj pogosto pa s posrednimi napadi ali namigi, skoraj vseh pomembnih analitikov po Freudu. Tako v Franciji kot v mednarodnem merilu je Lacanova zgodovina nepretrgan institucionalni spopad in neprestano zoperstavljanje uveljavljenim mnenjem. Izven Francije so bile njegove tarče teorije ego psihologije, kjer so prevladovali Američani, Melanie Kleinove in analitikov objektnih razmerij,¹ predvsem analitikov, kot so Balint, Fairbairn in Winnicott. Lacan je bil sicer kliničnim opazovanjem nekaterih bolj naklonjen kot opažanjem drugih, vendar je menil, da so vsi deležni krivde za napačno razumevanje in razvrednotenje teorije, s katero je začel Freud.

Druga ost Lacanove polemike se nanaša na napako, ki jo je po njegovem mnenju uvedel sam Freud; Freud si je, prav paradokсно, prizadeval, da bil lahko razumljiv, medtem ko si je zdravil rane zavračanja tako pri laičnem kot medicinskem občinstvu. Nemogoča težavnost Lacanovega sloga pomeni izziv preprostemu razumevanju, popularizaciji in sekularizaciji psihoanalize, kar se je zgodilo predvsem v Severni Ameriki. Psihoanaliza nam bi morala pokazati, da ne poznamo tistih stvari, za katere mislimo, da jih; našega splošno razširjenega dojemanja torej ne more napasti z uporabo istega idioma, s katerim se namerava spopasti. Izziv ideologiji ne sme temeljiti na besednem sklicevanju na prav to ideologijo. Humanizem je prevladujoča ideologija, tako danes kot v času in prostoru, ko je nastajala

¹ Pomembno je, da ločimo psihoanalitično teorijo objektnih razmerij od psiholoških oziroma socioloških razlag, ki jim je površno gledano mogoče podobna. »Objekt«, o katerem je govora, je seveda človeški objekt, toda bolj pomembno je, da gre za problem njegovega *ponotranjenja* s strani subjekta. Kar oblikuje objekt kot notranjo podobo za subjekt, ni nikoli zgolj dejanski objekt, temveč vedno tudi fantazije o njem. Teorija objektnih razmerij začenja kot poskus, da bi psihoanalizo premestili od teorije ene osebe na teorijo dveh oseb, s poudarkom, da razmerje vedno obstaja med najmanj dvema človekoma. V teoriji objektnih razmerij je objekt aktiven v razmerju do subjekta, ki se oblikuje v kompleksni interakciji z objektom. To nasprotuje Lacanovemu pojmu objekta, gl. zg., str. 125.

psihoanaliza. Za humanizem je človek središče svoje zgodovine in samega sebe, je subjekt, ki bolj ali manj nadzoruje svoja dejanja in opravlja izbiro. Humanistična psihoanalitična praksa je v nevarnosti, da pojmuje pacienta kot nekoga, ki je izgubil smer in nadzor nad pravim oziroma resničnim Jazom (identiteto) in ju poskuša spet pridobiti. Vsebinska in metoda vsega Lacanovega dela izpodbijata takšno pojmovnje človeškega subjekta; takega subjekta ni. V stavčni zgradbi večine njegovih javnih nastopov ter pisane besede slovničnega osebkca ali ni, ali se premešča, ali pa je kvečjemu pasivno izražen. Lahko bi rekli, da na tej ravni težavnost Lacanovega sloga odseva njegovo teorijo.

Humanistično pojmovanje človeštva predpostavlja, da subjekt obstaja od samega začetka. Vsaj potihem se ego psihologi, teoretiki objektivnih razmerij in zagovorniki Melanie Klein opirajo na isto predpostavko. To je razlog, da jih ima Lacan končno bolj za ideologe kot pa teoretike psihoanalize. Pri Freudu, kot ga razume Lacan, nista niti nezavedno niti seksualnost na noben način vnaprej dani dejstvi, ampak sta konstrukta, tj. objekta z zgodovino, in sam človeški subjekt se oblikuje le znotraj te zgodovine. Psihoanaliza sledi prav tej zgodovini človeškega subjekta v njeni splošnosti (človeška zgodovina) in posebnosti (specifično življenje individua), kot se kaže v nezavednem fantazijskem življenju. Tako se neposredno vzpostavi okvir, v katerem je mogoče razumeti celotno vprašanje ženske seksualnosti. Kot je zapisal Freud: »V skladu s svojim posebnim značajem psihoanaliza ne poskuša opisovati, kaj je ženska - to bi bila naloga, ki bi jo komaj zmogla - ampak se loteva raziskovanja, *kako ženska nastane.*« (1933a /1932/, str. 548. [Podč. J. M.]

Lacan se je posvetil temu, da bi preusmeril psihoanalizo k njeni nalogi dešifriranja načinov, kako se človeški subjekt konstituira - kako nastane - iz majhne človeške živali. S tem namenom je Lacan ponudil psihoanalitični teoriji novo lingvistično znanost, ki jo je razvil in spremenil glede na koncept subjektivitete. Človeška žival se rodi v jezik in znotraj meja jezika se konstruira človeški subjekt. Jezik ne izvira iz notranjosti individua, vedno se nahaja v zunanjem svetu, kjer leži in čaka na novorojenca. Jezik vedno »pripada« neki drugi osebi. Človeški subjekt je ustvarjen iz splošnega zakona, ki pride do njega od zunaj, skozi govor drugih ljudi, čeprav se mora ta govor ravno tako nanašati na splošni zakon.

Lacanov človeški subjekt je pravo nasprotje humanističnega. Njegov subjekt ni entiteta s svojo identiteto, pač pa bitje, ustvarjeno v zarezi radikalnega razcepa. Identiteta, za katero se zdi, da je subjektova, je v resnici le privid, ki se pojavi, ko si subjekt ustvari podobo o sebi, tako da se identificira s percepcijo drugih o sebi. Ko se človeški otrok nauči govoriti

»mene« in »jaz«, je to le sprejemanje teh oznak od drugih in od drugod, iz sveta, ki ga zaznava in poimenuje. Izrazi niso stalnice, v skladu z njegovim telesom, ne izvirajo iz njega, temveč od drugod. Lacanov človeški subjekt ni »razcepljeni jaz«² (Laing), ki bi lahko v drugačni družbi postal celota, pač pa jaz, ki je dejansko in nujno ustvarjen znotraj razcepa - bitje, ki lahko samega sebe pojmuje le, kolikor se zrcali nazaj s pozicije želje drugega. Nezavedno, kjer subjekt ni on sam, kjer je »jaz« iz sanj lahko nekdo drug in kjer se objekt in subjekt premeščata in zamenjujeta mesti, neprenehoma priča o tej prvobitni cepitvi.

Seksualnost mora najti svoje mesto tudi v teh nujnih delitvah, ki jih jezik nalaga ljudem. Psihoanalitično pojmovanje, da so seksualne želje tabuizirane in torej poltačene v nezavedno, so pogosto dojete v sociološkem smislu (Malinowski, Reich, Marcuse ...), ki implicira, da družba ne bi prepovedovala tega, kar sedaj predstavlja seksualni tabu, in bi tako moške in ženske osvobodila občutka, da so odtujeni lastni seksualnosti. Toda proti takšnim prevladujočim pojmovanjem Lacan trdi, da lahko sama želja in z njo seksualna želja obstaja le s pomočjo lastne odtujenosti. Freud opisuje, kako lahko pri dojenčku opazimo, da halucinira mleko, ki so mu ga odtegnili, in da se otrok igra igro »biti proč«, da bi premagal travmo materine nujne odsotnosti. Lacan hoče s temi primeri pokazati, da objekt, po katerem hrepenita dojenček ali otrok, začne obstajati *kot objekt* šele, ko ga izgubita. Tako vsaka zadovoljitve, ki jo kasneje lahko dosežejo, vedno vključuje to izgubo. Tej dimenziji pravi Lacan »želja«. Dojenčku se potreba lahko izpolni, zahtevi ugoti, toda njegova želja obstaja le zaradi začetne spodletelosti zadovoljitve. Želja vztraja kot posledica prvobitne odsotnosti in torej kaže na to, da obstaja v tem polju neka temeljna nemožnost glede same zadovoljitve. Ta proces po Lacanu skriva Freudova postavka, da »moramo upoštevati možnost, da je nekaj v naravi samega seksualnega nagona, kar ne dopušča realizacije popolne zadovoljitve.« (1912d, str. 207-208).

Takšno pojmovanje spolne želje je kot Freuda tudi Lacana navedlo k temu, da je odločno zavrnil kakršnekoli teorije o razliki med spoloma, ki govorijo o vnaprej dani moški oziroma ženski entiteti, ki dopolnjujeta in zadovoljujeta druga drugo. Spolna razlika je lahko le posledica cepitve; brez te cepitve bi prenehala obstajati. Toda obstajati mora, ker nobeno človeško bitje ne more postati subjekt izven delitve na dva spola. Vsakdo mora zavzeti mesto kot moški ali kot ženska. Takšno mesto nikakor ni identično

2 divided self

posameznikovim biološkimi spolnim značilnostim, prav tako ni mesto, na katerega bi se lahko zelo zanesli, kot kažejo psihoanalitične izkušnje.

Vprašanje o tem, kaj je ustvarilo to razliko med spoloma, je bilo med psihoanalitiki v središču diskusije v dvajsetih in tridesetih letih. Prav ta diskusija po Lacanu predstavlja tisto žariščno točko, ki je vodila psihoanalitično teorijo v napačno smer. Spet je Lacan poudaril in preoblikoval stališče, ki ga je v tej polemiki zavzel Freud; Freud je vedno vztrajal pri tem, da je tisto, kar zaznamuje razliko med spoloma, zgolj prisotnost ali odsotnost falosa in *nič drugega*. Ostali se s tem niso strinjali. V retrospektivi postane ključni pojem diskusije transparentno jasen: to je kastracijski kompleks. V Freudovi končni shemi deček in deklica na začetku delita isto seksualno zgodovino, ki jo poimenuje kot »moško«. Najprej si želita svoj prvi objekt - mater. V fantaziji to pomeni imeti falos, ki je objekt materine želje (falična faza). Takšna pozicija pa je prepovedana (kastracijski kompleks) in pojavi se razlika med spoloma. Kastracijski kompleks konča dečkov Ojdipov kompleks (njegova ljubezen do matere) in vpelje dekličin kompleks, ki je značilen le zanj: svojo objektno ljubezen bo prenesla na očeta, za katerega se zdi, da ima falos, in se identificirala z materjo, ki ga na dekličino nejevoljo nima. Od takrat si bo deklica želela imeti falos in deček si bo prizadeval, da bi ga reprezentiral. To je za oba spola nerazrešljiva življenjska želja in ker je ves smisel natanko v tem, da je nerazrešljiva, predstavlja za Freuda temelj, ki ga psihoanaliza ne more preseči. Psihoanaliza človeškemu subjektu ne more dati tistega, kar mu je - kot pogoj njegove subjektivitete - usojeno, da bo umanjalo: »Na nobeni drugi točki pri svojem analitičnem delu nimate tako neznosnega občutka, da so vsa neprestana prizadevanja zaman, kakor da bi govorili v veter, kot takrat, ko skušate prepričati žensko, naj opusti svojo željo po penisu iz razloga, ker je neuresničljiva.« (1937c, str. 392.)

Freudovemu konceptu dekličine falične faze in pomenu, ki ga je nazadnje pripisal kastracijskemu kompleksu, so močno nasprotovali. Lacan se vrača h ključnemu pojmu diskusije, h kastracijskemu kompleksu in v teh okvirih k pomenu falosa. Zanj sta temeljna kamna same subjektivitete in mesta seksualnosti v njej. Izbira falosa kot znamenja, okrog katerega se konstruirata subjektivnost in seksualnost, razkrije natanko to, da sta konstruirani skozi razcep, ki je tako arbitraren kot odtujujoč. V Lacanovem branju Freuda grožnja s kastracijo ni nekaj, kar se je zgodilo že obstoječemu subjektu deklice ali kar bi se lahko zgodilo že obstoječemu subjektu dečka, ampak je, tako kot za Freuda, tisto, kar iz deklice »naredi« deklico in iz dečka dečka, v razcepu, ki je tako bistven kot negotov.

Vprašanje kastracijskega kompleksa je razdelilo psihoanalitike. V času velike razprave sredi dvajsetih let je bilo to vprašanje zastavljeno kot

vprašanje narave ženske seksualnosti, toda pod tem so bila skrita predhodna nestrinjanja glede kastracijske tesnobe. Pravzaprav izhajajo celotno poznejše delovanje na področju ženske seksualnosti in vzpostavitve spolne razlike iz različnih mest, ki so pripisana konceptu kastracijskega kompleksa. Ta pogosto predstavlja skrito središče vseh teorij, ki so se razvevale v desetletjih pred vojno; posledice njegovega sprejemanja oziroma zavračanja občutimo še danes.

Razprave o ženski seksualnosti običajno označujejo kot »polemiko med Freudom in Jonesom«. V predstavitvi, ki sledi, ne nameravam izpostavljati Jonesovega dela. Deloma zato, ker je to predmet podrobne razdelave pri drugih avtorjih³ in, kar je pomembnejše, zato ker je namen mojega izbora opozoriti na splošno naravo problema in predstaviti Freudovo delo iz gledišča, h kateremu se vrača Lacan. Ob strani puščam podrobnosti razlik med analitiki in razvrščam sicer različno misleče na isto stran; izpuščam argumente vsakega analitika, naj bo pomemben ali ne, katerega prispevek na tem področju ne zadeva splošne zastavitve; gledano s kateregakoli drugega vidika bo izbira videti arbitrarna. Posamezni avtorji na isti strani se razlikujejo med seboj, so nekonsistentni sami s seboj ali spreminjajo svoja stališča, toda ta dejstva zbledijo pred temeljnejšo delitvijo glede na koncept kastracije. V skrajni konsekvenci se polemika nanaša na vprašanje psihoanalitičnega razumevanja tako seksualnosti kot nezavednega in postavlja v ospredje probleme razmerja med psihoanalizo, biologijo ter sociologijo. Ali je biologija, vpliv okolja, objektivna razmerja ali kastracijski kompleks tisto, kar pripomore k psihološkem razlikovanju med spoloma?

Freud in za njim Lacan sta oba obtožena, da sta njuni teoriji falocentrični - da je moški vzet kot merilo in da je ženska tisto, kar je od njega drugačno. Freudovi nasprotniki si prizadevajo vzpostaviti ravnotežje in razviti teorije, ki pojasnjujejo, kako so moški in ženske v svoji psihoseksualnosti enaki, vendar različni. Ne za Freuda ne za Lacana naloga ni v tem, da bi proizvedla pravičnost, temveč da bi podala razlago te razlike, ki po njunem mnenju ne uporablja moškega, temveč falos, ki si ga moški mora lastiti, kot svoj ključni termin. Ker pa je Freudovo stališče nedvomno postalo takšno šele v njegovih poznejših delih, Lacan vztraja pri »ponovnem branju«, saj le tako njegova teorija dobi tisti pomen in koherentnost, ki drugače manjka.

Čeprav Lacan temu ne posveča pozornosti, obstaja v Freudovih zgodnjih delih, napisanih precej pred veliko polemiko, precej tega, kar so kasnejši analitiki lahko uporabili kot izhodišče svojih teorij o enakovrednem, vzpo-

³ Mitchell, J. in Rose, J., 1982, str. 99-122.

rednem razvoju obeh spolov. Delitve v obravnavanju tega predmeta v lahko ponavadi vidimo skozi ta prvotna razhajanja v samih Freudovih delih.

Freudovo delo o tem vprašanju lahko razdelimo na dve obdobji. V prvi fazi izhaja tisto, kar je povedal o ženski seksualnosti, nasploh iz konteksta obrambe njegove teorije o obstoju in pomenu infantilne seksualnosti pred javnostjo, ki se mu je zdela nenaklonjena njegovim odkritjem. Ta prva faza sega od devetdesetih let prejšnjega stoletja nekako do obdobja med letoma 1916 in 1919. Druga faza pa traja od 1920 do njegovega zadnjega dela, ki je izšlo postumno leta 1940. V tem drugem obdobju se ukvarja z izdelavo in obrambo svojega pojmovanja seksualnosti glede na posebno vprašanje narave razlike med spoloma. V tem času je bilo vse, kar je napisal, del diskusije znotraj samega psihoanalitičnega gibanja.

V prvem obdobju se v Freudovem delu pojavlja večje protislovje, o katerem nikoli niso razpravljali, bilo pa je izjemno pomembno za kasnejše teorije o ženski seksualnosti. V tem obdobju se redke Freudove eksplicitne ideje o ženski seksualnosti vrtijo okrog njegovih omemb Ojdipovega kompleksa. Bistvo Ojdipovega kompleksa je v njegovih objavljenih delih prvič omenjeno v kratki omembi *Kralja Ojdipa v Razlagi sanj* (1900a); leta 1910 dobi ime Ojdipov kompleks in do leta 1919 brez večje teoretične, zato pa z veliko mero klinične razširitve (predvsem v primeru »malega Hansa«) postane temeljni kamen psihoanalize. Različni načini, kako se Ojdipov kompleks pojavlja in razrešuje, opredeljujejo različne tipe normalnega in patološkega; njegov nastop in razrešitev pojasnujeta človeški subjekt in človeško željo. Toda Ojdipov kompleks iz zgodnjega obdobja je preprost niz razmerij, kjer si otrok želi starša nasprotnega spola in čuti sovražno rivalstvo do starša istega spola. Zgodovina dečka se simetrično sklada z zgodovino deklice. Tako v »Odlomku iz analize nekega primera histerije« (1905e/1901f) Freud piše: »Verjetno bi lahko našli različne sledi takšne zgodnje naklonjenosti pri večini ljudi - hčere do očeta oziroma sina do matere,« (1905e, str. 129), prav tako je Dorina histerija v celoti manifestno interpretirana na osnovi njene otroške ojdipske ljubezni do očeta in njegovega poznejšega nadomestka, gospoda K. Ali v delu *Blodnje in sanje v 'Gradivi' W. Jensena*: »Splošno pravilo za normalno dekle je, da svojo naklonjenost takoj usmeri na očeta.« (1907a/1906f, str. 34.) In tako naprej. V srži Freudovega pripisovanja vzporedne ojdipske vloge deklicam in dečkom tiči pojem naravne in normativne heteroseksualne privlačnosti; pojem, ki so ga kasneje sprejeli številni psihoanalitiki. Tu, v Freudovih zgodnjih delih, se zdi, kot da je koncept Ojdipovega kompleksa - temeljna želja po incestu - tako radikalen, da, če sploh hočemo zagovarjati otrokove incestuozne želje, naj bodo te vsaj želje po staršu nasprotnega spola. Ker je moral Freud svojo tezo o infantilni incestuozni seksualnosti vztrajno braniti

tako pred zunanjimi nasprotovanji kot pred lastnimi zadržki, da bi sprejel to idejo, je prav radikalizem Ojdipovega kompleksa deloval kot konservativna »zavora« pri razumevanju razlike med spoloma. Tukaj je Freudovo stališče konvencionalno: dečki bodo dečki in bodo ljubili ženske, deklice bodo deklice in bodo ljubile moške. Vendar pa normativnim implikacijam seksualne simetrije v ojdipski situaciji nasprotujejo številne teme. Od teh sta najbolj pomembni struktura in argumentacija v *Treh razpravah o teoriji seksualnosti* (1905d). Lacan se vrača k temu delu in koncept seksualnega nagona, ki je tam po njegovem mnenju latenten, bere v luči Freudovega kasnejšega dela »Nagoni in njihove usode« (1915c).

Tri razprave so revolucionarno, temeljno delo za psihoanalitični koncept seksualnosti. Freud začenja knjigo s poglavji o seksualnih odklonih. Homoseksualnost uporabi, da bi pokazal, kako za seksualni nagon ne obstaja nikakršen naraven, avtomatičen objekt; ob perverzijah pokaže, da ni stalnega cilja. Ker je sama normalnost »idealna fikcija« in ker med nenormalnostjo in normalnostjo ni nobene kakovostne razlike, situacije ne moremo razložiti z prirojenimi faktorji in je torej vsako pojmovanje nagona kot preprosto prirojenega nevzdržno. To pomeni, da je samo razumevanje nagona postavljeno pod vprašaj. Nagon (ali »instinct« v angl. prevodu *Standard Edition*) je nekaj na meji med mentalnim in fizičnim. Kasneje je Freud to razmerje formuliral kot tako, v katerem somatska nuja svojo nalogo zaupa psihičnemu zastopniku. V svojem delu »Nezavedno« je pisal: »Nagon ne more nikoli postati objekt zavesti, to more le predstava, ki ga zastopa. Pa tudi v nezavednem ne more biti zastopan drugače kot prek predstave. ... Če pa vendarle govorimo o nezavednem nagonskem vzgibu ali o potlačnem nagonskem vzgibu ... ne moremo imeti v mislih nič drugega kot nagonski vzgib, pri katerem je zastopstvo predstave nezavedno. (1915e, slov. prev. str. 137.)

Med biološko nujo in njenim zastopstvom nikoli ni vzročnega razmerja: neke dejavnosti ne moremo opazovati in izza nje deducirati ustrezne fizične motivacijske sile. Seksualni nagon ni nikoli entiteta, je polimorfen, njegov cilj je spremenljiv, njegov objekt naključen. Lacan trdi, da *Tri razprave* kažejo na to, da se je Freud že zavedal, kako je za človeštvo nagon skoraj *nasprotje* živalskega instinkta, ki pozna in dobi svoj objekt zadovoljitve. Po drugi strani pa teoretiki objektnih razmerij trdijo, da za Freuda seksualni nagon neposredno izraste iz prvega zadovoljujočega razmerja z materjo; ponavlja željo po sesanju in objemu. Dojenčku so prvi »delni objekt« prsi; potem je objekt mati, ki jo bo ljubil predojdipsko, in zatem kot »cel objekt« ojdipsko. Kasneje bo seksualni nagon odraslega za to iskal nadomestek, ki ga, če bo dovolj dober, lahko zadovolji, in ga bo zadovoljil.

Čeprav bi bila lahko za raznolikost interpretacij in za novo prevladujočo smer humanizma, ki jo graja Lacan, kriva nejasnost nekaterih delov *Treh razprav*, vendarle v njih ni absolutno ničesar takega, kar bi bilo združljivo s kakršnikoli pojmom naravne heteroseksualne privlačnosti ali s takšnim Ojdipovim kompleksom, kot ga Freud formulira v drugih delih tega obdobja. Zgradba in vsebina *Treh razprav* spodkopava kakršno koli idejo normativne seksualnosti. Če torej v naravi heteroseksualna privlačnost ni vnaprej predpisana, lahko sklepamo, da spol ne more biti že vnaprej določen - moška oziroma ženska oseba v psihološkem smislu ne more obstajati od začetka.

V primeru »Dore« je Freud predpostavil, da bi Doro, če bi ne bila histeričarka, povsem naravno privlačil njen snubec, gospod K., tako kot jo je privlačil njen oče, ko je bila še majhen otrok. Drugače povedano, imela bi naravni ženski Ojdipov kompleks. Toda kasneje napisane opombe pripovedujejo drugo zgodbo: Dore oče ni samo privlačil, ampak se je z njim tudi identificirala. V kontekstu njene seksualne želje je Dora moški, ki obožuje žensko. Če bi pripisovali to stanje Dorini histeriji, bi pomenilo, da smo rešili celotno temeljno vprašanje psihoanalize. Histerija ne nastane zaradi kakšne prirojene nagujenosti. Če se torej Dora lahko identificira z moškim, ne more obstajati naravni ali avtomatični heteroseksualni nagon.

Do dvajsetih let tega stoletja je Freud problem reševal s pojmom biseksualnosti. Z »biseksualnostjo« se je prav tako lahko izognil temu, kar bi sicer bilo preveč očitno protislovje v njegovih stališčih; tako je trdil, da je preveč brezhubni paralelizem med dečkovo in dekličino ojdipso situacijo, Dorino dilemo ter prisotnost heteroseksualnosti mogoče razložiti z dejstvom, da ima deček v sebi delček ženskega in deklica delček moškega. To reši Ojdipov kompleks grobega spolnega determinizma, toda za določeno ceno. Če pojem biseksualnosti ni čisto biološki, pri čemer vztraja Freud, od kod potem izhaja? Poznejši analitiki, ki so se v največjem delu držali Freudove zgodnje uporabe izraza, so povezovali biseksualnost s podvojevanjem anatomije ali pa so jo utemeljili z enostavno identifikacijo: deček se delno identificira z materjo, deklica delno z očetom. Za Freuda se je, ko je kasneje reformuliral Ojdipov kompleks, pomen »biseksualnosti« premestil in je začel zastopati natanko negotovost same spolne delitve.

Nedvomno je Freudovo stališče v prvem obdobju močno protislovno. Odkritje Ojdipovega kompleksa ga je pripeljalo do predpostavke naravne heteroseksualnosti, njegova preostala dela pa so govorila proti tej možnosti kot glavni premisi psihoanalitičnega razumevanja seksualnosti. V *Treh razpravah* Ojdipovega kompleksa sploh ne omenja, niti pozicij, ki jih zavzema; s tem se je uspel izogniti protislovju v svojih tezah, čeprav se v nekaterih nejasnih trditvah iz razprav čuti njegov pečat.

■ Nekako do leta 1915 se je Freud zavedel, da njegova teorija o Ojdipovem kompleksu in naravi seksualnosti ne more zadovoljivo razložiti razlike med spoloma. Freud sicer nikoli ni eksplicitno navedel svojih težav (kot na drugih področjih svojega dela), toda leta 1915 je dodal niz opomb k *Trem razpravam*, ki skoraj vse zadevajo problem, kako definirati moškost in ženskost. Ostali avtorji, predvsem Jung, so pripeljali takratne Freudove ideje o Ojdipovem kompleksu do njihovega logičnega zaključka in so, vzpostavljajoč dokončno enakost med spoloma, poimenovali deklidin ojdipski konflikt Elektrin kompleks. Ali je prav to delo - Freud je že prav na začetku zavrnil Elektrin kompleks - ali pa prebujajoče zavedanje, da njegova pozicija ni zadovoljiva, spodbudilo Freuda, da je problem še enkrat premislil, tega ni mogoče ugotoviti. Vsekakor ga je nekaj spodbudilo k intenzivnejšemu premisleku problema razlike med spoloma.

■ Prav tako je bil leta 1915 *Trem razpravam* (1905*d*) dodan koncept, ki označuje tako obrat v Freudovem razumevanju razlik med moškimi in ženskami kot tudi žarišče konflikta, ki se pojavlja med njegovimi stališči in stališči večine drugih analitikov. To je kastracijski kompleks.

■ V prvem obdobju Freudovega dela lahko vidimo, kako je ideja kastracijskega kompleksa postopoma dobivala veljavo. Obravnava jo v delu »O infantilnih seksualnih teorijah« (1908*c*), ki je bistvenega pomena za analizo »malega Hansa« (1909*b*). Toda ko je leta 1914(*c*) pisal razpravo »Vpeljava narcizma«, Freud še vedno ni bil prepričan, ali to je splošen pojav ali ne. Leta 1915 pa začanja dobivati vedno večjo vlogo. Leta 1924(*d*) se v delu »Zaton Ojdipovega kompleksa« kastracijski kompleks že pojavi kot osrednji pojem. V svoji avtobiografiji iz leta 1925 je Freud zapisal: »Tako za izoblikovanje značaja kot nevroze ima kastracijski kompleks najgloblji pomen.« (1925*d* /1924/, str. 62.) To je zanj središčna točka pridobitve kulture: deluje kot zakon, s katerim moški in ženske pridobijo svojo človeškost in, kar je s tem neločljivo povezano, razliki med spoloma da človeški pomen.

■ Kastracijski kompleks je v Freudovih delih zelo tesno povezan z njegovim zanimanjem za človeško prazgodovino. Nepotrebno bi bilo naštevati Freudove dvomljive antropološke rekonstrukcije na tem področju; tisto, kar nas zanima, je pomembnost, ki jo je v človeški osebni in družbeni zgodovini pripisal nekemu dogodku. Dobro je znano, da je Freud, še preden je uvidel, kako pomembni sta fantazma in infantilna seksualnost, verjel zgodbam, ki so mu jih pripovedovale histerične pacientke o tem, kako so jih zapeljevali njihovi očetje. Čeprav je Freud opustil misel o verjetnosti posameznega dogodka očetovskega zapeljevanja oziroma, kar je pomembnejše, o njegovi vzročnosti, je obdržal pojem prazgodovinskega ali dejanskega dogodka. Nekaj je od zunaj vdrlo v otrokov svet. Nekaj, kar ni notranje, temveč je

prišlo od zunaj, iz zgodovine ali prazgodovine. Ta »dogodek« naj bi bila očetovska grožnja s kastracijo.

Da za Freuda kastracijski kompleks deluje kot zunanji dogodek, kot zakon, lahko vidimo tudi iz s tem povezanega Freudovega zanimanja za Lamarckove ideje, ki se je pojavilo okrog leta 1916. To zanimanje se najpogosteje dokaj pokroviteljsko obravnava kot primer Freudovega znanstvenega anahronizma 19. stoletja. Dejansko pa je bil Lamarck do leta 1916 že zastarel in jasno je, da Freudovo zanimanje ni vzniknilo iz nevednosti, temveč iz potrebe po razlagi svojih opažanj, ki jih ni mogel teorizirati. Šlo je za vprašanje, kako se posameznik v prvih nekaj kratkih letih svojega življenja seznanja z vso bistveno zgodovino tega, kako biti človek? Lamarckovski pojmi o kulturni dediščini so Freudu nudili možno rešitev problema. Z zavračanjem ideje o kulturni dediščini so Freudovi nasprotniki morda res zavrnili napačno rešitev, toda s tem so prezrli nujnost vprašanja in se izognili problemu, kako otrok tako zgodaj in tako hitro pridobi vednost o človeških zakonih. »Kulturalistični« poudarek Karen Horney - poudarek na vplivu družbe - je predstavljal poskus postavljanja stvari na pravo mesto, vendar ni uspel, ker je zahteval implicitno predpostavko, da je človeški subjekt mogoče ločiti od družbe in da se ne izoblikuje zgolj znotraj nje: otrok in družba sta ločeni entiteti, ki vplivata druga na drugo. Za Horneyjevo že obstajajo moški in ženske (dečki in deklice) sami po sebi; s tem pa postane samoumevno prav tisto, kar hoče razložiti.

Freudov koncept kastracijskega kompleksa je povsem premestil implikacije Ojdipovega kompleksa in spremenil pomen biseksualnosti. Preden je kastracijski kompleks dobil svoj polni pomen, se je zdelo, da se Ojdipov kompleks razreši naravno kot predhodna razvojna stopnja. Ko pa enkrat predpostavimo kastracijski kompleks, šele ta razbije Ojdipov kompleks. Kastracijski kompleks postavi Nadjaz za svojega zastopnika in s tem za zastopnika zakona. Skupaj z organizatorsko vlogo Ojdipovega kompleksa v odnosu do želje uravnava kastracijski kompleks pozicije vseh oseb v trikotniku oče - mati - otrok: z načinom, kako to počne, poseiblja zakon, ki je temelj samega človeškega reda. Tako se torej problem kastracije, spolne razlike kot proizvoda delitve, ter koncept historičnega in simbolnega reda obotavljivo zbližujejo. Lacan v sledečih tekstih gradi svoje teorije prav na njihovi medsebojni odvisnosti.

Ko je Freud začel koncept kastracije povzdigovati v teoretske višine, se je začel odpor. Zdi se, da sta se številnim ljudem izven psihoanalitičnega gibanja zdeli neokusni ideji infantilne seksualnosti in Ojdipovega kompleksa, kaže pa, da je bilo za same psihoanalitike nekaj še bolj notranje nesprijemljivega pri pojmu kastracijskega kompleksa in tem, kar je predpostavljal pri deklici - zavidanje penisa. Od te točke naprej Freudov

poudarek na pomembnosti kastracijskega kompleksa ne izhaja le iz njegovih kliničnih opazovanj, njegovega rastočega zavedanja protislovij v lastnem delu in naraščajočega zanimanja za temelje človeške zgodovine, ampak do določene mere kot odgovor na delo njegovih kolegov.

Lou Andreas-Salomé, van Ophuijsen, pa Karl Abraham in Auguste Starcke so se leta 1921 prvi začeli z interpretacijo tega pojma. Sledili so jim Franz Alexander, Otto Rank, Carl Müller-Braunschweig in Josine Müller, dokler se niso v sredini dvajsetih in tridesetih let pridružila slovitejša imena s tega področja - Karen Horney, Melanie Klein, Lampl-de Groot, Helene Deutsch, Ernest Jones. Vključijo se še Fenichel, Rado, Marjorie Brierley, Joan Rivière, Ruth Mack Brunswick. Do leta 1935 so se stališča razjasnila in termini diskusije o spolni razliki se bistveno ne spremenijo, čeprav se spremeni vsebina, ki trditve dopolnjuje.

Gljučno je delo Karla Abrahama. Umrl je, še preden se je velika diskusija polno razmahnila, toda njegove ideje, čeprav pogosto nepriznane, so bile v njej osrednjega pomena - predvsem ker je večina Freudovih nasprotnikov menila, da so Abrahamove ideje Freudove. Ker je Abraham na videz razširjal Freudovo delo in podpiral pojem kastracijskega kompleksa, je ta predpostavka razumljiva, čeprav popolnoma napačna. V svojih pismih se Freud in Abraham vedno nadvse vljudno strinjata drug z drugim, kar nam precej otežkoča razlago izjemno pomembnih razlik med njima. Ena od razlik se skriva v Freudovi trditvi, da deklice zavidajo falos. Karl Abraham meni, da se oba spola na enak način bojita kastracije, kar opisuje kot pomanjkanje spolne moči.⁴ Po Abrahamovi tezi se dečki in deklice - ker so že različni - različno odzivajo na enako izkustvo, po Freudu pa jih enako izkustvo razloči. Za Abrahama, ne pa tudi za Freuda, je samoumevno, da do časa kastracijskega kompleksa že obstajajo »dečki« in »deklice«. Poleg te pomembne razlike lahko pravi razmik med Abrahamovimi in Freudovimi trditvami najbolje opazimo pri premestitvi poudarka. Pri obeh avtorjih je incest tabu (»kastacija«), toda le pri Freudu mora biti tu nekdo, ki ga prepove: prepoved je v zraku.

⁴ To razliko naprej razvijejo nekateri avtorji, predvsem Ernest Jones, ki je nasprotoval specifičnosti falične kastracije in je v splošnem strahu, da ne bi seksualna želja izumrla, skoval izraz *aphantsis*, s katerim je označil svojo idejo. Ta pojem sicer ni razvit v Abrahamovem delu, je pa nakazal prihodnjo smer. Lacan se je k njemu vrača in pravi, da je Jonesu tako malo manjkalo, da bi mu uspelo, da je njegov neuspeh še toliko bolj grotesken. Za Lacana se *aphantsis* nanaša na bistveni razcep subjekta, medtem ko, kot piše Lacan, »je Jones v njem videl nekaj dovolj absurdnega, bojazen, da bi nam izginila želja. Vendar pa je treba *aphantsis* bolj radikalno postaviti na raven, kjer se subjekt kaže v tistem gibanju izginevanja, ki sem ga opredelil za smrtonosno. Še drugače sem to gibanje imenoval *fading* subjekta.« »Ko se subjekt nekje prikaže kot smisel, se drugod očituje kot *fading*, kot izginevanje.« (Seminar XI, slov. prev. str. 275 in 290.)

Pri Freudu je zaradi poudarka na kastracijskem kompleksu kot izvoru zakona, oče tisti, ki že poseduje mater in ki metaforično reče »ne« otrokovim željam. Prepoved dobi za otroka pomen le zato, ker obstajajo ljudje - ženske - ki so bili kastrirani, tako da nimajo falosa. Z drugimi besedami, prejšnja izkustva, kot je pogled na ženske spolne organe, torej dobijo svoj pomen le skozi »odloženo dejanje«. Tako za Freuda prav ideja kastracijskega kompleksa vsebuje teorijo, da ostala doživetja in zaznave dobijo svoj pomen le iz zakona, ki ga predstavlja kastracijski kompleks. Nasprotno pa po Abrahamu grožnja s kastracijo izhaja iz dejanske predstave, ki si jo otrok ustvari o dekliškem telesu; nihče ne poseže vmes, ni prepovedujočega očeta, katerega grožnja pomeni izrekanje zakona: tukaj je »prava« inferiornost ženskih spolnih organov tista, ki, ko je enkrat dojeta, povzroči kompleks pri obeh spolih.

Tu v Freudovem delu naletimo na naslednjo, zelo pomembno kontradikcijo, ki pa je ni imel časa do konca razrešiti. To je kontradikcija, ki nam razjasni, zakaj povezujejo Abrahamovo in Freudovo delo. Za Freuda je očitno, da dečkov kastracijski kompleks izhaja iz penisa, ki je dobil svoj pomen z očetovo prepovedjo; včasih pa je mnenja, da dekličino zavidevanje penisa pride iz preproste zaznave, ki jo opravi: penis vidi, spozna, da je večji in boljši, in ga hoče. Jasno je, da je takšna nepravilnost glede dostopa deklice in dečka do pomena nevzdržna: zakaj naj bi deklica imela privilegij pri razumevanju telesa? Vendar so dokazi, da se je Freud zavedal nedoslednosti v svoji razlagi; njegove objavljene izjave so sicer zavajajoče, toda v nekem pismu je zapisal: »Pogled na penis in njegova funkcija uriniranja ne more biti motiv, temveč zgolj sprožilec otrokovega zavidevanja. Vendar tega še nihče ni specificiral.« (1971 /1935/, str. 329.) Na žalost niti Freud niti poznejši avtorji tega niso dovolj jasno specificirali v svojih objavljenih delih.

Freud je o Abrahamovem članku o ženskem kastracijskem kompleksu⁵ dejal, da je »nepresežen«. Toda popolnoma nič ni v teoretičnem okviru Freudovih del, kar bi potrjevalo Abrahamovo stališče. Seveda Freud govori o ženskem občutku »organske manjvrednosti«, toda zanj to ni nikoli *motiv* za kastracijski kompleks ali za zaton Ojdipovega kompleksa; torej ni vzrok ženski seksualnosti, ženskosti ali nevrozi. Za Freuda je odsotnost penisa pri ženskah pomembna zgolj v tem, da osmisli očetovo prepoved incestuoznih želja. Žensko telo v sebi in samo na sebi ne nakazuje in ne začenja ničesar. Različni poudarki Freuda in Abrahama so zelo dalekosežni. Če je

⁵ Abraham, K., »Manifestations of the Female Castration Complex« /1920/, *Int. J. Psychoanal.*, 1922, 3, str. 1-29.

telo, kot pri Abrahamu, motiv za konstitucijo subjekta v moški ali ženski seksualnosti, potem je historična ali simbolna razsežnost te konstitucije izključena. Freudov namen pa je bil uveljaviti prav to razsežnost kot *sine qua non* nastanka človeškega subjekta. Ravno na tej razsežnosti Lacan gradi celotni koncept spolne razlike.

Če je Freud mislil, da je otrokovo telo samo na sebi nepomembno za kastracijski kompleks, je ob tem nenehno poudarjal, da je lahko dejanski položaj otroka (prisotnost ali odsotnost očeta, dejanska prepoved masturbacije in tako naprej) nepomemben v primerjavi z neopisljivo prisotnostjo simbolne grožnje (»dogodka«), ki ji je vsak nujno podvržen kot ceni za to, da je človek. Drugi analitiki, ki niso mogli sprejeti ideje o kulturni dediščini, strinjali pa so se s Freudom v tem, da enkratni pojav ne more razložiti vseprisotne kastracijske tesnobe, na katero so naleteli pri svojem kliničnem delu, so morali iskati razlago drugje. Nihče pa kastracijskemu kompleksu ni pripisal bistvene vloge za sam nastanek človeškega subjekta, temveč so jo pojmovali kot strah, ki izhaja iz notranjih izkustev bitja, ki je že konstituirano kot subjekt, čeprav le v primitivni obliki. Posledica tega je, da kastracija pri nobeni od alternativnih teorij ne more imeti bistvenega vpliva na spolno razliko.

Starcke je tako razširjenost kastracijske tesnobe razložil z zgubo bradavice z dojenčkovih ust in je tako z vsakodnevnim odstavljanjem dojenčka od prsi pojasnil univerzalnost kompleksa. Kot naslednjo instanco je predlagal vse večjo sposobnost dojenčka, da ločuje sebe od zunanjega sveta: »Formiranje zunanjega sveta je prvotna kastracija; odvzem bradavice ustvari zasnovo za to.«⁶ Franz Alexander in Otto Rank sta kastracijo pomaknila nazaj k dojenčkovi izgubi maternice, ki je bila nekdanj del njega. Freud je ideje svojih kolegov o tesnobi ločitve (kot jo je imenoval) prevzel predvsem v delu *Inhibicija, simptom in tesnoba* (1926d), napisanem leta 1925, dve leti poprej pa je dodal tole opombo k primeru »malega Hansa«: »Četudi priznavam vse te izvire kompleksa, sem vseeno dal prednost stališču, da bi izraz 'kastracijski kompleks' omejili na vzdraženja in učinke, ki so povezani z izgubo *penisa*. Kdor se je pri analizah odraslih prepričal o neizostanku kastracijskega kompleksa, ga bo težko zvedel na naključno grožnjo, ki tudi ni tako splošno v navadi. Moral bo domnevati, da si otrok sam ustvari to nevarnost iz najmanjših namigov ...« (Freud (1909b), slov. prev. str. 13.)

Bistvena je razlika med spoznanjem, da ima lahko kastracijski kompleks zvezo z drugimi ločitvami v preteklosti in tem, da v teh ločitvah

⁶ Starcke, A., »The Castration Complex«, *Int. J. Psychoanal.*, 1921, 2, str. 180.

vidimo dejansko kastracijo. Po Freudu kastracijski kompleks razdeli spola in tako napravi iz človeškega bitja človeka. Toda s tem noče zanikati pomembnosti prejšnjih ločitev. Freud sam je menil, da lahko izguba fekalij ustvari možnost retrospektivnega nanašanja; kastracijski kompleks bi lahko to uporabil za vzorec. Freudova razlaga je retroaktivna: ko se otrok boji falične kastracije, se lahko »domisli« prejšnjih zgub, kastracija jih osmisli. Pri drugih razlagah so ločitve tiste, ki dajo smisel kastraciji; tu je shema propektivna: zaradi prejšnjih zgub se otrok boji zgube v prihodnosti. Za Freuda sta zgodovina in psihoanalitično izkustvo vedno rekonstrukcija, retrospektivna razlaga: človeški subjekt je del take zgodovine. Pri drugih razlagah se subjekt razvije z napredovanjem. Če postavimo kastracijo nazaj v maternico, potem je človeški subjekt obstajal že od samega začetka in sledi lahko zgolj to, da je tisto, zaradi česar postane psihotičen, nevrotičen ali »normalen«, kak naključni konstitucijski dejavnik ali kako prav tako naključno izkustvo iz okolice.

Lacan ponovno podpre in reformulira Freudovo stališče. Kastracijski kompleks je instanca počlovečenja otroka z njegovo spolno razliko. Seveda se kastracijski kompleks pridružuje ostalim ločitvam, pravzaprav jim dejansko daje njihov pomen. Če je zavrnjeno specifično znamenje falosa, katerega potlačitev uvede zakon, potem lahko sledi le psihoza. Za Lacana vse ostale hipoteze izničijo psihoanalizo. Zopet niso odgovorile na vprašanje, od kod izvira subjekt in kot sprašuje, na to, kaj se je zgodilo z jezikom in družbenim redom, ki njega ali njo loči od ostalih sesalcev: ali ima na njihovo formiranje res le postranski učinek. Predvsem pa, kako naj iz takšne perspektive napredovanja dojamemo spolno razliko.

Če trdimo, da ni nič specifičnega pri grožnji s falično kastracijo, če je kastracija vse: rojstvo, odstavljanje otroka od prsi, oblikovanje zunanjega sveta, tedaj mora nekaj drugega razložiti spolno razliko. Če je kastracija le ena med mnogimi ločitvami ali če je enaka strahu pred zgubo seksualne želje, ki je skupna tako moškim kot ženskam (Jonesova *aphanísis*), kaj potem razlikuje oba spola? Vsi, ki so v tistem obdobju najpomembnejši na tem področju, naj so bili za Freuda ali proti njemu, so našli razlago v biološki pred-dispoziciji. Primer tega je tako Helene Deutsch, ki je zagovarjala Freuda z biološkega stališča, kot Karen Horney, ki mu je nasprotovala s kulturološkega.

Degradacija kastracijskega kompleksa z njegove ključne vloge za nastanek spolne razlike in kasnejše zatekanje k biološkim razlagam je spremljal nadaljnji premik. Sredi dvajsetih let se je središče diskusije prestavilo in s tem se je začelo novo obdobje. Spremembi poudarka je nemara botrovala kriza koncepta kastracijskega kompleksa, tako da so se bolj kot z njim ukvarjali z žensko seksualnostjo. Ko se polemiki pridružijo dobro

znana imena (Horney, Deutsch, Lampl-de Groot, Klein, Jones), njihova skrb ni veljala toliko nastanku spolne razlike kot naravi ženske seksualnosti. Od tega časa lahko govorimo o »veliki polemiki«. Polemika je dosegla višek, ko so leta 1935 povabili Ernesta Jonesa na Dunaj, da bi z nekaj predavanji razjasnil naraščajoče razlike med britanskimi in dunajskimi psihoanalitiki, in si je žensko seksualnost izbral za svojo pogloblitno temo (in tudi edino, kot se je izkazalo). Ker je ženska seksualnost kajpada naša glavna skrb, lahko vidimo, da se je pri tej premestitvi poudarka izgubilo nekaj izredno pomembnega. Ko gledamo nazaj, lahko opazimo, da je razlika med spoloma še vedno referenčna točka (kastracijski kompleks), toda z osredotočenjem na položaj in naravo ženske seksualnosti se pogosto zgodi, da tega obravnavajo izločeno, kot nekaj neodvisnega od razlike, ki jo ustvarja. Ta tendenca je okrepljena pri teorijah, ki nasprotujejo Freudu. Nasprotniki Freuda so menili, da koncept kastracijskega kompleksa ponižuje ženske. Upali so, da bodo z zavračanjem njegovega okvira povzdignili ženske in razložili, kaj ženske so: naloga, za katero je Freud trdil, da je onstran meja psihoanalize. Toda od takrat naprej so delovali v tej smeri tudi analitiki, ki so v polemiko vstopili na Freudovi strani. Ženske takorekoč morajo imeti nekaj lastnega. Z vprašanja, kaj razlikuje spola, se problem komaj opazno prestavi na vprašanje, kaj ima vsak spol vrednega, kar pripada samo njemu. V tem kontekstu in ob odsotnosti določujoče vloge kastracijskega kompleksa, je bilo neizogibno, da so se vrnili prav k biološkim razlagam, od katerih se je Freud namenoma distanciral - kje bi sicer lahko našli kaj drugega?

Za Freuda se kajpada ni treba vprašati, ali je anatomija oziroma biologija pomembna, temveč je vprašanje, kako zanju najti pravo mesto. Mesto jima je našel - in sicer docela izven polja psihoanalize. Drugi so ju vanjo trdno umestili. Tako je ob predpostavki, da obstaja nekakšna notranja moškost in ženskost, ki neposredno ustrežata biološko moškemu in ženskemu, Karl Müller-Braunschweig (pa tudi ostali) pisal o »moškem in ženskem id«. Tako ne dobimo zgolj prvotne moškosti in ženskosti, ampak tudi naravno heteroseksualnost. Leta 1926 je Karen Horney govorila o »biološkem načelu heteroseksualne privlačnosti« in na podlagi tega menila, da je deklčina t.i. moška faza le obramba pred njeno primarno žensko tesnobo pred očetovim posilstvom. Melanie Klein je izdelala vse bolj prevladajoče pojmovanje, da ima deklica zaradi svoje prvobitne infantilne ženske seksualnosti nezavedno vednost o vagini. Ta naturalistični pogled, ki ga ponazarja delo Ernesta Jonesa, pri deklici predpostavi primarno ženskost, ki temelji na njenem biološkem spolu in je potem potrjen spremembam kot rezultat fantazij, ki jih v igro vpeljejo deklčina razmerja do objektov. Teoretiki, ki zagovarjajo to stališče, ne zanikajo Freudove ideje, da ima deklica falično

fazo, temveč menijo, da je ta faza zgolj reakcijska formacija proti njeni naravni ženski naravnosti. Je drugotna formacija, začasno stanje, v katerega se deklica zateče, ko začuti, da je njena ženskost v nevarnosti. Tako kot se deček boji kastracije zaradi svojega naravnega moškega vrednotenja penisa, se deklica s svojo naravno ženskostjo boji uničenja svoje notranjosti ob očetovem posilstvu. V tem kontekstu postane prisotnost ali odsotnost vaginalnih občutkov bistveni problem, in to je kontekst, v katerem vzgibi sami direktno in neposredno proizvedejo psihične značilnosti. Freud se je vztrajno upiral takšnemu stališču. V pismu, ki v tem kontekstu ni več tako nejasno, kot je sprva kazalo, je pisal Müller-Braunschweigu: »Vsem vam nasprotujem (Horneyjevi, Jonesu, Radu itd.) zaradi tega, ker ne razlikujete razločneje in jasneje med psihičnim in biološkim in poskušate med njima vzpostaviti brezhibni paralelizem in ker, motivirani s temi nameni, nepremišljeno razlagate psihična dejstva, ki niso dokazljiva, in morate v teku tega početja razglasiti kot reakcijsko ali regresivno marsikaj, kar je nedvomno primarno. Seveda mora ta kritika ostati nejasna. Poleg tega bi rad še poudaril, da moramo psihoanalizo ohranjati ločeno od biologije, tako kot smo jo ločili od anatomije in psihologije ...« (Pismo Carlu Müller-Braunschweigu, 1935.)

Nekateri Freudovi nasprotniki pa se niso hoteli premočno ali preveč eksplicitno nasloniti na biološko razlago spolne razlike; namesto tega so poudarili pomembnost psihološkega mehanizma identifikacije z njegovo odvisnostjo od objekta. Pri obojih, pri Freudovi razlagi in pri teoretikih objektnih razmerij, se po zatonu Ojdipovega kompleksa vsak otrok, če gre po sreči, identificira s staršem ustreznega spola. Razlagi sta videti podobni, toda mesto, ki ga podelita kastracijskemu kompleksu, ju postavi svetove narazen. V Freudovi shemi bodo dečki in deklice po kastracijskem kompleksu bolj ali manj adekvatno privzeli spolno identiteto ustreznega starša. Toda to je vedno zgolj prisvojitvev in še to negotova, kot je mnogo prej dokazala Dorina »neustreznost« očetovska identifikacija. Za Freuda je identifikacija z ustreznim staršem *rezultat* kastracijskega kompleksa, ki je že pustil pečat spolne razlike. Za ostale analitike, ki so se odrekli ključni vlogi kastracijskega kompleksa, pa je identifikacija (z biološko oporo) *vzrok* spolne razlike. Nekoliko skrajšano lahko stališče teh teoretikov razložimo takole: obstaja obdobje, ko se deklica ne razlikuje od dečka (kar je za Kleinovo in nekatere druge dečkova primarna ženska faza) in tako oba ljubita svoj prvi objekt, mater, in se z njim identificirata; potem pa kot rezultat njenega biološkega spola (njene ženskosti) in zato, ker je njena biološka nezadostnost prizadela njeno ljubezen (nima falosa za svojo mater in nikoli ga ne bo imela), deklica vstopi v svoj Ojdipov kompleks in ljubezen

prenese na očeta; zatem se popolnoma znova identificira z materjo in doseže polno žensko identiteto.

Iz tega lahko vidimo, da je bilo samo vprašanje ženske seksualnosti ključno pri razvoju teorije objektnih razmerij. Pri takšnem razumevanju ženskosti so močno poudarili prvi materinski odnos; enak poudarek je podobno določal celotno kasnejšo razširitev teorije objektnih razmerij. Ko se je »velika polemika« končala, so teoretiki objektnih razmerij osredotočili svojo pozornost na mater in na spolno nerazlikovanega otroka, puščajoč ob strani problem spolne razlike, kot da nekako ni povezan s samim oblikovanjem subjekta. To je cena, ki so jo plačali za preusmeritev k materi in za zapostavljanje očeta, katerega prepoved v Freudovi teoriji lahko sama predstavlja znak, ki razloči dečke in deklice. Pri teh razlagah je le mati nasledila precejšen del prejšnjega zanimanja za žensko seksualnost; lastno izkustvo, izkustvo same sebe je dobro dokumentirano, vendar je že konstituirana - v vsej svoji negotovosti - kot ženski subjekt. To predstavlja zanimiv način izogibanja vprašanju spolne razlike.

Freud se je zavedal svojih precej resnih pomanjkljivosti na področju odnosa med materjo in otrokom. Njegovo slabo poznavanje je bilo dejansko bolj posledica narave psihoanalize, kot jo je zasnoval, kakor njegovih osebnih nagibov ali njegove moškosti (kot je mislil sam, pa tudi nekaj drugih). Če je psihoanaliza falocentrična, je za Freuda zato, ker je človeški družbeni red, ki ga opazuje skozi posamezni človeški subjekt, patricentričen. Do tega časa je oče v položaju tretje instance, ki *mora* zlomiti asocialno diadično enoto matere in otroka. Vidimo lahko, da bo nekaj ali nekdo moral vedno predstavljati tretjo instanco. Lacan se vrne k problemu in trdi, da odnosa med materjo in otrokom ne moremo dojeti izven strukture, ki jo vzpostavi pozicija očeta. Za Lacana je nesmiselna teorija, ki prezre očeta ali ga vidi utelešenega v materi (Kleinova) ali z njenimi očmi. Ničesar *človeškega* ne more obstajati pred ali izven zakona, ki ga predstavlja oče; obstaja le njegovo zanikanje (psihoza) ali pa srečna in nesrečna usoda (»normalnost« in nevroza) v okviru njegovih pogojev. Končno za kleinovske in nekleinovske teoretike objektnih razmerij (kljub velikim razlikam med njimi) razlika med spoloma ni rezultat delitve, ampak že dano dejstvo; moški in ženske *obstojijo*. Ob tem niso nič presenečeni.

Zaradi polemike s kolegi je Freud sam naredil nekaj bistvenih reformulacij. Tudi zanje lahko rečemo, da izhajajo iz njegovega poudarjanja kastracijskega kompleksa. Spet in spet je v svojih zadnjih spisih poudarjal njegov pomen. Ob ponovnem premisleku svojega prepričanja, da imata deček in deklica falično fazo, ki je primarna in ne reaktivna ter sekundarna, kot so trdili drugi, je znova poudaril, in kar je pomembneje, reformuliral svoja prejšnja stališča. Ojdipov kompleks, kakor ga je prvotno zastavil, je

privedel do argumentov, ki jim je nasprotoval, ker je menil, da so zgrešeni in napačni. Naravna heteroseksualnost, ki jo je kompleks predpostavljala, je bila nevzdržna, vendar ni bil nič bolj zadovoljiv preprost obrat Ojdipovega kompleksa s poudarkom na prvem materinskem odnosu. Če se v končni instanci ne opremo na premiso biološko povzročene identifikacije, s takšnim stališčem ne moremo razložiti razlike med dečkom in deklico. Lacan meni, da Freud, ko vidi, da so njegova prejšnja stališča vodila v napačne smeri, na tem mestu izpostavi koncept želje. »Kaj hoče ženska [majhna deklica]?« se sprašuje Freud. Vsi odgovori, vključno s tem, da hoče »mater«, so napačni: ona preprosto hoče. Falos z njegovim statusom možne odsotnosti vskoči kot nadomestnik nujno *manjkajočega* objekta želje na ravni spolne delitve. Če je tako, Ojdipov kompleks ne more biti več statični mit, ki odseva dejanski položaj očeta, matere in otroka, temveč postane struktura, ki se vrti okrog vprašanja, kam lahko postavimo osebo glede na njegovo ali njeno željo. Ta »kam« določa kastracijski kompleks.

Freud v svojem predavanju »Ženskost« iz leta 1933 rešitve svojih oponentov o problemu ženske seksualnosti postavi v ospredje kot niz vprašanj. Vpraša se, »kako [majhna deklica] iz svoje moške faze preide k ženski fazi, ki ji je biološko usojena?« (1933a /1932/, str. 550) in v nasprotju s svojimi nasprotniki sklene, da »se konstitucija ne bo brez boja prilagodila svoji funkciji«, (ibid., str. 549) ter nadalje pravi: »Čeprav bi bila idealno preprosta rešitev, če bi lahko predpostavili, da se od določene starosti dalje elementarni vpliv medsebojne privlačnosti med spoloma da občutiti in sili majhno žensko k moškim ... Toda tako dobro nam le ne bo šlo ...« (ibid., str. 550). Biološki ženski je usojeno, da postane ženska, vendar je vprašanje, ki si ga mora postaviti psihoanaliza, *kako* se to zgodi, če ji že uspe. Odlično delo njegovih kolegov o najzgodnejšem materinskem odnosu pusti s psihoanalitičnega stališča nerešen problem spolne razlike. Kot zapiše Freud: »Če ne najdemo nečesa, kar je specifično za deklice in pri dečkih ni prisotno ali vsaj ni prisotno na enak način, ne bomo mogli razložiti prekinitve dekličine navezanosti na mater. Mislim, da smo našli specifični dejavnik ... v kastracijskem kompleksu.« (Ibid., str. 555.)

Freud je končal svoje življenje z nedokončano razpravo »Razcep Jaza v obrambnem ravnanju« (1940e /1938/). To delo govori o kastracijskem kompleksu in njegovih implikacijah za nastanek subjekta. Opisuje oblikovanje Jaza v trenutku nevarnosti (grožnje zgube), ki se konča s primarnim razcepom, od katerega si nikoli ne opomore. Freud meni, da je reakcija na kastracijski kompleks, ko se kot njegova druga možnost vzpostavi kot zgled instance tega razcepa fetiš, nadomestek. V tem spisu lahko dobro vidimo Freudovo pozicijo, h kateri se vrne Lacan. Za prvotno razcepljeni subjekt je nujen prvotno zglubljeni objekt. Čeprav Freud o objektu ne govori kot o

izgubljenem objektu, tako kot Lacan, je popolnoma jasno, da psihični pomen objekta izhaja iz njegove odsotnosti, ali, kot je zapisal v predavanju »Ženskost«, iz dejstva, da nikoli ne more zadovoljiti: »... otrokov pohlep po svojem najzgodnejšem hranjenju je docela nenasiten ... [otrok] nikoli ne preboli bolečine izgube materinih prsi.« (1933a /1932/, str. 553.) Celo plemenski otrok, ki ga zelo dolgo dojijo, je nezadovoljen: bolečina in pomanjkanje zadovoljstva sta sprožilca, ki vzbudita željo.

Freudove zadnje spise pogosto sprejemajo, kot da odsevajo obup starca. Toda za Lacana kaže njihov pesimizem pojasnitev in povzetek teorije, katere implikacije so in morajo biti antihumanistične. Problem ženske seksualnosti nas vedno pripelje nazaj k vprašanju, kako je konstituiran človeški subjekt. V Freudovih teorijah, ki jih ponovno razvije Lacan, razlika med spoloma, ki jo povzroči kastracijski kompleks, in različne pozicije, ki jih je treba naknadno zavzeti, potrjuje, da je subjekt razcepljen in da je objekt zgubljen. V tem je osrednja težavnost človeka, o čemer pričata psihoanaliza in objekt njenega raziskovanja - nezavedno in seksualnost. Za Lacana ponuja humanistična pozicija zgolj lažne upe na osnovi zgrešenih teorij.

To je stvar perspektive - in Lacan bi trdil, da je pogled pofreudovskih analitikov ideološki v tem, da potrdi humanizem našega časa. Najsibo s primitivnim Jazom ali kot začetna združenost z materjo, iz katere postopoma nastane razlikovanje, je po mnenju kleinovcev in drugih teoretikov objektnih razmerij začetek perspektive pri identifikaciji s tistim, kar se zdi, da je - ali naj bi bil - subjekt. Problem, na katerega se naslavlja ti teoretiki, je naslednji: kaj dojenček/oseba stori s svojim svetom, da bi se razvil? Potem se vprašanje obrne: ali je bilo človeško okolje dovolj dobro za dojenčka, da bi lahko počel prave stvari? V teh razlagah je spolna identiteta najprej biološko dana in se potem razvije in potrdi (ali pa ne), ko subjekt na svoji zapleteni poti v zrelost raste v interakciji z dejanskimi objekti in svojimi fantazijami o njih.

Lacan zavzame nasprotno stališče: analizirančevo nezavedno razkrije fragmentirani subjekt premeščanja in negotove spolne identitete. Biti človek pomeni biti podvržen zakonu, ki razsredišči in cepi: seksualnost ustvari razcep, subjekt je razcepljen, kar pa ideološki svet prikriva pred zavestnim subjektom, ki naj bi se počutil celega in gotovega v svoji spolni identiteti. Psihoanaliza bi morala pripomoči pri razgradnji prikrivanja in pri obnovi subjektove zgradbe z vsemi njenimi razcepi. Teorija je nemara pravilna, vsekakor pa je projekt tvegan. In tej teoriji in projektu - zgodovini razdrobljenega spolnega subjekta - se je posvetil Lacan.

Seznam citiranih Freudovih del:

- (1900a) *Die Traumdeutung, Studienausgabe*, Bd. 2.
- (1905e/1901f) »Bruchstück einer Hysterie-Analyse«, *Studienausgabe*, Bd. 6, str. 83 f. Slov. prev. v *Dve analizi*, gl. str. 238.
- (1907a/1906f) *Der Wahn und die Träume in W. Jensens 'Gradiva'*, *Studienausgabe*, Bd. 10, str. 9 f.
- (1908c) »Über infantile Sexualtheorien«, *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 169 f.
- (1909b) »Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben«, *Studienausgabe*, Bd. 8, str. 9 f. Slov. prev. v *Mali Hans, Volčji človek*, gl. str. 238.
- (1912d) »Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens«, (»Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens« II.), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 197 f.
- (1915c) »Triebe und Triebchicksale«, *Studienausgabe*, Bd. 3, str. 75 f. Slov. prev. v *Metapsihološki spisi*, gl. str. 238.
- (1915e) »Das Unbewußte«, *Studienausgabe*, Bd. 3, str. 119 f. Slov. prev. v *Metapsihološki spisi*, gl. str. 238.
- (1924d) »Der Untergang des Ödipuskomplexes«, *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 243 f. Slov. prev. zg., str. 5 f.
- (1925d/1924f), *Selbstdarstellung, G.W.*, Bd. 14, str. 31 f.
- (1933a/1932f) *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe*, Bd. 1, str. 447 f.
- (1935) »Letter to Carl Müller-Braunschweig«, izd. z naslovom »Freud and Female Sexuality: a Previously Unpublished Letter«, *Psychiatry*, 1971, str. 328-329.
- (1937c) »Die endliche und unendliche Analyse«, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 351 f.
- (1940e/1938f) »Die Ichspaltung im Abwehrvorgang«, *Studienausgabe*, Bd. 3, str. 389 f. Slov. prev. v *Metapsihološki spisi*, gl. str. 238.

Ostala citirana dela:

- Rose, J., »Introduction II«, *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École freudienne*, Mitchell, J. in Rose, J., (ur.), Macmillan, London 1982. Slov. prev. zg., str. 121-147.
- Le séminaire XI: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, Seuil, Paris 1973. Slov. prev. gl. str. 239.

Zbornik *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École freudienne*, Macmillan, London 1982, ki sta ga uredili Juliet Mitchell in Jacqueline Rose, ima dve uvodni razpravi. »Uvod I«, ki ga je napisala Juliet Mitchell in ki je tu preveden, je bil z naslovom »Freud and Lacan: Psychoanalytic Theories of Sexual Differences« ponatisnjen v njeni knjigi *Women: the Longest Revolution*, Macmillan, London 1986, str. 248-277; gl. tudi op. str. 147.

Prevedla Mateja Gajger.

Parveen Adams

ZAPIS O RAZLOČKU MED SEKSUALNIM RAZ- CEPOM IN SEKSUALNIMI RAZLIKAMI

Mnoge feministične teorije predpostavljajo, da je problem, ki se ga je treba lotiti, očitno problem seksualnega razcepa.¹ Ta očitnost vsebuje mnogo težav. Če namreč predpostavljamo seksualni razcep, potem smo v analizo vnesli neko kategorijo, kategorijo seksualnega razcepa, ki bo obvladovala obliko vprašanj, ki jih je mogoče zastaviti. Če postavljamo pod vprašaj kategorijo seksualnega razcepa, to seveda ne pomeni, da ji nasprotujemo v običajnem smislu, temveč da ji nasprotujemo, kadar dobi kot koncept privilegiran položaj - privilegij, ki je predpostavljen, ne pa dokazan. Seksualni razcep v tem privilegiranem smislu zadeva vzpostavitev dveh medsebojno izključujočih in vzajemno izčrpnih kategorij, za kateri velja, da se nanašata na dve vzajemno izčrpnii skupini, na konkretne moške in ženske. Seveda obstajajo močno različne in nasprotujoče si oblike *razlaganja* seksualnega razcepa in priznati je treba, da esencializmu, ki izpeljuje seksualni razcep iz anatomske razlike, oporekajo teorije, ki poudarjajo prostor reprezentacije in sisteme reprezentacije. Vendar bomo tu poskušali pokazati, da se esencializem, ki ga v tej kritiki napadajo, pogosto spet povrne, pa čeprav v bolj prefinjeni obliki.

V tem zapisu bomo to ponazorili ob premisleku, kako feministična dela o ideologiji ohranjajo problematiko seksualnega razcepa. Marksistične teorije ideologije seveda poudarjajo prostor reprezentacije, saj sam marksizem meri na sistem reprezentacije, skozi katerega so individui postavljeni kot socialni subjekti. Feministke uporabljajo psihoanalitično teorijo za

¹ Angleški izraz *sexual division* prevajamo z izrazom seksualni razcep; kot je razvidno iz nadaljevanja, gre za ostro, vnaprej dano in v biologiji utemeljeno razlikovanje med skupinama moških in žensk.

izdelavo teorije, katere glavna skrb je vzpostavljanje *seksualiziranih* subjektov; nekatere pa so šle še dlje in jo uporabile za teorijo ideologije. Tako feministične teorije ideologije, utemeljene v psihoanalitični teoriji, kot marksistične teorije pripisujejo osrednje mesto vprašanju reprezentacij in mehanizma, kako te reprezentacije učinkujejo pri konstrukciji subjekta, prav zato pa naj bi bila po mnenju mnogih mogoča sinteza marksizma in psihoanalize. Zaradi njunega skupnega zanimanja za kategorijo subjekta je veljalo, da je mogoče proizvesti teorijo razmerja med psihično in družbeno realnostjo. Tej možnosti bi lahko oporekali zaradi tega, ker je v marksizmu in psihoanalizi, ki imata sicer opraviti s sistemi reprezentacije realnosti, pojmovanje realnosti v obeh teorijah bistveno drugačno. Toda kar bomo tu postavili pod vprašaj, je domneva, ki je skupna načinu uporabljanja obeh teorij - da je tisto, kar je reprezentirano, realnost, tj. predhodno in dano stanje družbene biti.

Moj argument je sledeč: dokler se feministične teorije ideologije naslajajo na teorijo reprezentacije, kjer je reprezentacija vedno reprezentacija realnosti (naj bo to razmerje še tako razrahljano), v analizi seksualne razlike ne moremo napredovati, ker je realnost na videz vedno že strukturirana na osnovi seksualnega razcepa, na osnovi že antagonističnega razmerja med dvema družbenima skupinama. Tako so zapleteni in protislovni načini generiranja seksualne razlike v raznih diskurzivnih in družbenih praksah vselej zvedeni na učinek tega vselej obstoječega seksualnega razcepa. Torej je treba pri seksualnem razcepu razložiti, kako deluje realnost, da pride do nadaljevanja njenih že danih razcepov. (To stališče dejansko zanika različne načine produkcije seksualnih razlik kot politično dejstvo.) Po drugi strani pa je v okviru seksualnih *razlik* treba razumeti ravno *produkcijo* razlik na osnovi sistema reprezentacije; delo reprezentacije proizvaja razlike, ki ne morejo biti vnaprej znane. Nekatere nadaljnje prednosti razlikovanja med seksualnim raz-cepom in seksualno razliko bomo navedli pozneje.

Začnimo s problemom seksualnega razcepa. Jasno je, da je v radikalnih feminističnih analizah v okvirih dominacije moških nad ženskami to razmerje konec koncev vedno določeno na osnovi biološkega razcepa. To je postalo popolnoma eksplicitno v nedavni revolucionarni feministični literaturi, kjer velja za odločujoče dejstvo, da so ženske zmožne reprodukcije. Vzpostavljen je antagonizem med spoloma, utemeljen v biološki realnosti, za katero velja, da *pred*-obstoji in da določa družbena razmerja.

Območje seksualnega antagonizma velja tudi za območje patriarhalnosti; mnoge feministke, ki niso radikalne in bi zavračale razlago v okvirih biologije, kljub temu ohranjajo pojem patriarhalnosti kot splošni problem, s katerim se je treba spopasti. To pomeni, da je pojmovanje dominacije

moških nad ženskami pri mnogih feministkah ohranjeno kot problem. Po drugi strani pa se nekatere sklicujejo na koncept patriarhalnosti kot na niz sistematičnih družbenih razmerij, kot na izvor in mehanizem zatiranja žensk. Čeprav bi to stališče nemara lahko ponujalo način zato, da družbenih razmerij *ne* bi zvajali na intersubjektivna razmerja, pa bom pokazala, da končno tega problema ne reši. Kot je poudaril Mark Cousins v tekstu »Materialni argumenti in feminizem«,² je področje učinkov teh družbenih razmerij že konstituirana skupina žensk in moških, zato je družbeni razcep, ki ga je treba razložiti, že predpostavljen kot del razlage.

To lahko ponazorimo ob delu Juliet Mitchell. V *Psihoanalizi in feminizmu*³ naletimo na eksplicitno zavračanje problema moške dominacije, ki naj bi obstajala že od zibelke naprej. Oporeka temu, da bi bili anatomsko diferencirani otroci vedno že moški in ženske. Oporeka pa tudi temu, kar je videti kot povsem nasprotno stališče, da bi bili otroci prazne posode, ki bi jih napolnjevale družbene vloge moškega in ženske. Ti dve navidez nasprotni stališči, ki bi jih lahko označili kot biologistično in sociologistično, sta namreč ironično dejansko dve strani istega kovanca. Biologistično stališče predpostavlja že konstruirane zmožnosti in medtem ko sociologistično stališče predpostavlja *tabula raso*, se mora vedno opirati tudi na že konstruirane zmožnosti za izkustvo, spoznavanje in smotrno delovanje. Juliet Mitchell postavi to kritiko v ospredje, s tem da sprejme psihoanalitično poudarjanje območja *psihične realnosti*, kategorije, ki razgrajuje mehanizme obeh, realizacije biološkega bistva in neizprosnega pohoda socializacije.

Pozicija, za katero se zavzema Juliet Mitchell, premesti konstitutivni subjekt biologističnega in sociologističnega stališča in ob uporabi psihoanalitičnih argumentov poskuša pokazati, da moških in žensk ne smemo več pojmovati kot nekaj vnaprej danega, temveč kot učinek nečesa drugega. Čeprav je to velik korak naprej, pa je treba opozoriti, da smo se spet vrnili k problemu moške dominacije in ženske zatiranosti. Če namreč konstrukcijo moških in žensk na ravni psihične realnosti uporabimo za analizo ženske podrejenosti, potem ta konstrukcija je zatiranost žensk. To pomeni, da sama teorija ideologije, ki jo uvaja Juliet Mitchell, zahteva razlago nasprotja med moškimi in ženskami, psihoanaliza pa je uporabljena ravno za reprodukcijo teh razcepov.

Tu si moramo na kratko ogledati nekatere posebne vidike argumenta Juliet Mitchell in obdelati problem reprezentacije in njenih posledic za

² »Material Arguments and Feminism«, *mlf*, 1978, 2, str. 62-70.

³ Mitchell, J., *Psychoanalysis and Feminism*, Penguin, London 1974.

feministične analize. Začnimo z vprašanjem: kako lahko pride do tega, da problem seksualnega razcepa obvladuje Freudovo delo, ki se je začelo s tako pomembnim spraševanjem? Freud je seveda problematiziral koncept seksualnosti s postavko o infantilni seksualnosti, ki je nujno spodnesla utečeno opredelitev seksualnosti v smislu instinkta, ki se pojavlja v puberteti in ima točno določeni objekt (nasprotni spol). Za Freuda seksualnost ni instinkt, dedno dani vzorec vedénja, temveč nagon. V delu *Tri razprave o teoriji seksualnosti* (1905d) razvija teorijo »naslonitve«,⁴ s tem ko razlikuje med redukcijo potrebe, ki je značilna za instinkte, in zadovoljitvijo, ki je predmet stremljenja na ravni seksualnega nagona. Tu se Freud ukvarja s konstrukcijo same seksualnosti. Čeprav vsebuje takšna razlaga probleme, pa je jasno, da Freud pokaže, kako je utečeno pojmovanje diferncirane seksualnosti učinek dolge zgodovine nagona in njegovih usod.

To je pomembno. Kajti utečeno pojmovanje seksualnosti je predpostavljalo razcep med moškostjo in ženskostjo, medtem ko je Freud imel to za nekaj, kar je treba razložiti. Nujnost tega razcepa je učinek nujnosti Ojdipovega kompleksa v psihoanalitični teoriji. Ta kompleks je internalizacija prepovedi incesta, prepoved incesta pa je moment nastanka družbe, in to patriarhalne družbe. Razrešitev Ojdipovega kompleksa zahteva, da izbiramo med moškostjo in ženskostjo in šele tedaj otrok zavzame svoje mesto v človeški kulturi. Moškost in ženskost sta psihični realnosti človeškega reda. V psihoanalitični teoriji je ta red patriarhalen, oče poseduje zakon.

Te ugotovitve niso opis mehanizmov, s katerimi je proizvedena ženskost - prej so namig na to, kako je v psihoanalitični teoriji prisotna ideja o konstrukciji. In kadar govori Juliet Mitchell o konstrukciji moških in žensk, misli na psihično konstrukcijo moškosti in ženskosti. Moškost in ženskost morata biti torej individu u vedno na razpolago, da lahko zavzame pozicijo. Zavzemanje moških in ženskih pozicij je posledica sistema reprezentacije (znanega iz psihoanalize), ki je reprezentacija patriarhalnega reda. Torej imamo konstrukcijo seksualne identitete moških in ženskih individuov s pomočjo sistema psihične reprezentacije, na osnovi katerega so razporejeni na moške in ženske pozicije. Teorija ideologije prikaže moškost in ženskost kot reprezentaciji realnega reda, reda patriarhalne družbe. Psihično raven konstrukcije določa realnost. Problem je torej v realnem razlikovanju med moškimi in ženskami. Kategoriji, ki jih je treba pojasniti, sta dejansko že predpostavljeni v realnosti. To je povsem jasno iz naslednjega odlomka iz Mitchellove: »Družbena realnost, s pojasnitvijo katere se [Freud] ukvarja,

⁴ Nem. *Anlehnung*. Tako jo je poimenoval Laplanche in jo razvil v smislu opiranje nagona na instinkti.

je mentalna reprezentacija realnosti družbe.«⁵ V realnosti družbe krožijo ženske, v simbolnem redu kroži falos. (Ta interpretacija Mitchellove je v skladu z njeno trditvijo, da v realnosti obstojijo pogoji menjave. Možnosti za spremembo v patriarhalni ideologiji vidi v kapitalizmu, kjer po njenem mnenju žensk ni predmet kroženja.)

Poudariti je treba, da bi bila lahko uporaba nekaterih izrazov v knjigi Mitchellove zavajajoča. »Družbeno realnost« in »konstrukcijo moških in žensk« rabi v kontekstu poudarjanja pomena *psihične* realnosti, ki je rezultat organizacije moških in žensk v »realnosti družbe«, organizirane okoli prepovedi incesta. Mentalna reprezentacija realnosti družbe ima vedno isti referent, ki je referent realnosti. (To je problem, ki je v psihoanalitični teoriji inherenten napetosti med neskončno produktivnostjo označevalne verige - pri Freudu produktivnostjo dela sanj, in vrnitvijo k falosu kot tistemu, kar uravnava jezik - pri Freudu je mogoče sanje privedi nazaj do prvih zastopnikov seksualnega nagona.)

Tu imamo opraviti s klasično teorijo reprezentacije, v kateri je reprezentirano vedno pred reprezentacijo, ki jo zaznamuje. Paul Hirst je v svoji kritiki Althusserja⁶ ponudil drugačno pozicijo, kjer moramo reprezentirano pojmovati kot učinek delovanja sredstev reprezentacije. Torej reprezentacije ne gre podrežati poziciji, v kateri je odsev ali popačenje tega, kar je reprezentirano. Če namreč pojmujeemo ideologijo v klasičnem pomenu reprezentacije, tj. kot primat tistega, kar je reprezentirano, se pojavi vprašanje, od kod prihaja oblika reprezentacij? Upoštevamo lahko dve alternativni; da izhaja iz subjekta ali da izhaja iz realnosti. Če ne korenini v konstitutivnem subjektu, in Mitchellova gotovo ne zanika pomena psihoanalitične kritike takšnega subjekta, ali naj jo tedaj pripišemo realnosti? Pripisovanje oblik reprezentacije realnosti vodi do teorije ideologije kot odseva (ki lahko privzame zelo prefinjeno obliko), toda tu se izgubi avtonomnost ideologije, ki jo hoče Mitchellova ohraniti. Avtonomnosti ideologije ne zagotavlja vztrajanje na avtonomnosti v razmerju do ekonomske instance, če to instanco zgolj zamenjamo s patriarhalno instanco. Tu je struktura marksističnih teorij ideologije z vsemi svojimi problemi preprosto prenešana na področje patriarhalnosti.

Drugi problem s patriarhalno teorijo ideologije, oblikovano po marksističnem zgledu, je ohranitev ideološkega kot homogene, poenotene instance. Ženskost je psihična reprezentacija realnosti družbe za ženske in hkrati zatiranje žensk. Zavzemanje ženske pozicije reproducira zatiranje.

⁵ Ibid., str. 406.

⁶ Hirst, P., *Problems and Advances in the Theory of Ideology*, Verso, London 1976.

Ženskost kot mentalna reprezentacija je odvisna od vedno prisotnega patriarhalnega reda realnosti. Tedaj ne more na ideološko umeščanje žensk vplivati nič drugega. Prednost je pripisana ideologiji kot psihični instanci. Ženske združuje ta psihična instanca, združene so v svoji ženskosti in v svoji zatiranosti. Patriarhalna organizacija realnosti proizvede psihični substrat, žensko, ki lahko zavzame svoje žensko mesto v realnosti. Enotnost ideološkega, ženska kot enotnost in enotnost žensk so proizvedene istočasno.

To ima za feministične analize pomembne posledice. Prvič, ženska je vzpostavljena kot entiteta, na katero deluje družba. Moški lahko naredijo ženskam to ali ono, zakon je diskriminativen do žensk itd. Drugič, ženske so vsota teh entitet, in kar naredi družba ženskam, konstituira njihovo zatiranje. Rečemo lahko, da to zatiranje velja za homogeno, kolikor je zatiranje *žensk*. Teoretični poskus je skušal zagotoviti prisotnost in razpoložljivost žensk za zatiranje. Ideološko je zamenjalo biološko, da bi kljub vsemu zagotovili enotnost žensk. Z drugimi besedami, kljub vsej prefinjenosti je končni proizvod še vedno isti - učinek biološke in ideološke pozicije je, da izluščimo seksualni razcep in se osredotočimo nanj.

V zvezi s temi ugotovitvami je potrebno opozorilo. Pokazali smo, da je ohranjanje analize v okvirih seksualnega razcepa pri Juliet Mitchell učinek uporabe psihoanalitične teorije. Mogoče je ugovarjati, da sama teorija v precejšnji meri problematizira seksualni razcep, čeprav se to dogaja na razne problematične načine. Medtem ko lahko rečemo, da je seksualnost združena in organizirana okrog falosa, je treba tudi pripomniti, da seksualnega razcepa moško/žensko ne moremo neposredno projicirati na moške in ženske organizme. In čeprav je izbira moškost ali ženskost, je Freud uvidel, da »ostajata čista moškost in ženskost teoretična konstrukta z negotovo vsebino,« da povezujejo človeški individui v sebi tako moške kot ženske značilnosti. Ali to ne nasprotuje tisti enotnosti ženskega, ki je potrebna, da naredimo iz ženskega substrat podrejanja?

Pokazali smo, da je konstrukcija ženskosti teorizirana na takšen način, da proizvede koherentno, poenoteno entiteto, ženski subjekt, četudi je ta razložen kot učinek. Razlaga strukture poenotenega ženskega subjekta sovпада z izpostavitvijo mehanizmov patriarhalne ideologije. Tu smo nakazali, kako takšna analiza onemogoča, da bi upoštevali učinkovanje raznih sistemov reprezentacije. V pričujočem primeru je uporabljen psihoanalitični pojem patriarhalnosti in lahko bi pokazali, da zaradi tega ne more biti prostora za učinke specifičnih diskurzivnih praks, saj se psihoanaliza ukvarja z nespremenljivo strukturo diskurza. To pomeni, da se v tem posebnem okviru ne moremo lotiti učinkovanja, zavestnega ali nezavednega, raznih sistemov reprezentacije.

■ Vendar ta težava ni odvisna od psihoanalitične teorije, temveč prej od osrednjega položaja subjekta v teorijah ideologije. Kako torej ta koncept ovira upoštevanje učinkov raznih sistemov reprezentacije? V feminističnih analizah je koncept subjekta ovira, ker se opira na homogeno zatiranje žensk v določenem realnem stanju, ki je dano pred reprezentacijskimi praksami. Upoštevanje različnih oblik konstrukcije seksualne razlike bi zahtevalo opustitev te pozicije. Obstaja namreč razlika med analizami, ki razlagajo trajanje učinka reprezentacij v smislu splošne strukture subjekta in njegovih pogojev, in analizami, ki poudarjajo pomen določenih praks in njihovih pogojev. Ali ni stvar v tem, da se pri operiranju s poenotenimi entitetami ukvarjamo z razlaganjem enot, medtem ko učinki praks reprezentacije dejansko *niso* poenotenjeni? S tem hočemo nakazati, da je niz seksualnih razlik konstruiran na osnovi praks reprezentacije, in na takšen način, da lahko seksualni razcepi, vzpostavljeni pod različnimi diskurzivnimi pogoji, variirajo, se prekrivajo, so si v protislovju itd.

Le pri preučevanju delovanja posebnih praks je mogoče pokazati, da je zanje koncept subjekta neustrezen. Kratek primer iz sodne prakse, ki ga bomo navedli, opravičuje problematizacijo koncepta pravnega subjekta nasploh. Iz nedavnega primera, v katerem je gospod Paton poskušal na liverpoolskem višjem sodišču dobiti sodni nalog o prepovedi, da bi svoji ženi preprečil zakonsko dovoljeni splav, je jasno, da je mogoče individuu pripisati pravne statuse, ki jih ne prištevamo v kategorijo subjekta. Ne da bi tu podrobneje razpravljali, lahko postavimo le kratko in golo ugotovitev, da je iz sodnega dokazovanja jasno, da gospod Paton ne more zahtevati kakršnih koli pravic kot gospod Paton *per se*. Ne more biti reprezentiran kot on sam in imeti pravice, ki bi izvirale iz njega samega. Njegov lastni odvetnik je pokazal, da tudi kot član javnosti, kot oče, kot mož in kot možni predstavnik fetusa nima nobenih pravic. Torej ima gospod Paton več pravnih statusov, toda zakonske pravice, ki so s temi povezane, mu ne dajejo nobene pravice do sodne prepovedi. In gospod Paton ne more zahtevati izpeljane pravice na osnovi fetusa, kajti, čeprav *ta* ima razne pravne statuse, ustrezne zakonske pravice niso povezane s temi statusi in fetus ne more biti nič bolj reprezentiran *qua* fetus, kot lahko gospod Paton samega sebe uveljavi kot gospoda Patona.

Če upoštevamo ta primer, ni mogoče govoriti o pravnem subjektu nasploh in o njegovih pravicah, in če je tako, v pravu ni mogoče govoriti o ženskem subjektu kot takem. Argument sodišča ni zadeval moške in ženske *kot take*. Pravo ne operira z dvema skupinama, moškimi in ženskami, danimi v realnosti. Tu ne gre za vnaprejšnjo sodbo o relevantnosti tega primera za feministični boj. Prej je opozorilo na problem *kategorij* moških in žensk v razmerju do zakonov. Kategorije niso fiksirane, čeprav je lahko

videti, da v vsakem posameznem trenutku so, posamezna kategorija pa ni nujno enotna - v razmerju do kategorije ženska, je na primer o konkretnem individu u zares mogoče sklepati, da je v nekaterih družbenih pogledih ženska, v drugih pa ne.

Lahko bi rekli, da je eden od paradoksnih učinkov feminizma kot politične sile v tem, da je izsilil pripoznanje raznolikega in presenetljivega značaja organizacije seksualnih razlik. Pokazal je na težaven in sporen problem, kako glede na organizacijo seksualnih razlik analizirati najrazličnejše učinke, od socialne politike do umetniških praks. Toda zvajanje teh problemov na poenostavitve vselej že antagonističnih razmerij med dvema družbenima skupinama, ki sta zamrznjeni v medsebojno izključujoči in vzajemno izčrpnih razcep, je ovira tako za feministično analizo kot za politično prakso.

Besedilo z naslovom »A Note on the Distinction between Sexual Division and Sexual Differences« je izšlo v reviji *m/f*, 1979, 3, str. 51-57. Prinaša revidirano verzijo predavanja z naslovom »Ideology and Feminism«, ki ga je imela Parveen Adams na *South Bank Polytechnic* marca 1979.

Prevedla Eva D. Bahovec.

Jacqueline Rose

ŽENSKOST IN NJENO NELAGODJE

Ali je psihoanaliza »nova ortodoksija« feminizma? Ali pa predstavlja vznik nečesa težavnega in izjemnega, vendar pomembnega, a je (ponovno) na tem, da se izgubi? Menim, da gre za drugo možnost in da je sedanje zavračanje psihoanalize, ki daje prednost tistim oblikam analize, ki se zdijo vsebinsko bolj oprijemljive in so v svojih učinkih neposredno politične, *vrnitev* k pozicijam, ki so zaradi svoje za feminizem opazne nezadostnosti ustvarile vrzel, kjer lahko psihoanaliza - zelo hitro - najde svoje mesto.¹ Kar je psihoanaliza v tistem trenutku ponujala, v celoti nikakor ni bilo zadostno, poleg tega pa je ostalo veliko problemov nerazjasnenih ali neprimerno obdelanih. Toda vprašanja, ki jih je psihoanaliza nakazala feminizmu, so bistvenega pomena, in mislim, da jih ne moremo zastaviti ali se jim približati na noben drug način. Zato se mi zdi, da z vprašanjem, kakšne politične posledice ima psihoanaliza za feminizem, do problema pristopimo z napačne strani. Psihoanaliza je za feminizem že politična,

¹ Razprava je bila najprej objavljena v *Feminist Review*, 1983, 14, str. 5-21, na željo urednikov *Feminist Review*, da bi se zoperstavil večinoma negativni predstavitvi psihoanalize, ki se je pojavila v časopisu, in kot izrecen odgovor na članek Elizabeth Wilson »Psychoanalysis: Psychic Law and Order«, *Feminist Review*, 1981, 8. (Gl. tudi Janet Sayers, »Psychoanalysis and Personal Politics: A Response to Elizabeth Wilson«, *Feminist Review*, 1982, 10.) Med pisanjem prispevka pa je kmalu postalo jasno, da članka Elizabeth Wilson in vprašanja odnosa same *Feminist Review* do psihoanalize ne moremo razumeti neodvisno - izvzemši delovanje Juliet Mitchell za feminizem - od precej konsistentnega zavračanja Freuda pri britanski leviici. V tem kontekstu postane feministična polemika s Freudom del širšega vprašanja o pomembnosti subjektivnosti za naše razumevanje političnega in družbenega življenja. Da je problem dejansko v tem, se je še bolj pokazalo, ko sta Elizabeth Wilson in Angie Weir objavili članek »The British Women's Movement« v *New Left Review*, 1984, 148, v katerem sta iz feministične politike odstranili celotno področje subjektivnosti in psihoanalize skupaj z delovanjem feministk (zgodovinarik in avtoric, ki pišejo o sodobni politiki), ki, ob tem, da se same opredeljujejo kot socialistične feministke, vendarle dvomijo v tradicionalne pogoje izključno razredno osnovane analize oblasti.

tična v očitnem pomenu, da je stopila v polje diskusije kot odgovor na notranje potrebe feminističnih polemik; politična pa je tudi v širšem smislu, namreč v tem, da lahko feministično zavračanje psihoanalize ugledamo v povezavi z nenehno marginalizacijo psihoanalize v naši splošni kulturi, za katero vsi ugotavljamo, da je represivna do žensk.

Preden se spustimo v podrobnosti, je treba opozoriti še na nekaj drugega, kar pa je s tem vendarle povezano: na posebnost psihoanalitičnega objekta, s katerim se spopade feminizem. Tako z vprašanjem o učinkih psihoanalize na področju politične prakse že predpostavimo, da je psihoanalitična praksa nepolitična.² Nedavna feministična polemika se je usmerjala k poudarjanju teorije (Freudove teorije ženskosti: ali psihoanaliza lahko priskrbi razlago ženske podrejenosti ali ne). To je veljalo tako za obrambo Freuda pri Juliet Mitchell³ kakor tudi za številne novejše odgovore. Prišlo je do tega, da so psihoanalizo odtegnili od lastne prakse. Tukaj je izziv feministk psihoanalizi izhajal iz alternativnih oblik terapije (s feministično terapijo in so-svetovanjem). Vendar je potrebno opozoriti, da psihoanalizo na tej ravni že s samim načinom, kakor jo obravnavajo v precejšnjem številu novejših kritik, oropajo njenih praktičnih učinkov, oziroma boljše, vprašanje vzamejo kot že vnaprej rešeno (s površnim sklicevanjem na šovinizem psihoanalitične institucije, s podmeno, da psihoanaliza depolitizira žensko analiziranko). V tem kontekstu ima torej običajna dihotomija teorije in prakse zelo specifičen pomen - psihoanalizo lahko prištevamo k »praksi« le, če predpostavimo, da ni to, oziroma, da oblika njenega delovanja nima nasledkov za politično življenje. To denimo predpostavlja, da sama psihoanalitična institucija nima politike, k čemur se bom še vrnila.

Obe točki - širša zgodovina tega, kako je naša prevladujoča kultura izpodrinila ali zavrgla psihoanalizo, in ločitev psihoanalize od njene praktične in institucionalne osnove - sta povezani, kolikor glede psihoanalize postavljata v središče odločitve in izbire, ki so sprejete, še preden se razprava sploh začne. Rada bi pokazala, da so nekatere od teh odločitev preprosto napačne, denimo, razširjena obtožba o šovinizmu, ki ga pripisujejo celotni psihoanalitični instituciji. Vsaj v Veliki Britaniji je po Freudu prešla pomembna spodbuda na dve ženski - Anno Freud in Melanie Klein. Psihoanaliza je pravzaprav še vedno ena redkih kulturnih institucij, ki profesionalno ne diskriminira žensk in za katero lahko rečemo, da v njej ženske celo prevladujejo. To seveda še ne pomeni, da je prisotnost žensk v kaki instituciji nujno feministična, toda zgodovinsko so ženske v psiho-

² Wilson, str. 63.

³ Mitchell, J., *Psychoanalysis and Feminism*, Allen Lane, London 1974.

analizi dejansko imele vplivne položaje, kakršne so jim večinoma odrekli v drugih institucijah, kjer jih je njihova domnevna vloga »skrbnic« potisnila v podrejeni položaj (naprimer v položaj negovalke); in res lahko opazimo veliko podobnost med prvimi kritikami Freuda pri Melanie Klein in kasnejšim feminističnim zavračanjem njegovih teorij.

Za tiste, ki oklevajo glede tega, kar se kaže kot sedanja »slepa ulica« med feminizmom in psihoanalizo, naj povem, da je bolj pomembno poudariti način, kako je psihoanaliza v polemiki predstavljena - tj., da gre za odločitve, ki so sprejete, še preden nam rečejo, naj se odločimo. Najbrž je precej odvisno od tega, ali bomo na strani feministične inteligence v psihoanalizi videli novo obliko hegemonije ali pa teorijo in prakso, ki so jo nenehno izrinjali tako iz prevladujočih institucij kot iz glavnega toka radikalnih polemik - v »zunanost«, s katero je feminizem še posebej povezan zaradi svojega oporekanja obema tradicijama.

Sestavine kulture

V Angliji je bil odnos med psihoanalizo kot institucijo in tem, kako so psihoanalizo splošno sprejemali, vedno kompleksen, če že ne kar napet. Tako je leta 1968 Perry Anderson trdil, da je potekal pomembnejši terapevtski in teoretski napredek v psihoanalitični instituciji (v glavnem z deli Melanie Klein) vzporedno z osamitvijo psihoanalize v splošni kulturi in je bil nemara celo vzrok njenega počasnega širjenja (dokler ni začel izhajati Freud v zbirki *Pelican* leta 1974, ste se morali pridružiti tistim, ki so brali *Standardno izdajo* Freudovih del) in neuspeha psihoanalize pri odločilnem prelomu s tradicijo empiristične filozofije, reakcionarne etike in povzdigovanjem literarnih »vrednot«, kar so po mnenju Andersona prevladujoče lastnosti našega kulturnega življenja.⁴ Ne glede na to ali sprejmete splošni »zamah« njegove argumentacije, se na tem mestu zdita pomembni dve točki iz prejšnje polemike.

Prvič, zveza med empirističnimi tradicijami misli in odporom do psihoanalitičnega pojma nezavednega. V tem se psihoanaliza s svojo pozornostjo do simptomov, jezikovnih spodrseljajev in sanj (tj. do tistega, kar *hoče* biti izrečeno, nasproti tistemu, kar je *dovoljeno* izreči) kaže predvsem kot izziv samorazvidnosti in banalnosti vsakdanjega življenja in jezika, ki sta bila, kar je pomembno, tudi posebni tarči feminizma. Če uporabimo (precej ohlapno) Andersonovo definicijo empirizma kot nesistematičnega popisa stvari, takih kot so, in zavračanja oblik analize, ki prodrejo pod površino družbenih pojavov, ki jih lahko opazujemo, jo lahko povežemo s femini-

⁴ Anderson, P., »Components of the National Culture«, *New Left Review*, 1968, 50.

zmom. Feminizem je namreč vselej spodbijal opazno »danost«, tako ženskih domnevno naravnih lastnosti kot sedanjega družbenega položaja žensk (še posebej, če slednje opravičijo s pomočjo prvega). Kako pogosto so »kult zdravega razuma«, pojem tistega, za kar očitno gre ali kar je narava stvari, v reakcionarnih argumentih uporabili proti feminističnim poskusom zahtevati družbene spremembe? Po Andersonu v njegovem članku iz leta 1968 predstavlja podpora empirističnemu mišljenju eno glavnih oblik odpora do Freuda - tako globoko je psihoanaliza zavezana prodiranju pod površje in pod zavestne manifestacije vsakdanjega izkustva.

In drugič, odnos med zavračanjem psihoanalize in *primanjkljajem* v britanski intelektualni kulturi marksizma, ki bi lahko teoriziral in obenem kritiziral kapitalizem kot družbeno totaliteto. Druga točka je bila deležna največ kritike prav v okvirih samega britanskega marksizma, toda tu je pomembno predvsem dejstvo, da so tako marksizem *kakor* psihoanalizo imeli za obliko radikalnega raziskovanja, ki jo ni mogoče prilagoditi buržoaznim normam. Nova feministična polemika pa - predvsem na straneh *Feminist Review* - je usmerjena tako, da marksizem in psihoanalizo postavlja kot antagonistična; marksizem si prilašča pojem politične prakse in družbenih sprememb, psihoanalizo pa so obtožili inherentnega konservativizma, ki v kapitalizmu racionalizira in ohranja podrejanje žensk, ali tega, da se podrejanja ni zmožna lotiti na ravni materialnega življenja.

Da bi to razumeli, mislim, da se moramo vrniti k nekemu zgodnejšemu vidiku. Medtem ko je bila ostro zavrnjena trditev, da je v britanski misli marksizem obrobne pomena ali da ji je celo tuj, je bila enakovredna ugotovitev o psihoanalizi nemara sprejeta in je lahko bolj ali manj veljala. Tako je bilo morda v največji meri zato, ker se na levisi nihče ni izpostavil z zagovarjanjem radikalizma, pripisanega psihoanalitični misli. Sama *New Left Review* se je ukvarjala s psihoanalizo v zgodnjih šestdesetih letih, ko je objavila precej člankov Cooperja in Lainga,⁵ obstaja pa tudi močna tradicija marksističnih polemik o Freudu, ki sega tja do Christopherja Caudwella v tridesetih letih. Toda glavni spor, ki so ga sprožile Andersonove pripombe, se je osredotočal na marksizem; v enem zgodnejših člankov je Anderson svojo kritiko sam omejil zgolj na pomanjkljivost marksizma in klasične sociologije v britanski kulturi, ne da bi psihoanalizo sploh omenil.⁶ Po letu 1968 je *New Left Review* objavila slavni Althusserjev članek

5 Cooper, D., »Freud Revisited« in »Two Types of Rationality«, *New Left Review*, 1963, 20 in 1965, 29; Laing, R. D., »Series and Nexus in the Family« in »What is Schizophrenia?«, *New Left Review*, 1962, 15 in 1964, 28.

6 Anderson, P., »Origins of the Present Crisis«, *New Left Review*, 1964, 23; gl. tudi Thompson, E. P., »The Peculiarities of the English«, *Socialist Register* 1965.

o Lacanu in enega Lacanovega,⁷ večinoma pa psihoanalize ni več podpiral niti tisti del britanske levice, ki je na začetku zagovarjal njeno pomembnost.

Paradoks je torej v tem, da so lahko ideje, kako je psihoanaliza osamljena ali odrezana od splošne kulture, sprejeli v tolikšni mери, kolikor so prav kot odgovor na samo diagnozo *reproducirali* njeno marginalizacijo. Tako je bila pretrgana zveza med marksizmom in freudovsko psihoanalizo kot dvema poloma spodletelega radikalizma v samem srcu britanske kulture. Freuda so zavrgli prav v trenutku, ko so odpor do njegove misli prepoznali kot simptomatičen za restriktivnost buržoazne kulture. Izjema je bila Juliet Mitchell. Njeno zagovarjanje Freuda⁸ je treba dojeti kot nadomestilo za izostanek, pa tudi kot kritiko zgube pojma nezavednega prav v tistih oblikah psihoanalize (denimo Laingove), ki jih je podpirala britanska levica (drugi problem je vzrok prvega). V tem kontekstu je bil boj za psihoanalizo del zagovarjanja v temelju anti-empiristične in radikalne narave freudovske misli. Da je bila ta zahteva izražena prek feminizma (morda je bila lahko izražena *edinole* prek feminizma), nekaj pove o zmožnosti feminizma, da kljubuje ortodoksijam, tako levice kot desnice.

Zdaj znana dvojica »psihoanaliza in feminizem« dobi tako dodaten in bistveno političen pomen. Ne samo psihoanaliza za feminizem ali feminizem *proti* psihoanalizi, temveč freudovska psihoanaliza in feminizem *skupaj* kot dve obliki mišljenja, ki nepopustlji vo spodkopavata napihnjen odpor zdravo razumskega jezika proti vsem oblikam konflikta in političnih sprememb. Po mojem je bilo to specifično sosledje potrjeno ironično ali negativno potrdilo (tj. ponovno je bilo izpeljano v obratni smeri) z nedavnim poskusom Michaela Rustina, da bi psihoanalizo povezal s socializmom s povezovanjem F. R. Leavisa in Melanie Klein - prav oseb, katerih stališči smo vzeli kot simptomatični za zgodnji odpor do najbolj radikalnih vidikov freudovske misli (stališče Kleinove zaradi ujetosti njenih pogosto izzivalnih idej v samo psihoanalitično institucijo, Leavisa pa zaradi neprimerne osrednjega mesta, ki naj bi po njegovem pripadalo etiki literarne oblike in okusa).⁹ Na tem mestu se ne morem spuščati v podrobnosti Rustinovega argumentiranja, toda za feminizem je jasno vsaj to, da končno gre za konservativizem: poudarjanje »materinstva« (in zato tudi vloge ženske kot matere) kot tisti psihični temelj, na katerem je mogoče zgraditi socializem (ideja, da lahko psihoanaliza *vzpostavi* socializem, je nemara zgolj druga

7 Althusser, L., »Freud and Lacan«, prev. Brewster, B., *New Left Review*, 1969, 55; Lacan, J., »The Mirror Phase«, prev. Meil, J., *New Left Review*, 1968, 51.

8 Mitchell, J., »Why Freud?«, *Shrew*, 1970, in v *Psychoanalysis and Feminism*.

9 Rustin, M., »A Socialist Consideration of Kleinian Psychoanalysis«, *New Left Review*, 1982, 131.

stran argumentacije, ki psihoanalizo obtožuje, da proizvaja družbeni konformizem).

Ta zgodovina je lahko videti nepresojna marsikateri feministki, ki ni sledila različnim stopnjam v teh polemikah. Vendar mislim, da je obhod po kulturnem zemljevidu pomemben, kolikor lahko ilustrira razvejanost feminističnih polemik v širšem političnem spektru in tudi pokaže, kako nasprotno samo polemiko - izrazoslovje argumentacije, specifične predlagane opozicije - vzvratno opredeli prav ta širši spekter.

Tako je, denimo, bistvenega pomena, ali o psihoanalizi razpravljamo kot o dodatku ali dopolnilu marksizma (nakar ugotovimo, da bi bil brez nje *pomanjkljiv*), ali pa je poudarek na pojmu nezavednega. Čeprav drži, da je psihoanaliza prišla v feminizem kot teorija, ki lahko popravi nezmožnost marksizma, da bi obravnaval vprašanja seksualnosti, in da je ta premik znotraj določenih krogov marksizma dopolnil zahtevo, da bi bili vse bolj pozorni na ideološke determinante našega družbenega bivanja, pa je prav tako res, da je prekomerna osredotočenost na ta vidik teorije pripomogla, da je bil pojem nezavednega izločen od polemike ali vsaj odstranjen iz njenega središča. (To je grafično ilustrirano v knjigi Michèle Barrett *Zatiranje žensk danes*, v kateri se glavna razprava o psihoanalizi vrti okrog pojma ideologije, medtem ko je pojem nezavednega omenjen le v opombi, dodani na koncu poglavja.)¹⁰

Ženskost in njeno nelagodje

Ena posledica tega poudarka je, da psihoanalizo obtožijo »funkcionalizma«, tj. da jo sprejmejo kot teorijo o tem, kako patriarhalna kultura ženske psihično »vpelje« v ženskost, in jo potem obtožijo, da ta proces ohranja bodisi v svoji praksi, ki je domnevno *preskriptivna* glede vloge žensk (kar *naj bi* ženske delale), bodisi zato, ker sama učinkovitost razlage kot *deskripcije* (kar se od žensk zahteva, kar se od njih *pričakuje*, da bodo počele) ne pušča nobene možnosti spremembe.

Prav temu vidiku knjige Juliet Mitchell so feministke, ki so poskušale izpeljati politične implikacije psihoanalize kot kritike patriarhata, kot kaže posvetile največ pozornosti.

Tako Gayle Rubin, sledeč Mitchellovi, psihoanaliza služi kot splošna kritika patriarhalne kulture, ki temelji na menjavi žensk s strani moških.¹¹

¹⁰ Barrett, M., *Women's Oppression Today*, New Left Books/Verso, London 1980, str. 80-83.

¹¹ Gl. Rubin, G., »The Traffic in Women«, *Towards an Anthropology of Women*, Reiter, R., (ur.), Monthly Review Press, New York 1975; za kritiko opiranja na Lévi-Straussa, na katerem temelji njeno delo, gl. Cowie, E., »Woman as Sign«, *m/f*, 1978, 1, str. 49-63; slov. prev. »Ženska kot znak«, *Problemi*, 1988, 3, str. 9-15.

Nancy Chodorow se preusmeri s Freuda na kasnejšo teorijo objektivnih razmerij, da bi razložila, kako se vloga ženske kot otroške negovalke ohranja na osnovi najzgodnejšega razmerja med materjo in njenim otrokom, kar v njenem primeru vodi v zahtevo po temeljiti spremembi v načinu, kako je razporejeno otroško varstvo med ženskami in moškimi v naši kulturi.¹² Čeprav obstajajo očitne razlike med tema dvema branjema psihoanalize, jima je vendarle skupen poudarek na družbeni menjavi žensk ali razporeditvi vlog za ženske v raznih kulturah: »Ženska materinska skrb je eden redkih univerzalnih in trajnih elementov delitve dela po spolu.«¹³

Moč psihoanalize je torej natanko v tem (kot izpostavi Janet Sayers),¹⁴ da podaja razlago patriarhalne kulture kot nadzgodovinske in medkulturne sile. Ujema se torej s feministično zahtevo po teoriji, ki lahko razloži podrejenost žensk v posebnih kulturah in raznih zgodovinskih trenutkih. Če na grobo povzamemo, bi lahko rekli, da psihoanaliza marksizmu dodaja seksualnost tam, kjer je čutili, da ta manjka, in seže onstran marksizma, kjer pozornost za posamezne zgodovinske momente, spremembe v načinih produkcije itd., pušča kaj nepojasnjenega.

Toda vse to se zgodi za določeno ceno in ta cena je pojem nezavednega. Kar razlikuje psihoanalizo od socioloških razlag spola (odtod po mojem poglavitna slepa ulica v delu Nancy Chodorow), je naslednje: medtem ko slednje predpostavljajo, da je ponotranjenje norm v grobem uspešno, je temeljna premisa in dejansko izhodišče psihoanalize v tem, da ni uspešno. Nezavedno nenehno razkriva »neuspeh« identitete. Ker ni kontinuitete v psihičnem življenju, tudi ni trdnosti spolne identitete, ni ženske (ali moške) pozicije, ki bi jo vedno lahko preprosto dosegli. Psihoanaliza v takšnem »neuspehu« tudi ne vidi primera posebne nezmožnosti ali individualnega odklona od pravila. »Neuspeh« ni obžalovanja vreden moment v procesu prilagajanja oziroma razvoja k normalnosti, kakor bi idealno potekal (čeprav so nekateri najzgodnejših kritikov Freuda, denimo Ernest Jones, razvoj razlagali prav na ta način). »Neuspeh« je nekaj, kar se ponavlja v neskončnost in kar podoživljamo iz trenutka v trenutek vseskozi v naših osebnih zgodovinah. Ne kaže se le v simptomih, temveč tudi v sanjah, jezikovnih spodrsljajih in oblikah spolnega ugodja, ki so odrinjene na rob pravila. Rekla bi, da je sorodnost feminizma s psihoanalizo predvsem v spoznanju, da obstaja v samem središču psihičnega življenja odpor do identitete. Če jo vidimo na ta način, psihoanaliza ni več najbolje dojeta kot

12 Chodorow, N., *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley 1978.

13 Ibid., str. 3.

14 Sayers, str. 92.

razlaga tega, kako se ženske prilegajo položaju (upoštevajte, da je celo to dobrohotno branje Freuda). Namesto tega postane psihoanaliza eno redkih mest v naši kulturi, kjer je priznано kot več kot le dejstvo individualne patologije, da večina žensk v svoje vloge ženske ne smukne zlahka, kolikor se to sploh zares zgodi. V svojih delih je tudi Freud to vse bolj priznaval. V razpravah iz let 1924 do 1931¹⁵ od tistega slavnega oziroma bolj razvpitega opisa deklice, ko jo prizadane »manjvrednost« oziroma »nepravičnost« spričo dečkove anatomije in modro sprejme svojo usodo (»nepravičnost« kot *dejstvo*, da je ženska), preide do razlage, ki dokaj eksplicitno opiše proces, po katerem postane »ženska«, kot »nepravičnost« ali »katastrofo« za kompleksnost njenega zgodnjega psihičnega in seksualnega življenja (»nepravičnost« kot njegova *cena*).

Elizabeth Wilson in Janet Sayers imata torej na nek način prav, da kritizirata psihoanalizo, kadar jo pojmujejo kot splošno teorijo patriarhata oziroma spolne identitete, tj. kot teorijo, ki razloži, kako ženske popolnoma ponotranijo prav način bivanja, kar je specifični cilj feminističnega napada; vendar sta izpustili polovico (psihoanalitične) zgodbe. Pravzaprav se zdi, da je dokaz krožen. Psihoanalizo raztegnejo v smer splošne teorije kulture oziroma sociološke razlage spolov, ker se zanju zdi, da dajeta večji poudarek pritiskom »zunanjega« sveta, toda prav oddaljevanje od psihoanalitičnega poudarjanja »notranje« kompleksnosti in težavnosti psihičnega življenja proizvede funkcionalizem, ki ga potem kritizirajo.

Razprava glede tega, ali je Freud »preskriptiven« ali »deskriptiven« glede žensk (in z njo povezano poudarjanje motivov in morale samega Freuda), je zapečatená toliko, kolikor jo vklepa ta model. Mnogim od nas je poznana slavna Freudova izjava, da bo zbolela ženska, ki ne uspe v preusmerjanju iz aktivnosti v pasivnost, s klitorisom k vagini, od matere k očetu. Vendar psihoanaliza potrjuje dejstvo, da psihična bolezen ali stres v nikakršnem smislu nista prerogativa žensk, ki jim ta naloga »spodleti«. Ena mojih študentk je pred kratkim opozorila na očitno in pomembno točko, da bi bilo neumno iz zunanjih znakov normalnosti ali prilagojenosti ženske sklepati, da je dejansko vse v redu. Sam Freud je vedno poudarjal psihično ceno civilizacijskega procesa za vse (v ta »vsi« lahko verjetno vključimo tudi ženske, čeprav pri njem včasih ni videti, da bi to storil).

Vsi ti vidiki Freudovega dela so predmet različnih interpretacij samih analitikov. Prva kritika Freudovega »falocentrizma« je prišla iz psihoanalitičnega kroga, s strani analitikov, kot so Melanie Klein, Ernest Jones

¹⁵ Freud, S., »Der Untergang des Ödipuskomplexes« (1924d); »Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschiedes« (1925f), »Über die weibliche Sexualität« (1931b), gl. zg.

in Karen Horney, ki so nasprotno s Freudom mislili, da je »ženskost« lastnost z lastnim zagonom, ki je sicer podvržena oviram in notranjim konfliktom, vendar je konec koncev usmerjena k izpolnitvi. Po Jonesu je deklica že od začetka »tipično dovzetna in dojemljiva«; po Horneyjevi že od začetka obstaja »popolnoma ženska« navezanost na očeta.¹⁶ Razvoj se sicer po mnenju teh analitikov lahko ponesreči, vendar pa naj bi postopna krepitev dekličinega Jaza in njena vse večja prilagojenost realnosti zagotovila njegovo pot. Vidiki dekličinega psihičnega življenja, ki se upirajo temu procesu (slavni »aktivni« oziroma »moški« nagoni), so obrambni. Pomembnost takih pojmov v Freudovem opisu infantilne seksualnosti, kot je denimo »falična faza«, torej ni v tem, da bi lahko te pojme imeli za mesto vpeljave patriarhata (prilagoditve normi). Njihova pomenbnost se nahaja bolj v tem, da prav skozi svojo izumetničenost pokažejo, kako je bilo nekaj *vsiljenega*, in v pojmovanju psihičnega življenja, ki jih je spremljal. V Freudovem delu so šli z roko v roki z vse večjo zavestjo o težavnosti, da ne rečem nemožnosti dekličine poti v normalnost in z vse večjim poudarkom na temeljnih delitvah ali razcepu psihičnega življenja. Prav tisti, ki so v dvajsetih in tridesetih letih spodbijali te pojme, so zopet vpeljali v naslednje razvoja normativni poudarek in koherentni Jaz.

Mislím, da bi zato ponovno šli v napačno smer, če bi vodili polemiko o tem, ali je Freudova razlaga razvojna ali da ni docela v skladu z njegovimi deli. Seveda je včasih v njegovem delu prisotna ideja razvoja. Vendar za mnoge njegovih sodobnikov, ki so se lotili problema in idejo razvoja ponovno vzpostavili, ni bila prisotna *v zadostni meri* prav v zvezi s seksualnim napredovanjem deklice (z njenim prehodom v ženskost).

»Psihoanaliza« torej ni le ena entiteta. Institucionalne razlike v psihoanalizi so se obrnile prav k vprašanju o falocentrizmu analitikov, pomenu ženskosti, nasledju psihičnega razvoja in njegovih norm, ki zanimajo feministke. Obtožbe so prihajale od samih analitikov. V zgodnejših diskusijah pa je grajanje Freuda pripeljalo do razlage ženskosti, ki je bila bržkone bolj, ne pa manj normativna od njegove.

Tu se začne politika lacanovske psihoanalize. Od tridesetih let naprej je Lacan videl svoj poseg kot vrnitev k pojmom psihične razdeljenosti, razcepljenosti Jaza in neskončnega (sam ga je imenoval »vztrajnega«) pritiska nezavednega proti vsaki pretenziji posameznika po zglajeni in skladni psihični in spolni identiteti. Lacan je zlasti meril na »egopsihologijo« v Ameriki in na tisto, kar je imel za razvodenitev psihoanalize v

16 Jones, E., »The Phallic Phase«, *Int. J. Psychoanal.*, 1933, 14, str. 265; Horney, K., »On the Genesis of the Castration Complex in Women« (1924), v *Feminine Psychology*, Routledge, London 1967, str. 53.

orodje družbenega prilagajanja in nadzorovanja (od tod osrednji poudarek na pojmih Jaza in identifikacije, ki ju v razpravah o njegovih idejah nemalokrat spregledamo). Za Lacana psihoanaliza ne ponuja razlage o razvijajočem se Jazu, ki »ni *nujno* koherenten«,¹⁷ temveč o Jazu, ki »*nujno* ni koherenten«, tj., ki je vedno in nenehno v sebi razcepljen.

Marksist, kot je Althusser, je torej lahko izbral Lacana, vendar ne zato, ker je ponujal teorijo prilagajanja realnosti ali posameznikove vpeljave v kulturo (Althusser je dodal opombo k angleškemu prevodu svojega članka o Lacanu, v kateri ga kritizira, ker implicira takšno branje),¹⁸ ampak zato, ker je v Lacanovi interpretaciji Freuda čutili, da sila nezavednega spodkopava mistifikacije buržoazne kulture, ki svetu razglašajo njeno identiteto in identiteto njenih subjektov. Politična raba Lacanove teorije je torej izvirala iz njenega napada na tisto, kar bi angleški marksisti imenovali buržoazni »individualizem«. Kar je teorija ponujala, je bil razcepljeni subjekt, ki ni »sinhroniziran« z buržoaznim mitom. Feministke bi lahko upravičeno ugovarjale, da ima pojem psihične fragmentacije le malo neposredne politične koristi za ženske, ki se prvič borijo za to, da bi prišle do besede, in skušajo združiti ločene sestavine svojega življenja v politični program. Toda ta kritika političnih implikacij psihoanalize se precej razlikuje od tiste, ki jo obtožuje, da sili ženske, naj se pohlevno sprijaznijo s svojimi predvidenimi vlogami.

Psihoanaliza in zgodovina Zgodovina psihoanalize

V čem je torej politična oprijemljivost pojma nezavednega glede na življenjsko izkustvo ženske? In kaj lahko sporoči specifičnim zgodovinom, katerih del tvorimo?

Eden pogostih ugovorov psihoanalizi je, da nima smisla za zgodovino in da neustrezno razume njen odnos do konkretnih institucij, ki obdajajo in določajo naše življenje. Kajti celo če za trenutek priznamo radikalno moč psihoanalitičnega spoznanja, se bo ekskluzivnost oziroma omejena dostopnost teh spoznanj verjetno obrnila, vendar ne proti kulturi ali državi, ki se najbolj upira njegovemu splošnemu (in javno financiranemu) razširjanju,¹⁹

17 Wilson, E., »Reopening the Case - Feminism and Psychoanalysis«, uvodna seminarska predstavitev v razgovoru z Jacqueline Rose v Londonu leta 1982. To je bil prvi v nizu seminarjev na temo feminizma in psihoanalize, ki so se nadaljevali v letu 1983; gl. članke Parveen Adams, Nancy Wood in Claire Buck, *mf*, 1983, 8.

18 Althusser, L., »Freud and Lacan«, gl. uredniško opombo v *Lenin and Philosophy and Other Essays*, London 1971, str. 189-90.

19 Podrobnejšo razpravo o relativni asimilaciji kleinizma v socialnem delu z otroki v Veliki Britaniji,

ampak proti sami psihoanalizi. »Privatizacija« psihoanalize dobi pomen, da se ta nanaša zgolj na posameznika kot zasebnega, osredotočanje na posameznika kot zasebnega pa naj bi še okrepilo teorijo, ki se postavlja nad zgodovino in spremembe.

Zopet menim, da je vprašanje postavljeno na glavo in da se ni potrebno vprašati, kaj ima psihoanaliza povedati o zgodovini, temveč kakšna je zgodovina psihoanalize, tj. kako je psihoanaliza posegla v institucije, ki so v času njenega nastanka nadzorovale življenje žensk. In kakšno mesto je pri tem, zgodovinsko gledano, imelo nezavedno? Trditev, da je psihoanaliza nehistorična, jo, paradoksnost, naredi nehistorično. Če se vrnemo k začetkom psihoanalize, postane jasno, da je pojem nezavednega radikalno natanko na ravni družbene »realnosti«, s katero tako pogosto domnevno nima sploh nikakršne zveze.

V tem kontekstu je posebej pomembno nedavno delo feminističnih zgodovinarok. Judith Walkowitz kaže v svoji študiji o *Zakoni o nalezljivih boleznih* iz šestdesetih let prejšnjega stoletja, kako sta se državna politika o javni higieni in naraščajoči državni nadzor nad priložnostnim delom oprla na kategorijo žensk kot okuženih (osumljene so prostitutke, ki so jih nasilno preiskali in zaprli kot odgovor na širjenje spolnih bolezni v pristaniščih).²⁰ Carol Dyhouse je opisala, kako so se diskusije v zvezi z možnostjo izobraževanja za ženske vedno znova vračale k očitnosti ženskega telesa (bodisi da je energija, ki jo porabijo za razvoj v smeri spolne reprodukcije, pomenila, da ženske ne morejo dobiti izobrazbe, bodisi da bi izobrazba in preobremenitev možganov prizadela njihovo reprodukcijsko sposobnost).²¹ V polemiki o načrtovanju rojstev je malthusijanska ideja nadzorovanja reprodukcije in s tem tudi seksualnosti delavskega razreda služila za nasprotovanje ideji, da bi revščino lahko zmanjšali s prerazporejanjem bogastva.²² Nasprotno pa je v drugi polovici 19. stoletja, v obdobju, ki neposredno predhodi Freudu, ženska seksualnost postala središče preplaha glede učinkov industrializacije na kohezijo družbenega telesa in njegove zmožnosti zadovoljive reprodukcije. Pomembnost vsega dela (Judith Walkowitz to dovolj jasno pove) je v tem, da »stališč« do žensk ne moremo prepustiti sferi ideologije, ki domnevno nič ne vpliva na materialno življenje

še posebej na *Tavistock Clinic* v Londonu, gl. Rustin, str. 85 in opombo. Kot Rustin poudarja, je država voljna podpirati psihoanalizo, kadar gre za vprašanje pomoči otrokom, da se prilagodijo, manj pa, ko gre za pomoč odraslim, da bi se spomnili.

20 Walkowitz, J., *Prostitution and Victorian Society. Women, Class and the State*, Cambridge University Press, London in New York 1980.

21 Dyhouse, C., *Girls Growing Up in Late Victorian and Edwardian England*, Routledge, London 1981.

22 McLaren, A., *Birth Control in Nineteenth Century England*, Croom Helm, London 1978.

je, saj je bil pojem ženske seksualnosti tako globoko vpleten v zakonodajno napredovanje države.²³

Osrednja ideja vsega tega je bila, da je ženska v celoti odgovorna za družbeno blagostanje naroda (vprašanja družbene delitve so neposredno pretvorili v moralno in seksualno odgovornost subjektov), ali da je motena ali bolna, ko ji ta naloga spodleti. Histeričarka je bila bodisi preveč izobrazena bodisi ženska, ki se predaja neprokreativni oziroma nenadzorovani seksualnosti (zakonski onanizem), bodisi ženska v bolnici zaprtega tipa, ki so od 18. stoletja dalje sprejemale vrste bolnic, ki so jih splošne bolnice zavračale (»kužne bolezni, vročice, otroci in primeri materinstva, mentalne motnje in tudi spolne bolezni«).²⁴ Te bolnice so v času *Zakonov o nalezljivih boleznih* postale prostor, kamor so zapirali okužene prostitutke, kar je predstavljalo novo obliko kolaboracije z državo.

Tukaj se začne psihoanaliza. Čeprav situacija v Franciji ni bila enaka, vendarle obstajajo pomembne zveze. Freud je najprej delal pri Charcoju na kliniki Salpêtrière v Parizu, v bolnici za ženske: »pet tisoč nevrotičnih, revnih, epileptičnih in norih pacientk, od katerih so jih veliko imeli za neozdravljive.«²⁵ Stanovalke Salpêtrière so bile »zadnji ostanki« družbe (psihoanaliza se ne začne v dunajskem salonu). Freud je delal pri Charcoju, čigar prvi prispevek k preučevanju histerije je bil, da jo je prestavil iz kategorije simuliranih spolnih bolezni v vrsto posebne in uradno priznane nevrološke bolezni. Težava s Charcojevim delom je v tem, da jo je, vsem ko je izgrajeval simptomatologijo bolezni (in jo spremenil v spoštovani objekt medicinske institucije), krepil kot posebno vrsto vedènja, ki je vidno očem in je posledica degenerativnega dednega nagnjenja.

Tu je bil Freudov poseg dvojen. Najprej je podvomil v vidne dokaze bolezni - v idejo, da bi lahko prepoznali histerično pacientko tako, da pogledamo njeno telo, tj., da bi razbirali simptome živčne nezmožnosti ali dovzetnosti za travmo. Drugič (in drugi korak je bil odvisen od prvega), zavrnil je idejo, da je histerija »neodvisna« klinična entiteta, ko je tisto, kar je odkril v zdravljenju histerične pacientke, uporabil kot temelj za svojo razlago nezavednega in njegove univerzalne prisotnosti v življenju odraslih.

Freudov »univerzalizem« torej ni bil poskus odstraniti subjekt iz zgodovine; »univerzalizem« izhaja iz njegove kritike kategorije histerije kot principa klasifikacije določenih družbeno izoliranih in zaprtih posameznikov ter prestavitve te kategorije v središče psihične izkušnje vsakogar:

23 Walkowitz, str. 69.

24 Ibid., str. 59.

25 Veith, L., *Hysteria: the History of a Disease* (1965), University of Chicago Press, London 1975, str. 229.

»Njeno histerijo torej lahko opišemo kot pridobljeno in ne predpostavlja nič več kot posedovanje nečesa, kar je najbrž široko razširjena nagnjenost - nagnjenost k histeriji.«²⁶ Razlog, zakaj sta koraka medsebojno odvisna, je v tem, da je Freud lahko le s prodorom za vidne simptome motnje in z vprašanjem, kaj hoče simptom *povedati*, razkril nezavedne želje in motive, ki jih je potem razgalil v spodrsrljajih, sanjah in šalah posameznikov, ki se ponašajo z normalnostjo. Tako je spodbijanje entitete »histerije«, tj. histerije kot entitete, ki je bila dostopna povsem določenim oblikam družbenega nadzora, temeljilo na pojmu nezavednega. »Problema histeričnih napadov,« je zapisal Freud, »sem se poskušal lotiti drugače kot na deskriptivni način.«²⁷ Od tod torej Freudovo spodbijanje vidnega, empirično samoumevnega, »slepote očesa, ki gleda.«²⁸ Morda je prav ta zgodnji in sedaj povečini pozabljeni moment tisti, ki nam lahko da najmočnejši občutek za moč nezavednega kot pojma, ki nasprotuje čisto družbeni klasifikaciji, utemeljeni v empiričnih dejstvih kot svojem načelu.

Izziv psihoanalize empirističnim oblikam razmišljanja je bila torej tista os, na kateri se je zgodil obrat popolnoma zgodovinskega posega psihoanalize v medicino poznega 19. stoletja. Temu prvemu posegu so sledile teorije seksualnosti (v *Studien über Hysterie* (1895d) Freud poda pripombe o seksualnosti večinoma v okornih opombah, v katerih nakazuje pomen seksualne abstinence žensk kot vzročnega dejavnika v etiologiji histerije). Ko pa je Freud začel raziskovati kompleksnost seksualnega življenja, da bi odgovoril na tisto, kar je odkril pri histeričnih pacientkah, je bil njegov prvi korak podoben pretres družbenih definicij - tokrat - seksualnih perverzij kot nečesa »prirojenega« oziroma »degenerativnega«, tj. kot posebne lastnosti motenega delovanja.²⁹ In res, če vzamemo sanje in govorne spodrsrljaje (pred Freudom so oboje pojmovali kot posledico nižje mentalne zmožnosti) ali pa seksualnost in histerijo, vsakokrat je na delu isti postopek. Psihoanaliza daje nesprejemljivi, patološki ali iracionalni obliki vedénja njeno psihično vrednost. To je za histerično žensko pomenilo, da ji je dovoljeno *govoriti*, namesto da jo zgolj ogledujejo ali jo preiskujejo.

S sklicevanjem na ta vidik lahko nemara odgovorimo na nekatere od kritik, ki so jih feministke naperile proti freudovski psihoanalizi, še zlasti, kadar je prefiltrirana skozi Lacanovo delo. Najpogosteje poudarjajo bodisi Lacanovo postavko »nezavedno je strukturirano kot govornica«, bodisi njegovo osredotočanje na mentalno reprezentacijo in idejno vsebino razuma.

26 Freud, S., z Breuerjem, J., *Studien über Hysterie* (1895d), G.W. 1, str. 181.

27 Freud, S., »Preface and Footnotes to Charcot's Tuesday Lectures« (1892-1894), S.E., I, str. 137.

28 *Studien über Hysterie* (1895d), G.W. 1, str. 175.

29 Freud, S., *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905d), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 83 f.

Kot kaže, obstaja občutek, da poudarek idejnosti in jezika psihoanalizo odreže od materialnosti biti, bodisi da je materialnost definirana v obliki bioloških vidikov naše subjektivitete bodisi v obliki ekonomskih dejavnikov, ki določajo naše življenje (eno ali drugo ali včasih oboje hkrati).

Ko je enkrat tako zastavljena, postane argumentacija le še ena verzija polemike, ki poteka v marksizmu o različnih instancah družbene določenosti in glede njihove hierarhije (»ideologija« proti »ekonomiji«), ali pa postane obsodba idealizma (Lacan) proti materializmu (Marx). Mislim, da takšen argument povsem zgreši pomen poudarka na jeziku pri Lacanu in mentalni reprezentaciji pri Freudu. Postavka, da je »nezavedno strukturirano kot govorica«, je predvsem del Lacanovega poskusa, da bi vzpostavil kontinuiteto med navideznim neredom simptoma ali sanj in normalnim jezikom, v katerem prepoznavamo drug drugega in govorimo. In pomen jezikovnega znaka (Saussurovo razlikovanje med označevalcem in označencem)³⁰ je v tem, da nam priskrbi model, ki je notranji samemu jeziku, tiste oblike posredne reprezentacije (telo govori, ker je nekaj, kar ne more biti izrečeno), ki jo je razkrila psihoanaliza v simptomatologiji svojih pacientov. Samo če ena stvar lahko zastopa drugo, je histerični simptom nekaj več kot zgolj logična in neposredna manifestacija fizične oziroma psihične (in družbene) degeneracije.

Zato je pojem nezavednega - ker kaže na nezvedljivo diskontinuiranost psihičnega življenja - tako pomemben. Priznanje te diskontinuitete v nas vseh je na nek način cena, ki jo moramo plačati za zgodnejšo zgodovinsko premestitev.

Feminizem in nezavedno

Vendar se zdi, da se je prav pojem nezavednega zgubil, kadarkoli so Freudu oporekali glede tistih idej, ki so bile za feminizem najbolj problematične, spričo tega, da kritika freudovskega falocentrizma tako pogosto sloni na vrnitvi k empirizmu, na sklicevanju na »nekaj, kar se je dejansko zgodilo« ali za kar lahko vidimo, da gre. Precejšnji del kritike Freuda pri Ernestu Jonesu izhaja, denimo, iz njegovega prepričanja, da ni zamisljivo, da so deklice in dečki nevedni glede tako elementarnega dejstva, kot je spolna razlika in razmnoževanje.³¹ Tudi Karen Horney se je v svoji podobni, čeprav drugačni kritiki sklicevala na »manifestacije tako elementarnega naravnega načela, kot je medsebojna privlačnost med spoloma.«³² To lahko primerjamo s Freudom: »S stališča psihoanalize je posebni seksualni

30 de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1915), de Mauro, T., (ur.), Payot, Paris 1972.

31 Jones, »The Phallic Phase«, str. 15.

32 Horney, K., »The Flight from Womanhood« (1926), v *Feminine Psychology*, str. 68.

interes, ki ga čutijo moški do žensk, prav tako problem, ki ga je treba pojasniti, in ni samoumevno dejstvo, ki temelji na privlačnosti, ki bi bila konec koncev kemične narave.«³³ Poanta ni v tem, da bi se ena stran sklicevala na »biologijo« (oziroma »naravo«) in druga na »ideje«, ampak da Freudova začetna premisa oporeka samorazvidnosti obojega.

Seveda je feministična kritika Freuda precej drugačna, odkar še zlasti zavrača očitnost te posebne norme, normalne ženskosti, za katero je v prejšnjem sporu veljalo, da sam Freud vanjo dvomi. Vendar so na tej ključni ravni - ideja nezavednega, ki kaže na temeljni razcep psihičnega življenja in ki zato spodbija vsakršno obliko empirizma, osnovanega na tem, kar je treba opazovati (tudi če je posebej znanstveno preverjeno in preizkušeno) - povezane zelo različne kritike. V *Psihoanalizi in feminizmu* je Juliet Mitchell vsaj pol svoje argumentacije osnovala na tej točki, vendar se je to porazgubilo. Tako Shulamith Firestone v *Dialektika spola*, ko dokazuje, da je deklčin domnevni občutek manjvrednosti v odnosu do dečka logični rezultat opaznih dejstev v otrokovem izkustvu, mora predpostaviti neproblematično in enoznačno vzročno zvezo med psihičnim življenjem in družbeno realnostjo, v kateri ni nikakršne možnosti neujemanja ali napake.³⁴ Posledica je, da se izgubi pojem nezavednega (deklčica svojo usodo racionalno spozna in se zanjo odloči), materinstvu pa so odvzete njegove aktivne sestavine (mati je dojeta le kot otroku podrejena in ni zanj v nobenem smislu močna).³⁵ Kar pa zadeva ves očitnejši politični apel, idejo, da je psihično življenje neposredni odsev družbenih razmerij, mater in otroka zapre v sklenjeno podrejenost, ki jo potem lahko pretrga le napredek samega empirizma: »Na vidiku je popolno obvladovanje reprodukcijskega procesa; tudi v razumevanju osnovnih procesov življenja in sturti je bil storjen pomemben napredek. Naravo staranja in rasti, spanja in prezimovanja, kemičnega delovanja možganov in razvoja zavesti ter spomina začenjamo razumevati celovito. Nadaljevanje takšnega pospeška se nam obeta še naslednje stoletje oziroma kolikor časa bo potrebno, da dosežemo cilj Empirizma: popolno razumevanje zakonov narave.«³⁶

Shulamith Firestone so kritizirale tudi tiste feministke, ki sicer ne želijo zanikati, nič bolj kot jaz, pomembnosti njenega prispevka feminizmu.³⁷ Mislim pa, da je pomembno, da se del njenega programa, ki ga zdaj

33 *Drei Abhandlungen*, str. 146, op.

34 Firestone, S., *The Dialectic of Sex*, The Women's Press, London 1979.

35 Gl. Mitchell, J., »Shulamith Firestone: Freud Feminised«, *Psychoanalysis and Feminism*, II. del, 2. odd., 5. pogl.

36 Firestone, str. 170.

37 *Ibid.*, uvod Rosalind Delmar.

kritizirajo (ideja, da se morajo ženske zanašati na znanstveni napredek, če hočemo doseči kakršnekoli spremembe), tako neposredno nanaša na emiristični koncept družbene realnosti (kar lahko *vidimo*, da se dogaja), ki ga ponuja. Rezultat empirizma na ravni družbene realnosti in psihičnega življenja je empirizem cilja. K temu vidiku se vračam zato, ker kaže, da se - kljub temu, da je zastavljeno z drugačnimi besedami - nemara dogaja nekaj podobnega v novejšem marksističnem zavračanju Freuda. Na primer kritika Juliet Mitchell pri Janet Sayers povsem eksplicitno sloni na pojmu »kar se dejansko in specifično zgodi« (»v otrokovem okolju« in »v otrokovem psihičnem in biološkem razvoju«).³⁸

Utopizem psihe

Pri vsem tem, kar zame predstavlja bržčas osrednji problem, se zgodi še nekaj: zdi se, da nas zavračanje pojma nezavednega pusti v določeni vrsti utopizma psihičnega izkustva. V tem kontekstu je zanimivo opozoriti, kako blizu sta si lahko sklicevanji na biologijo in na kulturo kot determinanti psihičnega življenja. Karen Horney je preskočila z ene na drugo: z ideje, da je ženskost naravna lastnost, ki je sicer podvržena preprekam, a vendarle teži v svojo smer, na idejo, da so prav prepreke in večina oblik psihičnih konfliktov rezultat represivnega družbenega sveta. Druga pozicija je bližja feministični, toda nekaj vendarle manjka na obeh straneh delitve. Kaj se je zgodilo z nezavednim, z razcepljeno in moteno subjektiviteto, ki, kot sem pokazala, jo moramo prepoznati v vseh nas, če naj bi opustili pojem histerije kot posebne lastnosti določenega razreda žensk? Ali ni res, da obe gibanji pretvorita psihični konflikt bodisi v naključje bodisi v oviro, ki je na poti psihični in seksualni kontinuiteti - kontinuiteti, ki jo kot feministke prepoznamo za mit naše kulture, le da jo ponovno v drugačni obliki zapiše na spisek za kasnejši (post-revolucionarni) čas?

Zdi se, da se vsakokrat, ko Freuda spodbijajo, vrne kot poslednji objekt naših političnih želja pojem psihične kohezivnosti. Tako francoska feministka in analitičarka Luce Irigaray Lacanu ne oporeka samo zaradi falocentrizma njegovih argumentov, temveč tudi zato, ker naj bi freudovska razlaga ženske odrezala od zgodnje in nemotene psihične enotnosti (primarnega stanja spojenosti z materjo), ki naj si jo feministke ponovno prizadevajo vzpostaviti. Irigarayjeva temu pravi »imaginarno« žensk (kar se nanaša na Lacanovo idejo primitivnega narcizma, ki je bil zanj vedno zgolj fantazma). V svetu, kjer občutimo, da še posebej odtuja ženske, ima posebej nenavadno moč ideja o psihični enosti oziroma primarnem narciz-

³⁸ Sayers, nav. po Wilson, v »Reopening the Case«, op. cit.

mu. V drugačni obliki se pojavi v odličnem odgovoru Michèle Barrett in Mary McIntosh na tezo Christopherja Lascha, da smo priče obžalovanja vrednemu propadanju patriarhalne družine.³⁹ V odgovor na njegovo obtožbo, da kultura zgublja svojo nadjazovsko mejo in zapada v narcizem, ponujata značilno ženske lastnosti materinstva (Chodorow) in v imenu žensk proti Laschevemu nedvomno reakcionarnemu obtoževanju branita prav ta zelo »primarni narcizem«. Vendar ostaja problem, da nemara vsakokrat, ko na ta način vključijo v argumentacijo »femino«, izgubimo osnovni uvid psihoanalize: neuspeh oziroma težavnost femininosti za ženske, in tisti temeljni psihični razcep, ki je pri Freudu njeno spremljajoče in vedno bolj prisotno odkritje. Če dvomim v idejo, da predstavlja psihoanaliza za feministke »novo ortodoksijo«, dvomim vsaj delno zaradi močne politične protiuteži tej ideji ženskosti, za katero se zdi, da zavrača oba freudovska uvida skupaj.

Vrnimo se k razmerju med marksizmom in psihoanalizo, s katerim sem začela. Mislim, da je pomembno, da najbolj sistematičen napad, ki smo ga izvršili na hierarhijo in organizacijo moške Levice,⁴⁰ ženskam daje privilegij osebne na način, ki osebnemu odvzame (*mora* odvzeti) kompleksnost natanko na ravni konfliktov in diskontinuiranosti psihičnega življenja. Tako kot za veliko feministk, je bil slogan »osebno je politično« osrednjega pomena tudi za moj politični razvoj; prav tako kakor vidim vprašanje seksualnosti kot politični problem, ki *presega* področje marksizma (»ekonomsko«, »ideološko« ali kakršnokoli), in kot eno najpomembnejših določujočih značilnosti samega feminizma. Toda zdi se, da dialog med feminizmom in psihoanalizo, ki je zame prostor, v katerem lahko zajamemo v polnosti kompleksnost »osebne« in »seksualne«, vedno znova spodleti.

V tem članku nisem odgovorila na vse kritike psihoanalize. Vsekakor drži, da nam psihoanaliza ne daje načrta za politično akcijo niti ne omogoči, da bi neposredno iz usod psihičnega izkustva sklepali na politični konservatizem ali radikalizem. Prav tako se pojem nezavednega ne ujema udobno niti z nujnim poskusom feminizma, da zahteva novo gotovost identitete za ženske, niti z idejo o vselej zavestnem in namernem političnem odločanju in nadzoru (psihoanaliza *ni* voluntarizem).⁴¹ Toda spodbijanje pojma psihične identitete je za feminizem pomembno, ker v politični prostor spušča

³⁹ Barrett, M. in McIntosh, M., »Narcissism and the Family: A Critique of Lasch«, *New Left Review*, 1982, 135.

⁴⁰ Rowbotham, S., Segal, L. in Wainright, H., *Beyond the Fragments - Feminism and the Making of Socialism*, Merlin, London 1979.

⁴¹ Sayers, str. 92-93.

probleme subjektivitete (subjektiviteta *kot* problem), ki jih v drugih oblikah političnih diskusij skušajo potlačiti. Prav tako nam lahko pomaga odpreti prostor med različnimi pojmi politične identitete - med idejo politične identitete za feminizem (kaj ženske zahtevajo) in idejo ženske identitete za ženske (kaj ženske so oziroma bi morale biti), še posebej upoštevajoč probleme, s katerimi se nenehno srečuje slednja, včasih pa tudi prelahkotnega hvaljenja identitete pri ženskah, ki prekrije razlike med nami.

Končno ostaja psihoanaliza eno redkih mest v naši kulturi, kjer lahko o naših izkušnjah ženskosti govorimo kot o problemu, ki je nekaj drugega kot problem, ki ga protesti žensk zastavljajo vse bolj konservativnemu političnemu svetu. Trdila bi, da je to eden od razlogov, zakaj je še niso pripustili v javno sfero. Dejstvo, da psihoanaliza ne more neposredno postati del političnega programa kot takega torej ne pomeni, da jo moramo razvrednotiti in jo potisniti iz dosega kulture, ki se ji še nikoli ni popolnoma uspelo zmeniti za njen glas.

Besedilo Jacqueline Rose »Femininity and its Discontents« je bilo najprej objavljeno v *Feminist Review* (gl. tudi op. 1, zg.), prevod pa je narejen po kasnejši knjižni objavi v *Sexuality in the Field of Vision*, Verso, London 1986, str. 83-103.

Prevedla Mateja Gajger.

Eva D. Bahovec

ANATOMIJA JE USODA

Predstava o nalomljeni, »cik-cak« poti med femininim in človeškim, o kateri je govorila že Lou Andreas-Salomé, ena Freudovih najtesnejših sodelavk in tudi drugače pomembna oseba v njegovem življenju, je nemara danes ravno tako negotova, kot je bil glede izteka Ojdipovega kompleksa pri deklici negotov sam Freud. Gotovo pa je, da je zanj spolna razlika tisto ključno izhodišče, h kateremu se moramo še enkrat in vedno znova vračati.

Sicer tudi z iztekom Ojdipa pri dečkih ni dosti boljše: namesto o razrešitvi je Freud govoril o *Untergang*, o zatonu kot o takšnem psihičnem dogajanju, ki ni brez ostanka, temveč nosi v sebi moment zgube in priča o neukinljivi travmatičnosti zgodnjega otroštva. Kakorkoli ga obračamo, se ne izteče, in tudi razlika med normalnim zatonom Ojdipa in njegovim uničenjem, *Zerstörung*, ki tvori jedro nevroze, ostaja dokaj nejasna.¹ Seveda danes, v času po Lacanovi vrnitvi k Freudu, tega ne moremo imeti za Freudovo nedorečenost ali za nerazvitost psihoanalitične teorije, ampak za lom, v katerem se je porodil temeljni koncept celotne nove teoretske zgradbe. In prav v tem lomu je utemeljen nov teoretski zamah, ki so ga razprave o feminizmu in psihoanalizi prinesle lacanovstvu v njegovem sicer že zrelem obdobju.

Morda se je ravno zaradi osrednje ojdipske zagate, ki zadeva vprašanje vstopa v kulturo, v razsežnost človeškega, Freud loteval obojega istočasno: ko je razpravljal o spolni razliki, je preoblikoval tudi teorijo subjektivitete. Pa ne zato, ker bi poleg specifično ženskega in moškega obstajalo še nekakšno območje človeškega nasploh in bi bilo torej treba zdaj druge

¹ Gl. »Zaton Ojdipovega kompleksa« (1924d), zg., in *Hemmung, Symptom und Angst* (1926d /1925/), *Studienausgabe*, Bd. 6.

začrtati meje, ampak zato, ker se tako spolnost kot subjektiviteta konstituirata okrog neodpravljivega razcepa: Ojdipovega kompleksa ni mogoče misliti brez kastracije, torej brez Freudovega osnovnega uvida, da so tako dečki kot deklice, tako moški kot ženske zapisani odsotnosti, manku in zgubi. Toda to je zguba, ki je konec koncev mnogo več in vse kaj drugega kot zguba (četudi le fantazijska) telesnega organa.

Freudov uvid v psihične posledice anatomskih razlik med spoloma ni v tem, da bi anatomija žensko nepopravljivo prikrajšala, ampak prav nasprotno v tem, da je kastracijsko razsežnost civilizacije razširil tudi na moške.² Če je za socialistični feminizem in za Marxa odprava patriarhalnega reda odvisna od splošne družbene emancipacije, če je »osvoboditev ženske osvoboditev vsakega človeka«, je za psihoanalizo, takorekoč *per negationem*, kastracija ravno tako konstitutivna za oblikovanje »identitete« moškega, nič manj kot za žensko. Falosa nimajo moški nič bolj kot ženske: kastracija je »univerzalna«, ker zadeva vstop v jezik, v red simbolnega, toda posledice so za moške in ženske drugačne, in načini, kako se konstituirajo njihove identitete, različni.

Kako tedaj razumeti Freudov slavni citat »Anatomija je usoda«? Kako speljati epistemološko tezo o ujemanju forme in materije, subjekta in objekta, zavesti in drugega, ki od nekdanj navdihuje filozofsko refleksijo (in s katero je prelomila prav »psihoanaliza, kot jo omogoča diskurz znanosti«), v kalne vode sumljive ženske seksualnosti? Kje, specifično, iskati v zgradbi Freudove teorije vez med »ženskim« in »človeškim«?

Prvi in glavni feministični očitek Freudu in zatem Lacanu³ je mogoče strniti v geslo o falocentrizmu. Nanj je mogoče najkrajše odgovoriti z drugim geslom, da namreč ne gre ne za »falos« ne za »centrizem«. Zavrnilo ga je mogoče s Freudovim primerom razbitega lončka iz *Razlage sanj* (1900a), ki ga je sosed prinesel nazaj in se zagovarjal, da lonček ni razbit, da je bil luknjičav že, ko si ga je sposodil, in da si ga pravzaprav sploh ni sposodil. Torej: prvič, kar je v središču, ni falos, ampak neki drugi »objekt«, drugič, ta »objekt« ni v središču, ampak je decentriran, je hkrati znotraj in zunaj, v središču in na skrajnem obodu, in tretjič, središče po Freudovem odkritju psihoanalize sploh ni več tisto, čemur bi še lahko rekli središče.

² J. Gallop, *Psychoanalysis and Feminism. The Daughter's Seduction*, Macmillan, London 1982; gl. tudi *Reading Lacan*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1985.

³ Najbolj odmevno kritiko Lacana s feminističnih pozicij, v li. novem francoskem feminizmu, najdemo v delu Luce Irigaray (*Speculum de l'autre femme*, 1974, *Ce sexe qui n'en est pas un*, 1977, *Éthique et la différence sexuelle*, 1984, vse pri založbi Minuit, Paris), ki ima sorazmerno velik vpliv tako v anglo-amerškem kot v zahodnoevropskem prostoru; v zvezi z lacanovskim pristopom k ženski seksualnosti je treba omeniti še Michèle Monterlay, Eugénie Lemoine-Luccioni, Hélène Cixous idr.

Kje je »the dark continent«?

»V skladu s svojim posebnim značajem psihoanaliza ne poskuša opisovati, kaj je ženska - to bi bila naloga, ki bi jo komaj zmogla - ampak se loteva raziskovanja, kako ženska nastane,« pravi Freud v enem svojih slavnih predavanj.⁴ To raziskovanje se začneja z infantilno seksualno organizacijo, najprej v delu *Tri razprave o teoriji seksualnosti* (1905d), potem pa v krajšem spisu o tej organizaciji (1923e), in z ugotovitvijo, da obstaja za človeška bitja samo en spolni organ. To je moški spolni organ, pri dečku penis in pri deklici njegov pomanjšan model, klitoris; vagina v infantilni genitalni organizaciji (in v falični fazi kot v njenem zadnjem poganjku) ne igra še nobene vloge. Kar zadeva razlike med otroško seksualnostjo dečkov in deklic, Freud že takrat predpostavlja analogen, vzporeden razvoj in tudi pozneje ves čas išče simetrijo, toda izpeljava mu kar ne gre od rok. Z vsakim novim odkritjem napreduje tudi nevednost, s katero se v spisih o ženski seksualnosti kar naprej otepa, nevednost o vsem tistem, česar si še ne upa povedati.

Razlika, ki smo ji na sledi, torej ni razlika med moškimi in ženskami, ampak med spolnim organom in njegovo odsotnostjo, kastracijo. Ključni prelom nastopi v spisu »Zaton Ojdipovega kompleksa« (1924d) in v njegovem skorajda neposrednem nadaljevanju »Nekatere psihične posledice anatomske razlike med spoloma« (1925j), kjer Freud prvič natančneje opiše asimetrijo: deček se boji kastracije, boji se, da se ne bi uresničile grožnje odraslih (potem ko se je poigraval s svojim spolnim udom), medtem ko je pri deklici odsotnost penisa nekaj že obstoječega in danega, a kar poskuša zanikati in utajiti. Nadaljnja razlika pa izhaja iz razmerja do Ojdipovega kompleksa, ki ga Freud zdaj poveže s kastracijskim kompleksom. Deklica želi očetov spolni organ, pozneje pa njegovega otroka, s čimer vstopi v Ojdip, pri dečku pa kastracijska tesnoba zaznamuje končno obdobje Ojdipa in prepoved incesta oz. matere kot privilegiranega ljubezenskega objekta, zaradi katerega si želi odstranitev svojega tekmeča, očeta (hči pa matere).

Falos je torej že pri Freudu podvržen dialektiki odsotnosti in zgube ter njunim mnogoterim premenam. Spolni organ, ki je odločilnega pomena za to, kako ženska nastane, je nekaj, kar je lahko prisotno ali odsotno, objekt realnih ali fantazmatskih groženj s kastracijo, ali pa, pri deklici, zavidanja penisa in kompleksa moškosti, ki naj bi odsotnost zakril, pravzaprav utajil. Mogoče ga je imeti, posedovati, mogoče se je z njim identificirati, biti falos,

4 S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933a/1932/), 33. Die Weiblichkeit, *Studienausgabe*, Bd. 1, str. 548.

mogoče ga je misliti v razmerju do nadomestitve in obnove materinega telesa, in v nezavednem ima enako veljavo kot majhen otrok, ki ga deklica želi dobiti v dar od svojega očeta. Ta spolni organ - to ve že Freud - je materin falos, odet v tančico fetiške utajitve, tj. utajitve pripoznanja njegove odsotnosti, ki se je drži neki »pa vendar ... (ga ima)«.

Toda spolna razlika, asimetrija, je pri Freudu v končni konsekvenci vendarle zasidrana v telesnih, anatomskih razlikah, in prav tega se je Lacan lotil z vso resnostjo. Pri njem se spolne razlike ne da več razrešiti z nobeno redukcijo na biološke danosti, o čemer priča »že sama nujnost mita, na katerem temelji struktura Ojdipovega kompleksa.« (Zg., str. 40.) Razmerje subjekta do falosa se vzpostavi ne glede na anatomske razlike, in tu, pravi Lacan (v spisu »Pomen falosa«, ki bi mu lahko pripisali podobno vlogo, kot jo ima pri Freudu »Zaton«) je nujno, da »za vsako artikulacijo analitičnih fenomenov promoviramo pojem označevalca.« (Ibid., str. 42.) Falos ni ne telesni organ ne objekt kake realnosti, ni ne penis ne klitoris, ampak jezikovna kategorija, »označevalec, namenjen označevanju celote učinkov označenca.« Pomen falosa je prav v tem, bi lahko rekli, da nima pomena, da namreč ničesar ne označuje. Falos je posebni, privilegirani označevalec - »je Eden« - izjema, ki totalizira celoto pomenjenja. Ker kastracija zadeva jezik, je funkcija falosa univerzalna v tem smislu, da velja tako za moške kot za ženske, za vsa govoreča bitja.

Lacan nadaljuje z izpeljavo razlike med telesno potrebo in dialektiko želje, ki pripada redu simbolnega in ki jo obširno razčlenjujeta tako Juliet Mitchell, utemeljiteljica »psihoanalize in feminizma«,⁵ kot Jacqueline Rose v obeh propedevtičnih uvodih k angleški izdaji Lacanovih in lacanovskih spisov o ženski seksualnosti. (Zg., str. 171 f. in str. 121 f.) Zato le tale opomba: razsežnost telesnega je za Lacana vedno že vpotegnjena v intersubjektivno razmerje, in zahteva, ki jo otrok naslavlja na mater, je vedno že klic drugemu, ujet v krožno strukturo njunega diadičnega razmerja »mene« in »tebe«, v katerega (spet »vedno že«) posega tretji člen, »on« - instanca očeta, ki vzpostavi trikotno strukturo ojdipskega razmerja. Toda namesto likov evklidske geometrije, pravi Lacan, se tu se »pokaže neka topologija v matematičnem pomenu besede.« (Zg., str. 43.)

Tej se lahko približamo z drugega konca, z drugega vidika funkcije falosa, ki tudi Freudu ni bil neznan. Če namreč sledimo nadaljnjim premenam falosa in transformacijam nagonov (1917c), ugotovimo, da je to objekt, ki je ločljiv od telesa in nima v nezavednem le enake veljave kot otrok, ampak tudi kot izločki - kot to prvo darilo in prvi telesni del, od

⁵ Prim. njeno zdaj že klasično knjigo *Psychoanalysis and Feminism*, Allen Lane, London 1974.



katerega se dojenček loči na prigovarjanje ali v prisotnosti nekoga, ki ga ima rad. Ko otrok odkrije, da ženske nimajo spolnega uda, sklepa, da mora biti mogoče ločiti od telesa tudi penis, pravi tu Freud; tako postane penis »analogen govnu, temu prvemu telesnemu delu, ki se mu je moral odpovedati.«⁶ O tem dobimo določnejšo podobo iz nekaterih oblik ženske nevroze, kjer neredko naletimo na potlačeno željo po posedovanju moškega spolnega organa ali na željo po otroku, in če ostane ta neizpolnjena, lahko izbruhne nevroza.

Lacanovo izpeljavo teh ekvivalenc in možnih zamenjav najdemo v pojmu *objekta a*. Šplošni moment objekta *a*, tega specifičnega predmeta psihoanalitične znanosti, je, da je povezan s telesnimi odprtini, beremo v seminarju o ženski seksualnosti iz *R.S.I.* To je objekt, ki nima oblike, mogoče pa ga je misliti »pretežno oralno ali analno«. Dotika se telesnega, nanaša se na realno telesa, tako kot matrine prsi in otrokovi izločki, toda poleg te telesne kontingentnosti pripada tudi netelesni »materialnosti« pogleda in glasu; ta pa je spet povezana z »dejem, da sta oko in uho odprtini«, spet se vrača k telesu, le da pride pri tem do določene preemstitve, do asimetrije: »ničesar ni v nezavednem, kar bi bilo s telesom v soglasju.« (Zg., str. 76.)⁷

Lacan je že v seminarju o *Etiki* potegnil ostro ločnico med dvema redoma, med simbolnim (»faličnim«) redom, redom Drugega - Freudovim »drugim prizoriščem«, in med redom stvari, *das Ding*, ki ni v dometu označevalca - stvari, ki edina prinaša užitek, *jouissance*.⁸ Objekt *a* je stvar, ki je Drugi ne vsrka povsem, je objekt, ki ga simbolizacija ne more zajeti. Toda ta objekt onstran jezika, ta radikalna »abstrakcija«, je tudi objekt, ki nosi v sebi nekaj telesnega. Opisali bi ga lahko ne kot element, temveč kot prostor po meri telesnih odprtini, kot območje, *the dark continent*, ki preostaja zunaj simbolizacije in ki zato za subjekt »ne eksistira«. To je ostanek, ki je onstran falosa, presežek, ki ga Lacan, po Marxovi zamisli

6 »Über Triebumsetzungen, insbesondere der Analerotik« (1917c), *Studienausgabe*, Bd. 7, str. 129. V tem delu razpravlja Freud predvsem o predgenitalni seksualni organizaciji, kjer nam lahko služi kot izhodišče dejstvo, »da se v produkcijah nezavednega - domislekih, fantazijah, simptomih - pojmi *govno* (denar, darilo), *otrok in penis* med seboj slabo razlikujejo in da ni težko zamenjati enega z drugim.« Ibid., str. 129. Telesna zguba, ki zadene najprej matrine prsi in »oralnost« sesanja, zadene zdaj tudi iztrebke, ki jih otrok vsaki dan pušča za seboj; med avtoerotično in genitalno fazo doda Freud sadistično-analno, o kateri spet sklepa iz nevroze pri ženski.

7 »Že od Demokrita telo ni dovolj materialistično,« beremo v seminarju *Še*. »Najti je treba atome in iz njih izpeljati vse s telesom povezane zadeve, vid, voh, in tako naprej. Vse to je kar najtesneje prepleteno z materializmom.« (Zg., str. 56.)

8 »Želja prihaja od Drugega, užitek pa je na strani Stvari,« pravi Lacan v *Écrits* (Seuil, Paris 1966, str. 853). V nadaljevanju se opiram na Millerjev seminar *Extimité*, 1974-1975.

presežne vrednosti, imenuje presežni užitek. Objekt *a* ni enostavno območje praznine v simbolnem redu, odsotni falos in torej nekaj, kar bi zapadlo manku organa in manku užitka, ni organ brez užitka; zato ni ne zameljiv ne univerzalen in tudi ne more postati predmet reprezentacije. Lahko je le »objekt, ki ga s figuro pisave zapišem z *a*, o katerem si ne moremo misliti ničesar ...«. (Ibid.)

Toda to območje, ki je objekt *a*, užitek brez organa, ni le preprosto »zunaj« in ni komplementarno ali simetrično dopolnilo »notranjosti«. Iz interference med dvema ločenima redoma, redom simbolnega in redom realnega, iz njunega preseka, kamor je postavljen objekt *a*,⁹ je mogoče izpeljati »topologijo v matematičnem pomenu besede«: pojem objekta *a*, kolikor je »ekstimen« Drugemu, torej območje zunanosti, ki se vrača v notranjosti in ki je vanjo »vključeno«. Zdaj ne gre več za komplementarnost in simetrijo med mankom ali negacijo in »pozitiviteto« (tudi če je to le »pozitiviteta« pajčolana, biblijske »sedme tančice«), temveč za nekomplementarnost in za temeljno antinomičnost razmerja znotraj-zunaj. Na ravni psihičnega kot prostora imamo namesto odsotnosti organa, če lahko tako rečemo, manko v smislu nekonsistentnosti. In Ojdipov kompleks ni konec koncev nič drugega kot v mit odeta oblika te logične strukture.

Namesto falosa, organa brez užitka, odtegnjenega in zbrisanega (faličnega) užitka, imamo tu, v razsežnosti realnega, neimenljivo in neizrekljivo mesto, ki se naposled prekriva - po Freudovi verigi enačaje v med otrokom, govnom, denarjem in darilom - z darilom ljubezni (od tod izhajajo Lacanove izpeljave o dvorski ljubezni v tekstu »Bog in užitek ženske«, zg., str. 49 f.). Struktura *psihičnega kot prostora* je *struktura ekstimnosti*, vrnitve iz zunanosti v notranjost, ki logično (ne pa tudi kronološko, zaporedno), sledi izključitvi iz simbolnega, iz reda jezika in izvrženju v zunanost. Ponazarja ga krožna struktura telesne odprtine, v kateri se za hip in zgolj navidezno ustavi zaporedje zveznih deformacij prostora, metamorfoze zunanosti in notranjosti, kot nekakšna »vakuola, ki se ustvari v središču označevalnega sistema.«¹⁰ Pot od falosa kot polnega središča in od Freudovega le enega spolnega organa, ki mu je zavezana infantilna seksualna organizacija tako dečkov kot deklic, do Lacanovega območja užitka kot ostanka zunaj simbolnega, ostanka, ki nenehno od znotraj posega vanj, je pot, ki vodi ven iz anatomije in preproste ideje anatomske lokalizacije psihičnega v telo, ne da bi se pri tem kakor koli zgubila njena »usodnost«.

⁹ Prim. *Écrits*, op. cit., str. 383.

¹⁰ »... kolikor je tista zadnja zahteva, naj nam bo odvzeto nekaj realnega, bistveno vezana na prvobitno simbolizacijo, katere pomen se v celoti prikriva z darilom ljubezni.« *Etika psihoanalize*, Analecta, Delavska enotnost, Ljubljana 1988, str. 149.

Užitek, ki je onstran falosa in njegove univerzalne veljavnosti, označuje Lacan tudi kot ženski užitek. Ženska je ta objekt, ki ni na strani (simbolne) želje, ampak (realnega) užitka in ki jo Lacan v seminarju *Še*, v »Pismu o ljubezni in duši«, vpiše v logično strukturo s pomočjo formul seksuacije (zg., str. 62 f.). Logični zapis je tu edina možnost: ker o ženskem, »vaginalnem« užitku ne vemo ničesar (»prave ženske genitalije so neznane,« pravi Freud (1923e)), ker ni lokaliziran, ampak razpršen po zgledu erogenih con, ker ženska ni vsa in ne vemo vse o njej (nekaj je zunaj in se upira definiciji: »*la part du pas-savant-du-tout de ce pas-tout*«), ker tudi sama ne ve, kaj je predmet njenega užitka, saj »uživa na mestu Drugega«. To je objekt Freudove nevednosti *par excellence* in Lacanove razsežnosti tistega, o čemer ni mogoče govoriti, pa se vendarle mora (prav nasprotno kot Wittgenstein v slavni sedmi tezi *Traktata*¹¹) o tem nenehno izrekati: ne somatska definicija, ampak zapis v obliki matematične formule.

Toda presežni užitek ni ženski užitek zaradi tega, ker bi bila ženska na kak način bližje telesu, temveč zato, ker za Lacana ravno ne velja, da »je vse jezik«, in ker poskuša na ta način misliti ravno območje, ki je onstran jezikovnega; tega v kontekstu Ojdipovega kompleksa in različnih očetovskih funkcij zastopa Freudova podoba praočeta, *Urvater*, ki ga Lacan prevede v *le-père-la-jouissance*. To je druga, mračna plat ojdipskega očeta, grozljiva podoba užitka »osebno«, ki ne pozna (ojdipske) prepovedi: očetužitek, ki hoče imeti svoje ženske le za sebe, svojim sinovom pa odreka zadovoljitev in jih zapisuje kastraciji.¹² Ženska je, tako kot praoče »v svoji božanski brezskrbnosti«, kot pravi Freud, zunanost simbolnega, območje brez označevalca, na katero se opira neizrekljiva in neznana, »božja« plat Drugega.

Kje je središče?

Po tem ovinku bi lahko nadaljevali razpravo o geometriji spolne razlike v psihoanalitični teoriji, »epistemološki razliki« med ženskim in moškim, pasivnim in aktivnim in principom, ki jo lahko postavimo ob bok ideji o psihičnih posledicah anatomskih razlik med spoloma. Tudi Freud, ko se mora naposled odločiti, v spisu »O ženski seksualnosti« (1931b) jasno zavrne simetrijo in misel o naravni komplementarnosti spolov se mu zdi celo hudo nevarna. Moški analitiki s feminističnimi nagibi in naše ženske analitičarke, pravi tu Freud, se z mojimi izvajanji ne bodo strinjali. Imeli jih bodo za represivne, za utemeljevanje patriarhalnosti z vrojenimi značil-

11 Primerjavo smo si sposodili pri E. Seifert, »*Was will das Weib?*« Zu Begheren und Lust bei Freud und Lacan, Quadriga, Weinheim & Berlin 1987, str. 163.

12 Več o tem gl. C. Millot, *Nobodaddy. L'hystérie dans le siècle*, Points hors ligne, Paris 1990.

nostni obeh spolov, ne da bi hoteli vedeti za paradoks - ne da bi se zavedali, kako držijo v rokah »palico z dvema koncema«. ¹³

Ali je torej s spolno razliko, za katero je konstitutiven le moški spolni organ, tako kot z razmerjem med ozadjem in likom, kjer ozadje ni le naključni stranski proizvod risanja lika, ampak ga lahko ugledamo kot samostojno podobo? V trenutku, ko Freud že skorajda pristane na to, se poskuša izviti z lastno avtoriteto, in to ravno na področju ženske seksualnosti, kjer ga preganja nevednost in se hkrati boji lastne vednosti in kjer se tudi njegove nevednosti, bi morda lahko rekli, vse bolj pollašča status ekstimnosti. Ko mu grozi, da bo postala spolna razlika vendarle asimetrična, da se bo razvila v pravi dvorezni meč, se naposled zadovolji z opombo na dnu strani.

Ko Barbara Johnson odgovarja na vprašanje »Ali je žensko do moškega kot je ozadje do lika?«, ¹⁴ se opre na Douglasa Hofstadterja in njegove analize prostorskih transformacij: »Kadar je lik ali 'pozitivni prostor' narisana v določenem okviru, potem je neizogibna posledica, da je prav tako izrisana njegova komplementarna oblika, t.i. 'ozadje', 'osnova' ali 'negativni prostor'.« ¹⁵ Citat je treba brati tako, pravi Johnsonova, da namesto izraza 'lik' ali 'pozitivni prostor' vstavimo izraz 'otrok moškega spola', namesto 'ozadja' ali 'negativnega prostora' pa izraz 'deklica' ali 'drugi' ('okvir' bi tu pomenil 'psihoanalitično teorijo').

Freudu dela težave prav ta poskus, da bi geometrijo spolne razlike, moškega lika in ženskega ozadja, nasprotja med aktivnim in pasivnim, vrisal v pripoved o tem, kako ženska nastane. Ve, da se zgodba začne pri materi in da se mora končati pri očetu: »Odvrnitev od matere je izredno pomemben korak na razvojni poti deklice, je več kot zgolj menjava objekta.« (Zg., str. 35.) Ne ve pa, kako bi se lotil premen njenega nastajanja: od poudarjanja lastne moškosti k obratu v ženskost. In ne ve, kako povezati »usode« njenega razvoja: zavidanja penisa, kompleksa moškosti, želje po otroku. Zdaj ni več problem izid Ojdipa, ampak vprašanje, kako deklica sploh vstopi vanj.

Kar namareč Freuda najbolj bega, ni organska manjvrednost deklice kot bitja, ki mu nekaj manjka, temveč prav nasprotno: ugotovitev, da ima

¹³ V angleškem prevodu v *Standard Edition* najdemo na tem mestu izraz »dvorezni meč«.

¹⁴ Gl. B. Johnson, »Is Female to Male as Figure is to Ground?«, v R. Feldstein & J. Roof (ur.), *Feminism and Psychoanalysis*, Cornell University Press, Ithaca and London 1989; naslov je zgovoren tudi zato, ker je parafraza drugega naslova: S. Ortner »Is Female to Male as Nature is to Culture?« (Slavna polemika B. Johnson z Derridajem, »Referenčni okvir: Poe, Lacan, Derrida«, je bila prevedena v publikaciji *Ukradeni Poe*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 84-123.)

¹⁵ *Ibid.*, str. 256.

»organ preveč«. Poleg klitorisa, ki naj bi bil analogen moškemu spolnemu organu in katerega pomen ves čas poudarja, je tu tudi »pravi ženski organ«, vagina. »V ženskem razvoju tako obstaja proces prevajanja ene faze v drugo, ki mu pri moškem ni nič analognega.« (Zg., str. 26.) Pri ženski pride bolj do izraza biseksualnost, sicer značilna za vsa človeška bitja, in njen seksualni razvoj je razdeljen v dve fazi. Poleg tega pa je tu še »nadaljnja komplikacija«, ki je v tem, da nastopa virilni klitoris v ženskem seksualnem življenju še naprej, in to »na zelo spremenljiv in gotovo ne zadovoljivo razumljen način.« (Ibid.)

Simetrije torej ni. Na strani ženske je užitek onstran falosa, torej ne prepovedani, »ojdipski«, falični užitek, ampak prekomerni in presežni užitek: ženska ni le ne-vsa (Ženska kot totaliteta, kot generični pojem vseh žensk, tj. - Ženska z velikim Ž - ne obstaja, pravi Lacan), je tudi neki dodatek, neki plus, ki ga Freud nakaže že zelo zgodaj, v pismu Flieβu, in ga zapiše z +++.¹⁶ In na njeni strani je naposled tudi anatomija: nerazjasnjena komplikacija s presežnim organom, ki bi se ga morala ženska odpovedati »v korist nove cone, vagine«. Poslednji v nizu neuspehov, ki smo jim sledili v zatonu Ojdipovega kompleksa, je tako »ženski neuspeh«: »sicer pa smo že zdavnaj opustili vsako pričakovanje o nekakšnem strogem paralelizmu med moškim in ženskim seksualnim razvojem,« pravi naposled Freud. (Zg., str. 25.) In neuspeh je tu prava beseda: dodatno je namreč nekaj drugega kot dopolnilno.

Ali to pomeni, da Freud ni hotel prestaviti središča, priznati asimetrije z nasprotnim predznakom, čeprav so mu to nakazovala lastna razmišljanja in klinična opazovanja? Pozitivni odgovor, premena falocentrizma v feminizmu bolj naklonjeni »klitorocentrizem«, bi pomenil, da smo vendarle popustili zmotam, ki so inherentne evklidskemu modelu razumljivosti.

Da ne gre ne za falocentrizem in Freudovo patriarhalnost ne za premestitev središča v tisto, kar je bilo prej golo ozadje, temveč za vprašanje, kako misliti mejo med zunanostjo in notranostjo, je mogoče izpeljati že iz Freudovih metapsiholoških, torej najbolj teoretičnih postavk. Hkrati je to vprašanje, kako misliti novo obliko refleksivnosti, ki ni nekaj, kar »se lahko ohranja samo v premestitvi«, kot pravi Lacan, ki torej ne pripada redu označevalca. Namesto anatomije ženskega, ki bi bila prikrajšana za »moško« ali za »človeško«, namesto označevalne razsežnosti razlike oz. kastracijske razsežnosti prisotnosti in odsotnosti »organa«, je tu problem specifično človeškega zastavljen na družben način, ki pa gotovo ni brez zveze s Freudovo osrednjo idejo razlike kot razlike med spoloma.

¹⁶ Nav. po E. Seifert, »Was will das Weib?«, op. cit., str. 122.

V osrednjem metapsihološkem spisu »Nezavedno« (1915d) je Freud glede anatomske lokalizacije nasploh zelo odločen: vsi poskusi, da bi duševne procese lokalizirali v možgansko anatomijo, in vsi napor, »da bi mislili predstave kot nakopičene v živčnih celicah ... so se popolnoma ponesrečili.«¹⁷ Toda anatomija je Freuda spremljala vse življenje, kot nekakšna prevalentna ideja, ki se ji je vedno znova odpovedoval, in kot posebna oblika nevednosti, ki pa ima svoje realne učinke. Z našo domnevo o psihičnem aparatu, nadaljuje v delu *Onstran načela ugodja* (1920g), nismo tvegali nič novega, temveč »smo se le pridružili lokalizirajoči možganski anatomiji, ki 'sedež' zavesti umešča v možgansko skorjo, v skrajno zunanjo, objemajočo plast centralnega organa.« Toda z vidika anatomske lokalizacije bi bilo nemara bolj smiselno, beremo dalje, da zavest ne bi bila na površju možganov, namesto da bi varno domovala v najgloblji notranjosti. Ravno s tem, s čimer si anatomiji ni treba beliti glave, s prostorsko lego tega sistema, ki mora ležati na stičišču zunanjega in notranjega (biti uperjen v zunanji svet in zaobjemati ostale psihične sisteme), se mora psihoanaliza kar najodločneje spopasti.¹⁸

V modelu čudežnega bloka (1925a/1924/), te otroške igrače, ki se je je Freud tako razveselil, postane problematičnost anatomije in prostorske lege še bolj očitna. Tu imamo pod zaščitnim plaščem, ki ga ponazarja celuloidna površina, naslednji sloj, ki sprejema dražljaje od zunaj (tega ponazarja plast povoščenega papirja pod celuloidno površino), in naposled voščeno ploščo, ki hrani spominske sledi. To je v čudežnem bloku zapis, »temna linija na svetli podlagi«, ki jo je mogoče »zbrisati z enostavnim gibom roke«, z ločitvijo plasti; potem imamo pred sabo spet popolnoma prazen, nepopisan, deviško nenačet list.

Toda v raziskovanju tega naslednjega, bolj notranjega sloja, ki ga mora varovati zaščitni plašč, naletimo na zaplet, ki je indikativen ravno za artikulacijo psihičnega kot prostora: »Ta občutljivi sloj, poznejši sistem Zv, pa sprejema tudi vzdraženja od znotraj.«¹⁹ Če so ti dražljaji, ki prihajajo od

17 Slov. prev. v S. Freud, *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 135. Tu je pri izpeljavi mogoče slediti sosledju Freudovih besedil, na katerega sam opozarja.

18 Že v rojenem mestu psihoanalize, v *Razlagi sanj* (1900a), namreč zveemo, da mora psihični aparat izpolnjevati dve osnovni funkciji, zaznavanje in spomin. Obe funkciji sta alternativni: kar je prisotno v zavesti, ne more biti hkrati tudi v »nezavednem« spominu, in nasprotno. Problem je rešen tako, da ju Freud razdeli v dva ločena, a medsebojno povezana sestavna dela, v sistem nezavednega, ki je v notranjosti aparata, in v »površinski« sistem zaznava-zavest, ki predstavlja stik z zunanjim svetom in hkrati zaščito pred njim. Imamo torej dva ostro ločena, a z vidika delovanja komplementarna in simetrična sistema; povsem drugače pa je, kot bomo videli, z njuno prostorsko opredelitvijo.

19 *Onstran načela ugodja* (1920g), v *Metapsihološki spisi*, op.cit., str. 135.

znotraj, nagonski vzgibi, premočni in prinašajo neugodje, jih psihični aparat obravnava tako, »kot da ne bi delovali od znotraj, temveč od zunaj.« Zato postane lega tega vmesnega sistema, njegov mejni položaj med notranjostjo in zunanostjo, »odločilna za delovanje sistema in sploh vsega duševnega aparata.«

Očitno pa postane še nekaj drugega: da je za razlago psihičnega kot prostora potrebna naslonitev na zapis, zapis na voščeni plošči nezavednega, in ta postane berljiv »ob primerni osvetlitvi«. Namesto na optične sheme psihičnega aparata iz *Razlage sanj* (1900a), daljnogleda, teleskopa, mikroskopa itd., se Freud zdaj opre na prisposodbe z pisavo, hieroglifom, pikto-gramom in rebusom. Lacan pa tu naredi še en korak in geometrično optiko zamenja s topologijo, ki dobesedno odpira neki drugi topos: razsežnost neizrekljivega, ki »se ne neha zapisovati.«

Na vprašanje torej, od kod prihajata nesreča in zlo, ki ga je v polemikah o feminizmu in psihoanalizi zastavila Jacqueline Rose,²⁰ je metapsihološki odgovor sledeč: tisto, pred čemer je treba zaščititi območje psihičnega, prihaja od zunaj in od znotraj, in sloji, ki ščitijo navzven in dopuščajo komunikacijo z zunanjim svetom, morajo biti prav tako tudi ščit navznoter. Zato bi morda lahko Freudovo primerjavo z rokama, od katerih ena »piše po površini čudežnega bloka, medtem ko druga občasno ločuje njegovo vrhno last od voščene plošče,«²¹ nadaljevali ob Escherjevi slavni litografiji dveh rok, ki rišeta druga drugo. To ni več problem razmerja med likom in ozadjem, temveč ostre meje med njima (»ena/roka/ ne ve, kaj dela druga«), ki mora hkrati izpolnjevati nemogoči pogoj, da roki nezaznavno prehajata druga v drugo. Toda kar rišeta, je še vedno simetrična, krožna struktura - prva roka riše drugo in druga spet prvo. Tu, pri primerjavi z rokama, se Freudov tekst konča; za »anatomijo psihičnega« najdemo pri njem le prvi nastavke. Asimetrijo bo torej treba poiskati drugje.

Toda to je pomembno: nasproti naključju in zunanjemu dogodku imamo zdaj notranjo napetost psihičnega, notranji, nerazumljivi vir neugodja, ki je Freuda naposled napeljal na idejo nagona smrti. Zaradi tega drugega vira je potrebna zaščita pred tistim, kar bi moralo biti najbolj zaščiteno in najbolj varno domovati v notranjosti. Vmesni status psihičnega ni niti anatomski substrat niti čista fikcija, ne znotraj ne zunaj, temveč na meji in v prostoru, ki se mu danes ni več mogoče približati z aksiomi evklidske geometrije. Ta paradoksní prostor, razmerje med identiteto in instanco zunanosti, drugo-

²⁰ Gl. J. Rose, »Where Does the Misery Come from?« *Psychoanalysis, Feminism, and the Event*, v R. Feldstein & J. Roof (ur.), *Feminism and Psychoanalysis*, Cornell University Press, Ithaca and London 1989.

²¹ S. Freud, »Zapis o čudežnem bloku« (1925a/1924f), v *Metapsihološki spisi*, op. cit., str. 403.

sti, ki se vpisuje v najožje jedro subjektive strukture, opisuje Lacan ob topološki varianti »palice z dvema koncema«. To je pojem Kleinove steklenice in njene notranjosti,²² v kateri in iz katere dve popolnoma ločeni površini kontinuirano prehajata ena v drugo, tako kot v Freudovem modelu psihičnega aparata vmesna plast ščiti hkrati navzven in navznoter. Freudov poskus je z epistemološkega vidika poskus, kako misliti samo mejo in kako misliti zgubo, ki se ji subjekt v svojem osvajalskem pohodu v zunanji svet ne more izogniti drugače, kot da jo »vključi« v svoje najožje središče in jo »ponotranji« po anatomskem zgledu Lacanove ideje telesnih odprt in njihove geometrije.

Zato je Freudovski cogito, o katerem govori Marie-Christine Harmon (zg., str. 83 f.) - njegova nevednost o ženski seksualnosti, ki napreduje od besedila do besedila in vsakokrat vnese v ponavljanje kako ključno premestitev - tudi metapsihološki cogito. Toda če je kartezijanska gotovost utemeljena v samem aktu mišljenja, pa izhaja psihoanalitična gotovost iz *Wiederkehr*, iz vračanja, kot pravi Lacan v *Seminarju XI*, ki ne pomeni krožne vrnitve potlačene, ampak je v njej utemeljena sama - ne več krožna in ne več označevalna, »jezikovna« - konstitucija nezavednega.

Prav tu se je mogoče približati, čeprav z drugega konca, problemu središča in »centrizma« v očitku o falocentrizmu, ki ga s tradicionalnih feminističnih pozicij očitajo tako Freudu kot »feminizmu in psihoanalizi«. Vprašali smo se, kje je falos, ta paradoksn »objekt« v paradoksnem prostoru, in kje *the dark continent*, njegova druga plat, objekt *a*. Toda ostali bi na pol poti, če ne bi poiskali tudi odgovora na vprašanje: Kje je, za Freuda in po njem, središče človeškega, moškega in ženskega univerzuma?

Novi modus znanstvene racionalnosti, novi modus reflektivnosti, ki ga prinaša psihoanaliza, je namreč vrnitev, ki se nikoli ne vrne na isti kraj, tako kot tudi Lacanova vrnitev k Freudu ni le vrnitev, ampak vrnitev na neko drugo mesto: je kakor še en obrat vijaka, ki ga (tako kot v analizi Jamesove novele pri Shoshani Felman) poraja prisila ponavljanja, utemeljena v realnem nagona smrti.²³ Bolj ko se isto ponavlja, bolj je drugačno od samega sebe. Morda velja to tudi za vrnitev k Lacanu s feminističnih pozicij.

Freud sam se ni po naključju primerjal s Kopernikom in Darwinom, ki sta vsak po svoje premestila središče človeškega univerzuma. Kopernik ga je zamenjal: namesto zemlji ga je pripisal soncu. Freud pa ga ni le premestil, ampak zanimal v logičnem pomenu besede. Kaj torej pomeni, da »človek

²² Iz istega konteksta je tudi podoba boromejskega voza, ki jo najdemo v »Seminarju 21. januarja 1975«, zg.; če prekinemo kateri koli krog v vozu, razpade celota.

²³ Prostorsko metaforo vračanja in obračanja je Shoshana Felman razvila v interpretaciji novele Henryja Jamesa *Obrat vijaka*; gl. njeno *La folie et la chose littéraire*, Seuil, Paris 1978, str. 237-324.

ni gospodar niti v lastni hiši«, kot se glasi slavni Freudov citat? Da se na poti k znanstvenemu spoznanju ni mogoče ubraniti ovinka preko Drugega, ki ni ne moja zrcalna podoba ne komplementarni simetrični element, ampak nekaj radikalno heterogenega, premeščenega. To ni imaginarno, simetrično razmerje »zrealnega stadija«, ki je zgodnjemu Lacanu pomagal do prvega večjega konceptualnega preloma. Že ta metlica, s katero je Lacan, kot pravi, najprej pometel psihoanalizo, mu je pomagala do spoznanja, da je zrcalna, krožna refleksija, ki pomeni vračanje nazaj v središče zavesti, vedno zgolj iluzorna. Pravi freudovski prelom je v subverziji takšne simetrije, ki je dolgo navdihovala zgodovino filozofije - v subverziji, ki izpostavlja njeno nepresojnost, dvoumnost, premeščenost.

Toda to tudi ni le simbolno razmerje in ne izhaja le iz ujetosti v jezik, ampak tudi iz njegovega »onstran«. To je trdna, grozljivo prisotna, nema razsežnost, razsežnost simptoma, razsčznost očeta-užitka in ženskega užitka, tista druga plat, ki je iz simbolnega ni mogoče na noben način izločiti. Lacan poudarja, da prave astronomske revolucije ni naredil Kopernik, ampak šele Kepler, ki je v nebesno geometrijo posegel tako, da jo je razsrediščil: namesto krožnega gibanja planetov je uvedel elipso, torej funkcijo z dvema središčema. Toda to sta še vedno dve simetrični točki, ki ju je mogoče misliti, denimo, po zgledu komplementarnega lika in ozadja. In tako kot retorična figura, elipsa, lahko pomenita opustitev, odsotnost, negacijo, torej jezikovno operacijo.

Na ravni realnega pa ni več »revolucije«, ni neskončnega obračanja okrog svoje osi, ni mehanizmov zgoščanja in premeščanja. Tu je le objekt *a*, vakuola užitka, biološka, morda darwinovska metafora, ki ponazarja spoj realnosti in nič. Območje užitka ni substanca odsotnosti, luknje, kastracije, ni sečišče silnic ali vozle v strukturi, temveč vdor zunanosti in naključnega dogodka, ki sta vedno že trdno zasidrana v najgloblji notranjosti.

Lacanova vrnitev k Freudu, feministična k Lacanu, oboje je vrnitev, ki mora rešiti odkritje, vrnitev k tistemu, od česar se je odkritje odvrnilo. Poglavitna takšna odvrnitev, obrat proč, odklon, je v obeh primerih vrnitev k poziciji, ki briše razliko in poudarja identiteto, enovitost, osrediščenost. Lacan in angleška »psihoanaliza in feminizem« govori tu z dveh korelativnih teoretskih pozicij (ne pa tudi identičnih, ne z istega mesta), in iščeta »pravo«, neodklonjeno pot k »izvoru«. Vrnitev seveda ni mogoča, saj se obračata k objektu, ki je bil »izvorno« izključen.

Nebesna telesa se torej obračajo nekako tako, bi morda lahko sklenili Freudovo metaforo, kakor se moški sukajo okrog ženske.

Feministična psihoanaliza?

Freudovemu vprašanju »kako nastane ženska«, bi lahko zdaj postavili ob bok še neko drugo, namreč: kako nastane feministka?

Čeprav je obdobje *consciousness-raising groups* minilo, je problem vzgoje »proti realnosti« in oblikovanja, denimo, revolucionarne zavesti prisoten še naprej. Pravzaprav je prisoten kar naprej: Ali ni konec koncev že Mary Wollstonecraft v svoji *Vindication of the Rights of Woman* pred dvema stoletjema pisala prav o problemu zapostavljenosti žensk kot problemu izobraževanja in priučnosti v ženskost, ki jo biološkim pripadnicam ženskega spola vsiljuje družbena dejanskost?

V Združenih državah se uveljavljajo razne »feministične pedagogike«, ki jih je v nasprotju s tem, kar ima povedati psihoanaliza, mogoče umestiti na skupno »drugo stran«. Vidik, ki je tu v ospredju in ki je neposredno povezan z vprašanji, kakor jih je zastavil Freud, je sledeč: če hočemo kaj spremeniti v dejanskosti, moramo spremeniti odnos do avtoritete, moramo jo zanikati in se je rešiti. Osvajanje vednosti je, tako kot pri kopičenju znanstvenih spoznanj, prodiranje naprej in naprej, načeloma vsakomur dostopno; zakaj ne bi tedaj namesto neprijaznega akademskega diskurza, »moških abstrakcij« in brezosebnega izobraževanja spremenili vsebine in metode dela?

Feministična pedagogika hoče torej uveljaviti osebno izkustvo, novo epistemologijo in drugačno pojmovanje razmerja med subjektom in objektom. Alternativne tehnike oblikovanja feministične zavesti, v katerih je namesto izobraževanja poudarjeno kolektivno učenje s participacijo in skupinskim izkustvom (ali celo terapijo), imajo dvojni namen: izpostavljajo podrejenost žensk, pravi ameriška feministka Marilyn J. Boxer, in uveljavljajo nove načine komunikacije v razredu: stoli in mize so postavljeni v krogu, učitelji in učenci se kličejo po imenu, vsi pišejo o svojih razmišljanjih, se udeležujejo skupinskih projektov in delujejo na scensah v manjših skupinah.²⁴

Kot pri vsakem takšnem modelu intencionalne pedagogike, ki hoče poleg suhoparnega znanja in sive teorije vzgajati za življenje in oblikovati celovito osebnost, se seveda tudi v feminizmu ne moremo izogniti čerem iluzije, ki ji lahko na kratko rečemo »samoumevnost«. Predpišimo svobodo, predpišimo kreativnost, predpišimo družbeno spremembo, potem poiščimo za to primerne tehnike in metode, in dosegli bomo vnaprej zastavljeni cilj!

²⁴ Nav. C. Penley, »Teaching in Your Sleep: Feminism and Psychoanalysis«, v *The Future of an Illusion. Film, Feminism, and Psychoanalysis*, Routledge, London 1989, str. 173.

Opozorila na utopičnost takšnega početja, ki prihajajo prav iz psihoanalitičnih vrst, tu ne morejo prav veliko spremeniti.²⁵

Ne smemo namreč pozabiti, da izhaja učinkovitost feminističnega poučevanja tudi iz tega, da študentke profesorico sprejmejo kot »pravilno zastopnico feminizma«, ta pa od njih pričakuje, da ji bodo podone in bodo tudi same postale feministke. Ne smemo pozabiti, da je ženska, ki »poučuje« feminizem, pravi model in vzor feministke, morda celo »maškarade«, ki izhaja iz različnih pomenov »biti falos«, kakor jih razvija Elizabeth Cowie (zg., str. 148 f.). Zato smo tudi tu na kaj spolzkem terenu antinomij, ki jih poznamo iz klasičnih modelov permisivne, alternativne vzgoje. V slavni Neillovi šoli Summerhill, na primer, kjer so si lahko otroci povsem svobodno izbirali vse, so na koncu večinoma izbrali le tisto, s čimer se je ukvarjal sam Neill. Vzgojanje je eden od treh nemogočih poklicev, ki ima - poleg vladanja in analize - prav tako opravka s transfornim razmerjem, začaranostjo z vednostjo, ki jo pripisujemo drugemu, in s Platonovo *agalma*, zakladom, ki je kot vednosti heterogeni objekt užitka »vključen« v Drugega. Vzgoja je torej tudi priznanje avtoritete v razmerju, v katerega je na »mističen« način vpotegrujen tisti, ki uči.

Zagata pa ima tudi teoretsko poanto, ki ne zadene le feminističnega voluntarizma, ampak tudi bolj subtilno »feministično teorijo«, ki namesto vsakdanjega izkustva izpostavlja kategorijo »žensk« kot zgodovinsko konstrukcijo. Sicer gre res tako feminizmu kot psihoanalizi za spodkopavanje samoumevnega in utečenih kategorij, vendar Jacqueline Rose v tej točki upravičeno očita zgodovinaricam, da se v nasprotju s svojimi izhodišči postavijo na stran tiste smeri v feministični teoriji, ki specifični problem spolne razlike razreši v zgodovinsko razpravo o razlikah med »ženskami«. Tako lahko kategorija zgodovinske spremenljivosti žensk kot diskurzivnih tvorb neupravičeno nadomesti koncept »psihične nestabilnosti«, ki je za psihoanalizo v samem jedru seksualnosti in je konstitutivna za način, kako ženska nastane.²⁶ Namesto da iščemo v psihoanalizi zgodovino, pravi Jacqueline Rose (zg., str. 201 f.), raziščimo zgodovino psihoanalize, in kaj kmalu se bo pokazalo, kako je brisanje spolne razlike povezano prav z zahtevo po trdnem središču enovitega Jaza.

Z roko v roki hodita torej psihoanaliza in feministična teorija le dotlej, dokler razpoznavata dano, vidno, prisotno žensko kot reprezentacijo, denimo kot foucaultovsko diskurzivno tvorbo ali kot znak v Lévi-Straussovem

²⁵ Ibid.

²⁶ J. Rose tu polemizira z D. Riley, ob recenziji njene knjige *Am I that Name? »Feminism and the Category of 'Women' in History*, Macmillan, London 1989 (v *History Workshop. A Journal of Socialist and Feminist Historians*, 1990, 29, str. 162).

ali Barthesovem pomenu besede.²⁷ Razpoznavata jo v razliki in nasprotju do dejanskih, v vsakdanjem življenju obstoječih žensk, v njihovih mnogoterih in raznolikih podobah. Razpoznavata pa jo tudi v subjektu teh razlik: kar je »ženskam« skupno, niso ne biološke značilnosti ne socialne konstrukcije ženskosti, ampak reprezentacije, reprezentacije spolne razlike, kot poudarja Parveen Adams (zg., str. 193 f.), in »ženske« tudi niso koherentni subjekt, temveč učinek raznovrstnih diskurzivnih praks. Kar se v opredelitvi »ženskega« kot zgodovinsko in socialno konstruiranega zgubi, je sama razlika med družbenim in psihičnim; spolna razlika, ki je pogoj možnosti socializacije, postane njen končni rezultat.

Novejše smeri v feministični teoriji se namesto na spolno razliko in razcepljeni subjekt iz psihoanalize vse bolj opirajo, tako kot Theresa de Laurentis, na »mnogoteri« subjekt. Namesto le ene, paradigmatike razlike tu nastopa »skupek razlik«, ne le v spolu, ampak tudi v rasni in razredni pripadnosti. Tako je spet mogoče zabrisati ločnico med empiričnimi, danimi, zunanjimi razlikami in razliko kot načelom, ki je služila spopadu s samoumevnostjo zdravega razuma.²⁸

Tu se začenja specifičnost lacanovskega feminizma, in ta seže tudi onstran »žensk« kot jezikovnih tvorb, ki se menjavajo, spreminjajo in razlikujejo od dejanskih ženskih bitij. Zanima ga vir nelagodja v kulturi, notranji vir zla, če lahko tako rečemo, Freudova »slepa pega v hieroglifu psihičnega«, madež ali skotom, ki se vpisuje in ohranja v srcu reprezentacije. Tudi tako je mogoče konec koncev razumeti vijugasto pot med femininim in človeškim, med anatomijo ženskega in anatomijo psihičnega: kot napako, deformacijo, »monstruoznost«, ki življenju ni zunanja, ampak je nujni in pozitivni pogoj, okrog katerega se odvija človeška zgodovina.²⁹ Psihoanalitični diskurz, kot ga omogoča diskurz znanosti, ne subvertira le filozofske fantazme spolnega razmerja, tj. fantazme o ujemanju simetričnih dvojic (forme in materije, subjekta in objekta, zavesti in drugegas), ampak

27 Gl. E. Cowie, »Ženska kot znak«, *Problemi*, 1987, 3, str. 9-15, in R. Coward, *Ženska želja*, Krt, Ljubljana 1989.

28 Prim. C. Penley, *The Future of an Illusion*, op.cit., str. xiii. V psihoanalizi bolj naklonjenemu feminizmu prevladuje mnenje, da je Lacanova teorija zavezana patriarhalnosti, ker naj bi bila zanj jezik in red simbolnega »edina alternativa«. Območje jezikovnega, območje »notoričnega falosa«, pa je dostopno le moškemu, le otrokovemu očetu kot »tretjemu členu«: »Moški zavzema ta položaj v redu, v katerem skrbijo za otroke predvsem ženske.« (»Introduction«, v T. Brennan (ur.), *Between Psychoanalysis and Feminism*, Routledge, London 1989, str. 3.)

29 Tako je Georgea Canguilhema, zgodovinarja ved o življenju, vključila v razpravo Joan Coajec v svojem uvodu v zbornik revije *m/f* (*m/f, or not reconciled*), v P. Adams & E. Cowie (ur.), *The Woman in Question*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1990. (Prevod njene razprave »Krojaški Nadjaz« je bil objavljen v *Razpol* 6, *Analecta*, Ljubljana 1991.) Več tem gl. *Kopernik, Darwin, Freud*, *Analecta*, Ljubljana 1990.

tudi simetrijo »uspelega spolnega razmerja« med reprezentacijo in tistim, kar naj bi bilo reprezentirano.

Razlika med žensko kot reprezentacijo ali diskurzivno tvorbo in žensko v psihoanalitičnem pomenu besede je razlika med nevrozo in psihozo: ženska kot reprezentacija je mogoča v odniku od nečesa drugega, od nekega drugega mesta; ko pa tega odnika ni več, ko ni več meje med notranjim in zunanjim, sovpaše z objektom, postane simptom. Simptom, »kakor ga je Marx definiriral v družbenem,« pravi Lacan, »ne zmanjšuje njegove rabe v zasebnem.« (Zg., str. 77.)

Kar torej odpade, je sama razlika med reprezentacijo in »reprezentiranim«; namesto prvotne razlike med (tako ali drugače opredeljeno) jezikovno kategorijo in dejanskostjo danega, samoumevnega, vidnega, imamo zdaj simptom kot stopitev te razlike, in to simptom odsotnosti, nemožnosti, izgube. Tu se skriva tisti *the dark continent* seksualnosti, ki se mu Freud v vsej svoji nevednosti glede ženske, v vsem svojem izogibanju in otepanju, celo vijuganju, vztrajno približuje. Freud res ni ne filozof ne revolucionar v znanosti, temveč osvajalec, *conquistador*, kot pravi sam, ki odkopava plast za plastjo psihičnega prostora.

Konec koncev ženska ni ne bolj ne manj podvržena kastraciji kot moški: glede na to, za kar gre v funkciji ženske kot simptoma, je na natanko isti točki kot moški. Toda ženska je tudi »simptom moškega«, bi se lahko vrnilo na začetek, torej nekaj, kar zahteva razlago. Kar lacanovskemu feminizmu manjka, ni odsotnost politične akcije, ampak elaboracija te razsežnosti realnega, izvrženega v zunanost, ki je stopljeno z najbolj intimnim »središčem« psihičnega, in ponovna elaboracija vprašanja, kako je psihično vpisano v telo. In kar manjka njegovim kritikam, je odpoved simetriji spolne razlike in odpoved iskanju novega središča, ki ne bo več »moško« - seveda v imenu odpovedi za *simetrijo*.

Ženska je, z eno - napačno - besedo, »postmoderna« kategorija.

Srečan Svetlovski del, prevedenih v slovenski jezik:

Koncepti spolnega deljenja (1901b), Državna založba Slovenije, Ljubljana 1973.

Pravomočni in ovi - psihoanaliza (1916-1917 (1915-1917)), Državna založba Slovenije, Ljubljana 1977.

Skupščina psihologije in analiza Jusa (1921c), v *Psihoanaliza in kultura*, (ur. S. Svetlovski in S. Žiljak), Državna založba Slovenije, Ljubljana 1981, str. 5-74.

Kratice

- G.S. Freud, *Gesammelte Schriften* (12 zvezkov), Internationale Psychoanalytischer Verlag, Wien 1924-1934.
- G.W. Freud, *Gesammelte Werke* (18 zvezkov), Imago Publishing Co., London 1940-1952; 18. zvezek Frankfurt/M 1968; od 1960 celotna izdaja pri S. Fischer Verlag, Frankfurt/M.
- Studienausgabe* Freud, *Studienausgabe* (10 zvezkov), S. Fischer Verlag, Frankfurt/M 1969-1975. Nenumerirani dodatni zvezek: *Schriften zur Behandlungstechnik*, Frankfurt/M 1975. (Najlažje dostopna študijska izdaja.)
- Standard Edition* *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (24 zvezkov), The Institute of Psycho-Analysis, Hogarth Press, London 1953-1974. (Najpopolnejša in po aparatu najbolj temeljita izdaja Freudovih zbranih del.)

Okrajšave periodičnih publikacij so usklajene z *World List of Scientific Periodicals*, London 1963-1965.

Natančne podatke o Freudovih delih, navedenih v publikaciji, najdemo v posebnem zvezku *Studienausgabe: Sigmund Freud - Konkordanz und Gesamtbibliographie*, Fisher, Frankfurt/M 1982.

Seznam Freudovih del, prevedenih v slovenski jezik:

- K psihopatologiji vsakdanjega življenja* (1901b), Državna založba Slovenije, Ljubljana 1975.
- Predavanja za uvod v psihoanalizo* (1916-1917 /1915-1917/), Državna založba Slovenije, Ljubljana 1977.
- Množična psihologija in analiza Jaza* (1921c), v *Psihoanaliza in kultura*, (ur. R. Močnik in S. Žižek), Državna založba Slovenije, Ljubljana 1981, str. 5-74.

Mojzes, njegovo ljstvo in monoteistična religija (1939a/1934-1938/), *ibid.*, str. 75-108. (Prevod obsega le drugi del tretje razparave iz teksta *Mojzes in monoteistična religija: tri razprave*).

Dve analizi, DDU Univerzum, Ljubljana 1984 (prevod dveh slavnihi Freudovih primerov: »Odlomek iz analize nekega primera histerije« /»Dora«/ (1905e /1901/) in »Beležke o primeru prisilne nevroze« /»Podganar«/ (1909d)).

Metapsihološki spisi, Studia humanitatis, Ljubljana 1987 (prevod 18 Freudovih teoretskih razprav).

Mali Hans, Volčji človek (1909b), (1918b /1914/), Studia humanitatis, Ljubljana 1989.

Prevodi nekaterih krajših Freudovih del in odlomkov so izšli v revijah *Problemi* in *Razpol*.

Seznam Lacanovih seminarjev:

LIVRE I *Les écrits techniques de Freud /1953-1954/*, Seuil, Paris 1975.

LIVRE II *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse /1954-1955/*, Seuil, Paris 1978.

LIVRE III *Les psychoses /1955-1956/*, Seuil, Paris 1981.

LIVRE IV *La relation d'objet /1956-1957/*.

LIVRE V *Les formations de l'inconscient /1957-1958/*.

LIVRE VI *Le désir et son interprétation /1958-1959/*.

LIVRE VII *L'éthique de la psychanalyse /1959-1960/*, Seuil, Paris 1986.

LIVRE VIII *Le transfert /1960-1961/*, Seuil, Paris 1991.

LIVRE IX *L'identification /1961-1962/*.

LIVRE X *L'angoisse /1962-1963/*.

LIVRE XI *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse /1964/*, Seuil, Paris 1973.

LIVRE XII *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse /1964-1965/*.

LIVRE XIII *L'objet de la psychanalyse /1965-1966/*.

LIVRE XIV *La logique du fantasme /1966-1967/*.

LIVRE XV *L'acte psychanalytique /1967-1968/*.

LIVRE XVI *D'un autre à l'Autre /1968-1969/*.

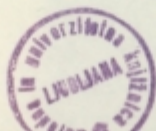
- LIVRE XVII *L'envers de la psychanalyse /1969-1970/,* Seuil, Paris 1991.
 LIVRE XVIII *D'un discours qui ne serait pas du semblant /1970-1971/.*
 LIVRE XIX *... ou pire /1971-1972/.*
 LIVRE XX *Encore /1972-1973/,* Seuil, Paris 1975.
 LIVRE XXI *Les non-dupes errent /1973-1974/.*
 LIVRE XXII *R.S.I. /1974-1975/.*
 LIVRE XXIII *Le sinthome /1975-1976/.*
 LIVRE XXIV *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre /1976-1977/.*
 LIVRE XXV *Le moment de conclure /1977-1978/.*
 LIVRE XXVI *La topologie et le temps /1978-1979/.*
 LIVRE XXVII *La dissolution /1979-1980/.*

Nekateri poznejši seminarji (po *Knjigi XX*) in nekateri odlomki Lacanovih neobjavljenih seminarjev so izšli v več delih v reviji *Ornicar?*, ki je začela izhajati 1975.

Seznam Lacanovih del, prevedenih v slovenski jezik:

- Etika psihoanalize. Seminar-knjiga VII /1959-1960/,* tekst uredil Jacques-Alain Miller, Analecta, Delavska enotnost, Ljubljana 1988.
Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Seminar-knjiga XI /1964-1965/, tekst uredil Jacques-Alain Miller, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980.
Še. Seminar-knjiga XX /1972-1973/, tekst uredil Jacques-Alain Miller, Analecta, Ljubljana 1985.
Hamlet. Izbor iz seminarja Želja in njena interpretacija. Seminar-knjiga VI /1958-1959/, tekst uredil Jacques-Alain Miller, Analecta, Ljubljana 1988.

Nekateri prevodi krajših Lacanovih del so bili objavljeni v revijah *Problemi* in *Razpol*.



Vsebina

Sigmund Freud

- ZATON OJDIPOVEGA KOMPLEKSA (1924d) 5
NEKATERE PSIHIČNE POSLEDICE
ANATOMSKE RAZLIKE MED SPOLOMA (1925j) 12
O ŽENSKI SEKSUALNOSTI (1931b) 23

Jacques Lacan

- POMEN FALOSA (*Die Bedeutung des Phallus*) 39
ŠE BOG IN UŽITEK ŽENSKÉ
PISMO O LJUBEZNI IN DUŠI 49 62
SEMINAR 21. JANUARJA 1975 74

... et hic dii sunt

- Marie-Christine Hamon
FREUD IN OJDIP PRI DEKLICI 83
Jacqueline Rose
ŽENSKA SEKSUALNOST: JACQUES LACAN
IN ÉCOLE FREUDIENNE 121
Elizabeth Cowie
ŽENSKA SEKSUALNOST 148

Politično je osebno

- Juliet Mitchell
FREUD IN LACAN: PSIHOANALITIČNE TEORIJE
SEKSUALNIH RAZLIK 171
Parveen Adams
ZAPIS O RAZLOČKU MED SEKSUALNIM RAZCEPOM
IN SEKSUALNIMI RAZLIKAMI 193
Jacqueline Rose
ŽENSKOST IN NJENO NELAGODJE 201

Spremna beseda

- Eva D. Bahovec
ANATOMIJA JE USODA 219

Dodatek

- D'un autre à l'Autre* 237



Mladen Dolar, Slavoj Žižek
HEGEL IN OBJEKT

Ernesto Laclau, Chantal Mouffe
HEGEMONIJA IN
SOCIALISTIČNA STRATEGIJA

Zdenko Vrdlovec
LEPOTA PREVARE

G. W. F. Hegel
ABSOLUTNA RELIGIJA

Jacques Lacan
SEMINAR VII –
ETIKA PSIHOANALIZE

Jelica Šumić – Riha
REALNO V PERFORMATIVU

Zbornik
ŽELJA IN KRIVDA

Jacques Lacan
HAMLET

RAZPOL 5

Zbornik
UKRADENI POE

Eva D. Bahovec
KOPERNIK, DARWIN, FREUD

M. Foucault, J. Derrida
DVOM IN NOROST

Zbornik
BESEDA, DEJANJE, SVOBODA

Spinoza
DVE RAZPRAVI

RAZPOL 6

Mladen Dolar
HEGLOVA FENOMENOLOGIJA
DUHA I.

Zbornik
BOG, UČITELJ, GOSPODAR

Zbornik
HITCHCOCK II.



Že vnaprej je mogoče predvideti, da se feministi med moškimi, pa tudi ženske analitičarke, ne bodo strinjali s temi izpeljavami. Le težka se bodo vzdržali ugovora, da takšni nauki izvirajo iz »kompleksa moškosti« moškega in da je njihov namen priskrbeti teoretično opravičilo za njegovo prirojeno nagnjenje k poniževanju in zatiranju ženske. Toda takšna psihoanalitična argumentacija v tem primeru, kot sicer tako pogosto, opozarja na slavno »palico z dvema koncema« Dostojevskega ...

Sigmund Freud

Falos; to ni falični užitek. Gre torej za užitek brez organa ali za organ brez užitka? ... In če preskočim – za koga je nasičen s falosom, kaj je ženska? Je simptom ...

Jacques Lacan

Ko Lacanu na ravni njegove teorije očitajo falocentrizem, največkrat spregledajo, da pomeni subjektov vstop v simbolni red tudi razkrinkanje vrednosti samega falosa. Subjekt mora spoznati, da je na mestu Drugega želja ali manko, da ni nobene končne gotovosti ali resnice in da ja status falosa prevara ...

Jacqueline Rose

