

194245

**ČASOPIS
ZA KRITIKO ZNANOSTI
DOMIŠLJIJO IN
NOVO ANTROPOLOGIJO**

št. 2-3, 1974, letnik 2

153-

številka 4 - 5 (136 - 137), april - maj 1974, letnik 12

**RAZPRAVE
PROBLEMI**

PROBLEMI

št. 4—5 (136—137), april—maj 1974, letnik 12

Glavni urednik Franci Zagoričnik, odgovorni urednik Rastko Močnik, lektor Ifigenija Zagoričnik, tehnični urednik Milena Volarič.

Uredniški odbor: Miha Avanzo, Matjaž Hanžek, Daniel V. Levski, Jure Mikuž, Rastko Močnik, Zlatko Naglič, Jure Perovšek, Matjaž Potrč, Marjan Pungartnik, Braco Rotar, Franci Zagoričnik in Slavoj Žižek.

Uredništvo in uprava: Ljubljana, Soteska 10, telefon 20 487. Uradne ure vsak četrtek od 16. do 17. Tekoči račun 501-8-475/1, z oznako Za Probleme. Celoletna naročnina 60 din, cena posamezne številke 5 din, dvojne 10 din, za inozemstvo dvojno. Izdajata RK ZMS in IO SŠ LVZ. Tisk ZGP »Pomurski tisk«, Murska Sobota, avgust 1974.

Revijo sofinancira KKS in je po sklepu republiškega sekretariata za prosveto in kulturo št. 421-1/74 dne 14. 3. 1974 oproščena temeljnega davka od prometa proizvodov.

ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI, DOMIŠLJIJO IN NOVO ANTROPOLOGIJO

št. 2-3, 1974, letnik 2

Uredniški odbor: Boris Cizej, Adam Franko, Pavel Gantar, Bogdan Lešnik, Marjan Pungartnik, Jadran Sterle, Leopold Sešerko (glavni in odgovorni urednik), Darko Štrajn in Milenko Vakanjac.

Lektor: Adam Franko.

Tajnik uredništva posluje vsak četrtek od 11. do 13. ure na uredništvu Tribune, Trg revolucije 1/II, Ljubljana. Svoje prispevke pošljite na naslov: Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, Trg revolucije 1, Ljubljana.

Celoletna naročnina 50din, cena posamezne številke 10 din. Revija izhaja dvomesečno.

Revijo sofinansira Kulturna skupnost Slovenije in Raziskovalna skupnost Slovenije. Po sklepu RSPK je oproščena temeljnega davka od prometa proizvodov.

Ustanovitelj in izdajatelj je Skupnost študentov Slovenije.

KAZALO

- 1 Spoštovani bralci
- 3 R. D. Laing: Shizofrenična izkušnja
- 17 R. D. Laing: Vozli
- 23 Alan W. Watts: Družba in zdrav razum
- 37 Mary Barnes: Fleksija / refleksija
- 41 Maud Mannoni: Antipsihiatrija in psihoanaliza
- 63 Jacques-Alain Miller: Delovanje strukture
- 75 Jacques Lacan: Vloga in območje jezika v psihonalizi
- 97 Scilicet 4/ anonimno: O prehodu v psihoanalizi
- 105 Dr. Ivan Kuvačić: »Sub-kultura« ali »kontra-kultura« mladih
- 113 Nenad Miščević: Ideja in spol
- 125 Darko Štrajn: Subjekt svobode v Fichtejevi filozofiji
- 139 Kahlil Gibran: Prerok
- 143 Sinopsisi



PO 2665/1975

SPOŠTOVANI BRALCI

SHIZOFRENIČNA DISKUSIJA

Pričujoča številka RAZPRAV je obenem dvojna številka »Časopisa« in je potemtakem rezultat sodelovanja in medsebojnega razumevanja med dvema uredništvmoma. »Časopis« je nova revija, katere izhajanje je zapleteno v mnoge težave, karakteristične za vsak nov začetek (težave s tiskom, skromna finančna sredstva...). Prva številka Časopisa je tako bila izšla v tehnično skromni izdaji (na ciklostilu) v samo kakšnih dvesto izvodih, a je kljub temu nalletela med bralci na malodane presenetljivo ugoden odmev. Ta relativen uspeh je sicer okrepil voljo za nadaljevanje dela v uredništvu in med sodelavci, ni pa rešil še vseh problemov. Skupnost študentov Slovenije, ki je izdajatelj te revije, sama ni mogla zagotoviti ustrezne finančne podpore, da smo bili ob skromnih ostalih finančnih virih prisiljeni razmišljati o možnih prihrankih. Glede na to je — ob siceršnjem dobrem razumevanju z uredništvom revije Problemi, kar pomeni, da sta obe uredništvi uvideli dobre možnosti teoretske diskusije — prišlo do ideje o skupni številki Problemov in Časopisa. To pa pravzaprav pomeni, da so Problemi odstopili svoje strani Časopisu. Iz povedanega izhaja, da sledi iz takšnega sporazuma določena osvežitev za bralce Problemov in na drugi strani možnost močnejšega afirmiranja Časopisa.

Spregovoriti nam je tudi o vsebinski plati pričujoče izdaje. Kot je razvidno že iz celotnega naslova naše revije, gre v njenem prostoru za razvijanje kritike znanosti in s tem v skladu je bila odločitev redakcije, da eno številko posveti relativno mladi in pri nas doslej malo poznani vedi, ki jo je rodil kritičen odnos do obstoječega sistema znanosti in načinov aplikacije te znanosti in se je zanjo že splošno veljavilo ime ANTIPSIHIATRIJA. Spričo dejstva, da gre za pri nas še dokaj nepoznano vedo, pričujoča številka v nasprotju s prvo prinaša znatno večji delež prevodov v celotni sestavi številke. Pri odločitvi za tematsko številko o ANTI-PSIHIATRIJI nas je vodilo spoznanje, da njeni dosežki še zdaleč niso nepomembni za naš prostor, in upanje, da bomo s tem prispevali k pospežitvi razmišljanja (morda tudi k ustrezni praksi) o problemih antipsihiatrije. Gotovo pa je tudi, da nobena znanost ni toliko izolirana od dognanj v drugih znanostih, da poznavanje določenih dognanj ne bi moglo koristiti vsakemu angažiranemu razmišljanju o (ali v) znanosti.

Za uredništvo Časopisa
Darko Strajn

R. D. Laing

SHIZOFRENIČNA IZKUŠNJA

Iz knjige R. D. Lainga: *The politics of experience*, Ballantine Books, 1967.

JONES (se glasno smeje, nato preneha): Jaz sem sam McDougal. (V resnici mu ni tako ime.)

SMITH: Od česa živiš, mali? Delaš na ranču ali kaj?

J: Ne, civilni pomorščak sem. To naj bi bila visoka gnilognojna družba.

S: Pojoča snemalna naprava, ha? Po moje snemalna naprava včasih poje. Če so prav naravnane. Mhm. Sem si kar mislil. Moja brisača, mhm. Nazaj na morje bomo šli čez okoli — vsekakor osem ali devet mesecev. Kmalu, ko nam popravijo naše — uničene dele. (Pavza.)

J: Imam ljubezensko bolezen, skrito ljubezen.

S: Skrito ljubezen, ha? (Se smeje.)

J: Ja.

S: Jaz nimam nobene skrite ljubezni.

J: Zaljubljen sem se, ampak ne redim nobenega poželenja — ki se ukvarja — malo mi je podobno — s pohajanjem tam čez.

S: Moja, oh, moja edina, moja edina ljubezen je morski pes. Ogi-baj se ga.

J: Ali ne vedo, da imam življenje, da ga živim? (Dolga pavza.)

S: Delaš v zračni bazi? Hm?

J: Saj veš, kaj mislim o delu. Junija jih bom triintrideset, če te zanima.

S: Junija?

J: Triintrideset let star junija. Ta reč gre ven skozi okno, ko doživim to, uh — odidem iz bolnice. Pa pustim cigarete, jaz sem prostorski pogoj, iz zunanjega prostora jaz, nobenega sranja.

S (Se smeje): Jaz sem prava vesoljska ladja od tam čez.

J: Dosti ljudi govori tako, uh — kakor nori, a Verjemi ali Ne po Ripleyu, vzemi ali pusti — ne govorimo o tem, da je v Examinerju, v zabavnem delu je, Verjemi ali Ne po Ripleyu, Robertu E. Ripleyu, Verjemi ali Ne, ampak nam ni treba verjet ničesar, razen če mi paše. (Pavza;) Vsaka rozetka — preveč sama. (Pavza.)

S: Bi lahko bilo. (Stavek neslišen zaradi hrupa letala.)

J: Jaz sem civilni pomorščak.

S: Bi lahko bilo. (Vzdihne.) Kopam se v oceanu.

J: Kopanje smrdi. Veš zakaj? Ker ne moreš nehat, ko ti paše. V službi si.

¹ J. Haley, *Strategies of Psychotherapy* (New York, Grune & Stratton, 1963), strani 99—100.

S: Neham lahko, kadarkoli mi paše nehat. Lahko grem ven, če mi paše it ven.

J (**istočasno govori**): Vzemi me, jaz sem pomorščak, lahko neham.

S: Civilni?

J: Grem po — po svoje.

S: Mislim, da imamo, v pristanišču, civilne. (**Dolga pavza.**)

J: Kaj nameravajo z nama?

S: Hm?

J: Kaj nameravajo s tabo in z mano?

S: Kaj nameravajo s tabo in z mano? Kako naj vem, kaj nameravajo s tabo? Vem, kaj nameravajo z mano. Prelomil sem zakon, torej moram plačat za to. (**Tišina.**)

To je pogovor med dvema osebama, ki sta bili diagnozirani kot shizofrenični. Kaj pomeni ta diagnoza?

Če bi menili, da so otvoritve Smitha in Jonesa takšne **prvenstveno** zaradi neke psihološke okvare, bi lahko tudi domnevali, da vrvohodec, ki stoji na rokah na kolesu 100 čevljev visoko in brez varnostne mreže, trpi za nesposobnostjo, da bi stal na svojih dveh nogah. Prav lahko se vprašamo, zakaj morajo biti ti ljudje tako oddaljeni, tako izmikajoči se, tako spretni pri tem, da se napravijo neodpušljivo nerazumljive.

V zadnjem desetletju se je v psihiatriji pojavila radikalna sprememba v mišljenju. Posledica tega je bilo razmišljanje o starih predpostavkah, ki so osnovane na poskusih psihiatrov devetnajstega stoletja, da bi prenesli okvir klinične medicine v svoja opazovanja. Tako je bil predmet psihiatrije smatran kot duševna bolezen; govorili so o duševni fiziologiji in duševni patologiji; iskali so znamenja in simptome, napravili neko diagnozo, ocenili prognozo in predpisali zdravljenje. V skladu s filozofskim nazorom so iskali etiologijo teh duševnih bolezni v duhu, telesu, okolju ali v podedovanih nagnjenjih.

Izraz »shizofrenija« je skoval švicarski psihiater Bleuler, ki je delal v prej navedenih okvirih. Če uporabim besedo shizofrenija, ne mislim nikakega stanja, ki bi bilo bolj duševno kot fizično, tudi ne bolezni, kot je pljučnica, temveč na nalepko, ki jo nekateri ljudje pritrdijo na druge zaradi določenih družbenih okoliščin. »Vzrok« »shizofrenije« je treba najti ne le s preiskovanjem predvidljivega diagnoziranca, temveč tudi z raziskavo celotnega družbenega konteksta, v katerem se dogaja psihiatrijski ceremonial.²

Po demistifikaciji vsega tega je jasno vsaj to, da nekateri ljudje pričnejo obnašati se in izkušati sebe in druge na načine, ki so čudni in nerazumljivi za mnoge, vključno zanje. Če to obnašanje in ta izkušnja priležeta določenim širokim kategorijam, sta zelo pripravna, da ju diagnoziramo kot predmeta stanja, imenovanega shizofrenija. Po današnji kalkulaciji bo skoraj eden med stotimi

² Glej . Garfinkel, »Conditions of Successful Degradation Ceremonies«, *American Journal of Sociology*, Volume LXI (marec 1956), strani 420—424; glej tudi R. D. Laing, »Ritualization Abnormal of Behavior« v *Ritualization of Behavior in Animals and Man* (Royal Society, Philosophical Transactions, Series B).

Glej T. Szasz, *The Myth of Mental Illness* (New York: Harper & Row, 1961; London: Secker & Warburg, 1962).

rojenimi otroki pred petinštiridesetim letom padel v to kategorijo; v Združenem kraljestvu je v umobolnicah nekako 60 000 moških in žensk; še mnogo več takih, ki so označeni kot shizofreniki, je zunaj bolnic.

Otrok, ki se danes rodi v Združenem kraljestvu, ima desetkrat večjo možnost, da ga sprejmejo v umobolnico, kot da ga sprejmejo na univerzo, okoli eno petino sprejemov v umobolnico pa diagnosticirajo kot shizofrenično. To lahko jemljemo kot znamenje, da uspešneje potiskamo svoje otroke med norce, kot pa jih iskreno vzgajamo. Mogoče pa jih prav naš način vzgoje potiska med norce.

Večina psihiatrov, pa ne vsi, še zmeraj misli, da ljudje, ki jih imenujemo shizofrenike, trpijo zaradi podedovane predispozicije, da delujejo na pretežno nerazumljive načine. Mislijo, da neki še nedoločen genetski faktor (mogoče genetski morfizm) deluje vzajemno z bolj ali manj običajnim okoljem in tako inducira biokemično-endokrinološke spremembe, ki proizvajajo to, kar opazimo kot vedenjske znake subtilnega temeljnega organskega procesa.

Toda napak je nekomu pripisovati hipotetično bolezen neznane etiologije in neodkrita patologije, razen če **sam** lahko dokaže drugače.

Shizofrenik je tisti, ki ima čudne izkušnje in/ali deluje na čuden način, običajno s stališča njegovih sorodnikov in nas...

Da diagnosticirani pacient trpi zaradi patološkega procesa, je ali dejstvo ali hipoteza, predpostavka ali sodba.

Obravnavati to kot dejstvo je brez nadaljnjega napačno. Obravnavati kot hipotezo je pravilno. Nepotrebno je tako predpostavljati kot posredovati sodbo.

Psihiater, ki je zavzel svoj klinični udarni položaj v prisotnosti že diagnosticirane osebe, ki jo gleda in posluša kot pacienta, je naklonjen k veri, da je v prisotnosti »dejstva« shizofrenije. Deluje tako, kot da je njen obstoj potrjeno dejstvo. Nato mora odkriti njen vzrok ali številne etiološke faktorje, oceniti njeno prognozo in zdraviti njen tok. Srce bolezni se potem naseli izven delovanja osebe. To se pravi, da se bolezen jemlje kot proces, ki mu je oseba podložna ali ki ga mora pretrpeti, pa če je proces genetski, konstitucijski, endogeni, eksogeni, organski ali psihološki, ali pa neka mešanica vseh teh.³

Mnogi psihiatri postajajo zdaj mnogo bolj oprezni pri sprejemanju te začetne točke. Toda kaj jo lahko nadomesti?

Če hočemo razumeti novo stališče do shizofrenije, se lahko spomnimo na šest slepcev in slona: eden se je dotaknil telesa in rekel, da je zid, drugi se je dotaknil ušesa in rekel, da je pahljača, tretji se je dotaknil nog in je mislil, da je steber, in tako naprej. Primer je vzorec, napaka pa je v neoprezni ekstrapolaciji.

³ R. D. Laing in A. Esterson, *Sanity, Madness and the Family*, Volume I, *Families of Schizophrenics* (London, Tavistock Publ., 1964; New York; Basic Books, 1965), stran 4.

Star vzorec za obnašanje shizofrenikov je metoda klinične egzaminacije. Navajamo primer tipa egzaminacije, ki se je dogodil ob prelomu stoletja. Poročilo o tem podaja nemški psihiater Emil Kraepelin v svojih lastnih besedah:

Gospodje, primeri, ki vam jih imam danes pokazati, so posebni. Predvsem vidite tukaj strežnico stiriindvajsetih let na katere potezah in okostju so jasno vidni sledovi velike izčrpanosti. Vkljub temu je bolnica v nenehnem gibanju, hodi nekaj korakov naprej, potem zopet nazaj; lase si pogladi le zato, da jih lahko nekaj minut kasneje razmrši. **Ako poskušamo ustaviti njeno premikanje**, naletimo na nepričakovano silen odpor; **ako se namestimo pred njo z iztegnjenimi rokami**, da bi jo ustavili, se v nemoči odriniti me nenadoma obrne in se mi izmuzne pod roko, da more nadaljevati svojo pot. **Ako jo kdo čvrsto zagrabí**, spremeni svoje običajno napete, brezizrazne poteze v usmiljenja vredno ihtenje, ki se neha šele takrat, ko jo človek pusti, da gre po svoje. Poleg tega opazimo, da med prsti leve roke krčevito stiska posušen kos kruha, ki si ga absolutno **ne pusti izsiliti**. Bolnica se za svoje okolje niti najmanj ne zmeni, dokler jo pustite na miru. **Če ji zabodete iglo v čelo**, se komajda zgane ali obrne in pušča iglo, da jo mirno zbada, ter ne dovoli, da bi to zmotilo njeno nemirno popotovanje nazaj in naprej, kakor žival na lovu. **Na vprašanja** ne odgovarja skoraj ničesar, nikar da bi več kot stresla z glavo. A od časa do časa jadicuje: »O ljubi Bog! O ljubi Bog! O ljuba mati! O ljuba mati!« in zmeraj znova ponavlja iste stavke.⁴

Tukaj sta mož in mlado dekle. Če gledamo na situacijo docela v okviru Kreaplinovega stališča, se vse takoj postavi na pravo mesto. On je duševno zdrav, ona je bolna; on je racionalen, ona je iracionalna. Posledica tega je opazovanje bolničnih dejanj zunaj konteksta tiste situacije, ki jo izkusi ona. Toda če vzamemo (podčrtana) Kreaplinova dejanja — ustaviti poskuša njeno gibanje, stoji pred njo z iztegnjenimi rokami, skuša ji vzeti kos kruha iz roke, zabada ji iglo v čelo in tako dalje — izven konteksta situacije, kakor jo on izkusi in opiše, kako nenavadna so **ta** dejstva!

Značilnost medigre med psihiatrom in pacientom je ta, da je pacientov del, če je vzet iz konteksta kot pri kliničnih opisih, lahko videti zelo čuden. Psihiatrov del pa jemljemo kot sam preizkusni kamen za naš zdravopametni pogled na normalnost. Psihiater, ki je **ipso facto** duševno zdrav, pokaže, da pacient z njim nima stika. Dejstvo, da s pacientom nima kontakta, kaže, da je nekaj narobe s pacientom, a ne s psihiatrom.

Toda če se človek neha identificirati s kliničnim stališčem in opazuje par pacient-psihiater brez takih vnaprejšnjih mnenj, takrat je težko ohraniti ta naivni pogled na situacijo.

⁴ E. Kraepelin, *Lectures on Clinical Psychiatry*, zbral T. Johnstone (London: Bailliere, Tindall & Cox, 1906), strani 30–31.

Psihiatri so sila malo pozorni na **izkušnjo** pacienta. Celo v psihoanalizi prevladuje tendenca po domnevanju, da so shizofrenikove izkušnje nekako nerealne ali neveljavne; človek jih lahko osmisli le z interpretacijo; brez resnico podajajočih interpretacij se bolnik zaplete v svet zablod in samoprevar. Ameriški psiholog Kaplan v uvodu k odlični zbirki samo-poročil o psihotični izkušnji zelo pravično ugotavlja:

(Psihiater ali psihoanalitik) z vso pravico posega v izgovore in izkrivljenosti pacienta ter jih osvetljuje z lučjo razuma in vpogleda. V konfliktu med psihiatrom in pacientom so naporu prvega povezani z znanostjo in medicino, z razumevanjem in pozornostjo. Kar izkusi pacient, je pripeto na bolezen in irealnost, na perversnost in izkrivljenost. Proces psihoterapije sestoji v veliki meri iz tega, da bolnik opušča svoje napačne subjektivne perspektive v zameno za terapevtove objektivne. Toda bistvo te koncepcije je to, da psihiater razume, kar se dogaja, pacient pa ne.⁵

H. S. Sullivan je mladim psihiatrom, ki so prihajali delat z njim, po navadi govoril: »Rad bi, da bi si zapomnili, da ima v sedanjem položaju naše družbe prav pacient in ne vi.« To je pretirano poenostavljeno. Omenjam jo, da bi zrahljal fiksno idejo, nič manj pretirane, da ima prav psihiater in ne bolnik. Vsekakor mislim, da lahko shizofreniki o notranjem svetu naučijo psihiatre več, kakor pa le-ti njih.

Druga slika pa prične nastajati, če študiramo interakcijo med samimi bolniki, brez vnaprejšnjega stališča. Eno najboljših poročil je o tem podal ameriški sociolog Ervin Goffman.

Goffman je leto dni preživel kot pomožni fizioterapevt v veliki umobolnici s kakimi 7000 posteljami blizu Washingtona. Njegov status nižjega osebja mu je omogočil, da se je pobratil z bolniki na način, ki ga odredi višjega osebja niso zmogli. Eden njegovih zaključkov je:

Star izrek pravi, da ni moč potegniti ostre meje med normalnimi ljudmi in duševnimi bolniki; prej obstaja kontinuum z dobro prilagojenimi državljani na eni strani in polno operjenimi psihotiki na drugi. Reči moram, da se po obdobju aklimatizacije v umobolnici zdi omenjanje kontinuumu zelo drzno. Skupnost je skupnost. Prav kakor je to nenavadno za tiste, ki niso notri, tako je naravno, tudi če ni bilo hoteno, tistim, ki jo doživljajo od znotraj. Sistem opravkov, ki jih imajo bolniki med seboj, ne spada na nikakr konca ničesar, temveč raje da primer človeškega združena, ki se jih učejak v okroglem kabinetu brez dvoma izogiba, jih pa zbere in naniza skupaj z vsemi drugimi primerki združenj, ki jih lahko najde.⁶

⁵ Bert Kaplan (ured.). *The Inner World of Mental Illness* (New York & London: Harper & Row, 1964), stran vii.

⁶ E. Goffman. *Asylums, Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates* (New York: Doubleday Anchor Books, 1961), stran 303.

Precejšnji del te študije je posvečen detaljni dokumentaciji o tem, kako se pripeti, da oseba, ki ji je določena vloga bolnika, teži k temu, da bi jo definirali kot non-agensa, kot ne-odgovorni objekt in da bi jo zdravili v skladu s tem, končno pa prične še sama nase gledati v tej luči.

Goffman tudi pokaže, da se obnašanje, ki se skozi fokus osebe izven konteksta zdi popolnoma nerazumljivo, v najboljšem primeru razložljivo kot neka intrapsihična regresija ali organska okvara, pokaže čisto smiselno, če ga gledamo skozi fokus njegovega lastnega konteksta. On ne opisuje takega obnašanja le »v« bolnikih umobolnice, opisuje ga v kontekstu osebne interakcije in sistema, v katerem se dogaja.

... na delu je kača, ki se grize v rep. Ljudje, ki jih namestijo na »divje« oddelke, ugotovijo, da so jim pustili kaj malo kakršnekoli opreme — lahko jim vsako noč vzamejo obleke, lahko umaknejo rekreacijske materiale in tako jim za pohištvo ostanejo zgolj težki leseni stoli in klopi. Dejanja sovražnosti proti instituciji se morajo opreti na omejene, slabo izdelane zvijače, da na primer zažene stol v vrata ali da ostro tolče s časopisom, kar ustvari jezljiv eksploziven zvok. In bolj kot je ta oprema neadekvatna, da bi z njo izrazil, kako zavrača bolnico, bolj se dejanje kaže kot psihotični simptom in bolj verjetno je, da se bo uprava čutila upravičeno določiti bolnika za nevarni oddelek. Ko se bolnik znajde v samici, nag in brez vidnih sredstev za izražanje, se lahko opre le na to, da trga žimnice, če more, ali pa piše z vzmetmi na steno — dejanja, ki jih vodstvo jemlje v zvezi s tisto vrsto ljudi, ki opravičujejo samico.⁷

A diagnozo shizofrenije in vpoklic v bolnico dobijo ljudje najprej na račun svojega obnašanja zunaj bolnic.

V zvezi s shizofrenijo je bilo opravljenih že mnogo študij družbenih faktorjev. Med te sodijo poskusi, da bi odkrili, ali se shizofrenija pojavlja bolj ali manj pogosto v eni ali drugi etnični skupini, družbenem razredu, spolu, hierarhičnem položaju v družini itd. Pogost zaključek takih študij je bil, da družbeni faktorji ne igrajo izrazite vloge v »etiologiji shizofrenije«. To zahteva proučitev, vrhu tega pa se take raziskave ne približajo dovolj uporabnemu položaju. Če hoče policija ugotoviti, ali je človek umrl po naravni poti, ali je napravil samomor, ali pa so ga umorili, ne pregleda značilnih potez vpliva in učinka, preiščejo okoliščine, ki spremljajo vsak posamezen primer po vrsti. Vsaka preiskava je izviren raziskovalni projekt, in ta se konča, ko zberejo dovolj podatkov, da lahko odgovorijo na pomembnejša vprašanja.

Šele prav v zadnjih desetih letih so pričeli proučevati neposredno interpersonalno okolje »shizofrenika« z luknjami vred. To delo so vzpodbujali predvsem psihoterapevti, ki so oblikovali vtis, da so bile družine njihovih pacientov, ki so bili **moteni**, pogosto sila **motече**. Vendar so psihoterapevti še naprej zaupali svoji tehniki, da ne proučuje družin neposredno. Najprej so se osredotočili

⁷ E. Goffman, *ibid.*, str. 306

v glavnem na matere (ki so zmeraj prve okrivljene za vse), in postulirana je bila »shizofrenogena« mati, ki naj bi ustvarila motnjo v otroku.

Nadalje so posvetili pozornost možem teh nedvomno nesrečnih žensk, nato starševskim interakcijam in interakcijam starša-otrok (raje kot vsaki osebi v družini posebej), potem nuklearni družinski skupini staršev in otrok in končno celotni vplivni mreži ljudi v družini in okoli nje, vključno z bolnikovimi starimi starši. Do tedaj, ko so se pričele naše lastne raziskave, je že prišlo do tega metodološkega preloma, skupaj z njim pa je prišlo do velikega teoretičnega napredka.

To je hipoteza o »dvojni sponi«, katere glavni arhitekt je bil antropolog Gregory Bateson. Teorija,⁸ ki je prišla na svetlo 1956, predstavlja teoretičen napredek prvega reda. Klica te ideje se je Batesonu zarodila v tridesetih letih, vtem ko je proučeval Novo Gvinejo. Kultura v Novi Gvineji ima kot vse kulture vgrajene tehnike, ki vzdržujejo njeno lastno notranje ravnotežje. Tehnika na primer, ki je služila nevtralizaciji nevarne rivalnosti, je bila seksualni transvestizem. A misionarji in zapadne vlade se niso zelo navduševale za take prakse. Kultura je bila tako vpeta: na eni strani so tvegali, da jih svet izloči, na drugi strani pa, da se razbijejo znotraj.

Bateson je skupaj z raziskovalnimi delavci v Kaliforniji prenesel to paradigmo položaja »ne morem zmagati«, značilno destruktivnega za samo-indentiteto, na vzorec notranje komunikacije v družinah diagnosticiranih shizofrenikov.

Študije družin shizofrenikov, opravljene na Palu Altu v Kaliforniji, na univerzi Yale, na Pennsylvania Psychiatric Institute in na National Institute of Mental Health, pa še kje, so vse pokazale, da je diagnosticirana oseba del širše mreže skrajno motenih in motečih vzorcev komunikacije. **Nikjer tod**, kolikor vem, niso proučevali shizofrenika, čigar moteni vzorec komunikacije se ni pokazal kot refleksija in reakcija na moteni in moteči vzorec, ki karakterizira njegovo ali njeno družino izvora. To se ujema z našimi lastnimi raziskavami.⁹

Ko smo (dr. David Cooper, dr. Esterson in jaz) proučevali družbene okoliščine družbenega dogodka proglasitve nekoga za shizofrenika, smo po več kot 100 primerih dobili vtis, da sta izkušnja in obnašanje, ki ga označujejo kot shizofrenična, **brez izjeme posebna strategija, ki jo človek izumi, da bi zaživel v situaciji, v kateri ni moč živeti.** Človek prične v svoji življenjski situaciji čutiti, da je v nevzdržnem položaju. Ne more se ne premakniti ne ostati nepremičen, ne da bi ga oblegali protislovni in paradoksalni pritiski in zahteve, potiski in potegi, ki so lahko odznotraj, iz njega, ali odzunaj, od tistih okoli njega. Je takorekoč v šahmatu.

Tako stanje stvari lahko ostane pri ljudeh popolnoma neopazeno. Človeka na dnu kupa lahko zdrobi ali zaduši do smrti, ne da bi to kdorkoli opazil, še manj želel. Opisano situacijo je nemogoče

⁸ G. Bateson, D. D. Jackson, J. Haley, J. in J. Weakland, »Towards a Theory of Schizophrenia«, *Behavioral Science*, Volume I, No. 251, 1956.

⁹ R. D. Laing in A. Esterson, *Sanity, Madness and the Family* (London: Tavistock Publ., 1964; New York: Basic Books, 1965).

uvideti tako, da posamič proučimo različne ljudi v njej. Objekt proučevanja morajo biti družbeni sistemi in ne posamezni individuumi, ki so iz njega ekstrapolirani.

Vemo, da je biokemija človeka skrajno občutljiva za družbene okoliščine. **A priori** je verjetno, da situacija šahmata povzroči biokemičen odgovor, ki nadalje olajša ali zadržuje določene tipe izkušnje in obnašanja.

Obnašanje diagnoziranega bolnika je del mnogo širše mreže motenega obnašanja. Protislovja in zmede, ki jih individuum »internalizira«, si moramo ogledati v njihovem širšem družbenem kontekstu.

Nekje je nekaj narobe, a tega se nič več ne da videti izključno ali celo primarno »v« diagnoziranem bolniku.

To tudi ni stvar metanja krivde na koga drugega. Nevzdržni položaj, dvojna spona »ne morem zmagati«, situacija šahmata po pravilu **niso očitni** protagonistom. Zelo poredkoma je to vprašanje izdelanih, namernih ciničnih laži ali brezobziren namen pripeljati nekoga tako daleč, da znorí, pa četudi se to dogaja pogosto, kot običajno mislimo. Spoznali smo že starše, ki so trdili, da bi raje videli, da bi bil njihov otrok nor, kot pa da bi spoznal resnico. Pravijo celo, »to je milost«, da človek »ni pri pameti«. Pozicije šahmata se ne da opisati v nekaj besedah. Treba je zgrabiti celovito situacijo, preden postane očitno, da ni mogoča več nobena poteza, ne-gibanje pa je ravno tako neznosno.

S temi pridržki je treba vzeti sledeč primer interakcije med očetom, materjo in dvajsetletnim sinom, ki si je ravno opomogel po shizofrenični epizodi.¹⁰

Na tem srečanju je bolnik zatrjeval, da je sebičen, starša pa sta mu govorila, da ni. Psihiater je vprašal bolnika za primer tega, kar ima za »sebično«.

SIN: No, ko mi mati včasih pripravi obilen obrok, pa ga nočem jesti, če mi ni.

OČE: Pa ni bil zmeraj tak, veste. Zmeraj je bil dober fant.

MATI: To je njegova bolezen, kajne, doktor? Nikoli ni bil nehvaležen. Zmeraj je bil zelo vljuden in dobro vzgojen. Zanj sva storila vse najboljše.

SIN: Ne, zmeraj sem bil sebičen in nehvaležen. Nimam samospoštovanja.

OČE: Saj ga imaš.

SIN: Lahko bi ga imel, če bi me ti spoštoval. Nihče me ne spoštuje. Vsakdo se mi smeji. Jaz sem vic sveta. Sem pač šaljivec.

OČE: Ampak sin, spoštujem te, ker spoštujem človeka, ki se spoštuje.

Ni posebno presenetljivo, da človek, ki je zgrožen kot on, stoji v čudnem položaju, ko poskuša obvladati nerešljivo protislovne družbene »sile«, ki ga obvladujejo, tako da projicira notranje v zunanje, introjicira zunanje v notranje, da se skratka skuša zaščititi pred destrukcijo z vsemi sredstvi, ki so mu na razpolago, s projekcijo, introjkcijo, s pobegom, zanikanjem itd.

¹⁰ Dr. David Cooper, dr. A. Esterson in jaz.

Gregory Bateson je v sijajnem uvodu k avtobiografskem delu o shizofreniji iz 19. stoletja zapisal tole:

Kaže, da ima bolnik smer, v katero lahko teče, ko je enkrat pahnjen v psihozo. Loti se nekega raziskovalnega potovanja, ki je izpopolnjeno le z njegovo vrnitvijo v normalni svet, v katerega pa prispe z drugačnimi vpogledi, kot jih imajo ljudje, ki se nikoli niso podali na tako pot. Kot kaže, ima shizofrenična epizoda, ko se prične, tako določeno smer kot posvetitveni obred smrti in ponovnega rojstva — vanj lahko novinca zanese življenje njegove družine ali pa postranske okoliščine, v njegovem toku pa ga na široko vodi endogeni proces.

V okviru te slike spontano pojemanje ni problem. Je le končni in naravni izid totalnega procesa. Treba pa je razložiti neuspele povratke mnogih, ki se podajo na to potovanje. **Ali ti naletijo na okoliščine v družinskem življenju ali v institucionalni skrbi, ki so tako skrajno slabo prilagodljive, da jih tudi najbogatejša in najbolj organizirana halucinatorna izkušnja ne more razrešiti?**¹¹

S tem pogledom se popolnoma strinjam.

Revolucija v zvezi z zdravim razumom in blaznostjo se nenehno dogaja, tako znotraj kot zunaj psihiatrije. Klinično stališče se umika stališču, ki je oboje: eksistencialno in družbeno.

Iz idealne opazovalne točke na tleh lahko opazujemo formacijo letal v zraku. Eno letalo je izven formacije. Celotna formacija gre lahko v napačno smer. Letalo, ki je »izven formacije«, je lahko abnormalno, slabo ali »blazno« s stališča formacije. Toda formacija sama je lahko slaba ali blazna s stališča idealnega opazovalca. Letalo, ki je izven formacije, lahko leti v napačno smer bolj ali manj kot formacija sama.

Kriterij »izven formacije« je klinično pozitivistični kriterij.

Kriterij »v napačno smer« je ontološki. Vzdolž teh dveh različnih parametrov si mora človek ustvariti dve sodbi. Posebej in fundamentalno pomembno je, da ne zmedemo človeka, ki je »izven formacije«, tako da rečemo, da je na napačni poti, pa ni. Fundamentalno pomembno je, da ne sklepamo po pozitivistično narobe, češ skupina je »v formaciji« in torej »na pravi poti«. To je zmotna gadarenske svinje. Pa tudi človek »izven formacije« ni nujno na bolj »pravi poti« kot formacija. Nobene potrebe ni, da bi idealizirali nekoga le zato, ker ima oznako »izven formacije«. Tudi ni potrebno prepričevati človeka »izven formacije«, da bo ozdravel s tem, ko se bo ponovno vključil v formacijo. Človek »izven formacije« je pogosto poln sovraštva do formacije in bojazni, da je postal nekakšen čudak, ki je padel popolnoma ven.

Ce je formacija sama na napačni poti, potem mora človek, ki resnično hoče na »pravo pot«, zapustiti formacijo. Toda če si kdo tega želi, lahko gre brez vika in krika in ne da bi s svojim odhodom plašil že tako prestrašeno formacijo.

¹¹ G. Bateson (ured.), *Perceval's Narrative. A Patient's Account of his Psychosis* (Stanford, California: Stanford University Press, 1961), str. XII—XIV; kurziv je moj.

»Shizofrenija« je diagnoza, nalepka, ki jo nekateri ljudje nalepijo drugim. To še ne dokazuje, da je oblepljen človek podvržen bistveno patološkemu procesu neznan narave in izvora, ki se dogaja v njegovem telesu. To še pomeni, da je proces primarno ali sekundarno **psihopatološki**, da se dogaja v **duševnosti** človeka. Uveljavi pa družbeno dejstvo, da je oblepljeni človek eden izmed Njih. Na hitro pozabimo, da je proces hipoteza, predpostavimo ga kot dejstvo in posredujemo sodbo, da je biološko neprilagodljiv in kot tak patološki. Toda prilagoditi se disfunkcionirajoči družbi je lahko zelo nevarno. Perfektno prilagojeni pilot bombnika je obstoju vrste bolj nevaren kot pa v bolnico stlačeni shizofrenik, ki živi v prepričanju, da nosi Bombo v sebi. Naša družba lahko sama postane biološko disfunkcionirajoča, neke oblike shizofrenične odtujenosti družbeni odtujenosti pa lahko imajo sociološko funkcijo, ki je še nismo prepoznali. Ta velja tudi v primeru, da neki genetski faktor vnaprej omogoči določeno vrsto shizofreničnega obnašanja. Novejše kritike del o genetiki¹² in najnovejše empirične genetične raziskave puščajo to vprašanje odprto.

Jung je pred leti omenil, da bi bil zanimiv eksperiment preučiti, ali sindrom psihiatrije deluje v družinah. Patološki proces, imenovan »psihiatroza«, prav lahko odkrijemo z metodami kot so opisljiva bitnost, s somatskimi korelati in psihičnimi mehanizmi, s podedovano ali vsaj konstitucijsko osnovo, naravno zgodovino in dvomljivo prognozo.

V novejšem razvoju psihiatrije je najpomembnejše ponovno definirati osnovne kategorije in predpostavke same psihiatrije. Smo v vmesnem nadstropju, kjer novo vino do neke mere še zmeraj točimo v stare mehove. Odločiti se moramo, ali naj uporabljamo stare izraze na nov način, ali pa jih prepustimo košu za odpadke zgodovine.

Nobenega takega »stanja« kot »shizofrenija« ni, toda nalepka je družbeno dejstvo, družbeno dejstvo pa **politični dogodek**. Ta politični dogodek, ki se pojavlja v meščanski družbeni ureditvi, vsiljuje definicije in posledice za olepljeno osebo. Prav družbeni recept racionalizira mrežo družbenih akcij, po katerih prepustijo olepljeno osebo tistim, ki so legalno potrjeni, zdravstveno pooblaščen in moralno dolžni postati zanjo odgovorni. Etiketirani osebi ni le svečano podana vloga, temveč tudi kariera bolnika; to pa stori po domenjeni akciji koalicija (»konspiracija«) družine, G. P. (zdravnika splošne prakse, op. prev.), uradnika zavoda za duševno zdravje, psihiatrov, sester, psihiatričnih socialnih delavcev in čisto tudi sobolnikov. »Kompromitirana« oseba z oznako bolnika in še posebej »shizofrenika« je degradirana s polnega eksistencialnega in legalnega statusa človeškega agensa in odgovorne osebe na nekoga, ki nima več svoje definicije sebe, ki ne more dobiti nazaj svoje lastnine, ki mu je preprečeno, da bi sam odločal, koga bo srečal in kaj bo počel. Potem ko ga podredijo degradirajočemu ceremonialu,¹² znanemu kot psihiatrično izpraševanje, ga oropajo njegovih civilnih svoboščin, tako da ga zaprejo v totalno institucijo,¹³ znano kot »umo«-bolnico. Popolneje, skrajneje kot kjerkoli drugje v naši družbi mu je odvzeta vsaka vrednost kot človeškemu

¹² Glej npr.: Pekka Tienari, *Psychiatric Illnesses in Identical Twins* (Copenhagen: Munksgaard, 1963).

bitju. V umobolnici mora ostati, dokler ni njegova nalepka razveljavljena ali ublažena z izrazi kot »odpuščen« ali »ponovno prilagojen«. Če si enkrat »shizofrenik«, obstaja tendenca, da te zmeraj obravnavajo kot »shizofrenika«.

A zakaj in kako se to dogaja? In kakšno funkcijo ima ta procedura, da služi ohranitvi meščanskega reda? Ta vprašanja so se šele pričela zastavljati in nanje je le malo odgovorov. Vprašanja in odgovori so se doslej usmerjali na družino kot na družbeni sistem. Družbeno gledano se mora zdaj to delo pomakniti k globljemu razumevanju ne le notranje motenega in motečega vzorca komunikacije znotraj družin, dvojnospinskih procedur, psevdovzajemnosti, ne le tistega, čemur se reče mistifikacije in nevzdržne situacije, temveč tudi pomena vsega tega znotraj širšega konteksta meščanskega reda družbe — to je **političnega** reda, načinov, po katerih se ljudje urijo v kontroli in premoči nad drugimi.

Nekateri ljudje z nalepko shizofrenika (ne vsi in ne nujno) v besedah, gestah, dejanjih (lingvistično, paralingvistično in kinetično) manifestirajo obnašanje, ki je neobičajno. Včasih (ne zmeraj in ne nujno) se te nenavadne izkušnje, izražene z nenavadnim obnašanjem, kažejo kot del potencialno urejenega, naravnega zaporedja izkušenj.

Temu zaporedju je sila poredkoma dovoljeno realizirati se, kajti vse preveč smo zaposleni z »zdravljenjem« bolnika preko kemoterapije, šok terapije, **milieu** terapije, skupinske terapije, psihoterapije, družinske terapije — na najboljših, najnaprednejših krajih pa zdaj včasih kar z vsemi skupaj.

To, kar včasih vidimo na **nekaterih** ljudeh, ki smo jim nalepili oznako shizofrenik in jih tako tudi »zdravimo«, so vedenjski izrazi izkustvene drame. Toda to dramo vidimo v popačeni obliki, ki jo naši terapevtski naporji skušajo popačiti še bolj. Izid te nesrečne dialektike je **forme frustrre** potencialno **naravnega** procesa, ki ga ne dovolimo.

Ob karakterizaciji splošnih okvirov tega zaporedja bom pisal **zgolj** o zaporedju izkušenj. Uporabiti bom moral torej jezik izkušenj. Toliko ljudi čuti, da je treba prevesti »subjektivne« dogodke v »objektivne« izraze, zato da bi bili znanstveni! Biti pristno znanstven pomeni imeti veljavno znanje o izbranem področju realnosti. Tako bom nadalje uporabljal jezik izkušenj, da bi opisal dogodke izkušenj. Tudi ne bom opisoval toliko serij različnih diskretnih dogodkov kakor raje unitarno izkušnjo iz različnih stališč, v ta namen pa bom uporabljal spekter idiomov. Predpostavljam, da je ta naravni proces, ki ga naši nalepkarski in dobronamerni terapevtski naporji pačijo in zapirajo, takle.

Ponovno pričenjamo od umika naše izkušnje v tisto, kar se zdita dva svetova, notranji in zunanji.

Normalno stanje je, da vemo malo o obeh in da smo odtujeni obema, da pa morebiti vemo malo več o zunanjem kot o notra-

¹³ T. Scheff, »Social Conditions for Rationality: How Urban and Rural Courts Deal with the Mentally Ill«, *Amer. Behav. Scient.*, marec 1964. Tudi T. Scheff, »The Societal Reaction to Deviants: Ascriptive Elements in the Psychiatric Screaming of Mental Patients in a Mid-western State«, *Social Problems*, No. 4, pomlad 1964.

njem. Vendar samo dejstvo, da je sploh potrebno govoriti o zunanem in notranjem, nakazuje, da se je zgodovinsko pogojeni umik pojavil, tako da je notranje že tako oropano bistva kot je zunanje smisla.

Ni nujno, da se ne zavedamo »notranjega« sveta. Pač pa večinoma ne prepoznamo njegovega obstoja. A mnogo ljudi vstopi vanj — na nesrečo brez vodičev, mešajoč zunanje realnosti z notranjimi in notranje z zunanjimi — in na splošno izgubijo sposobnosti, da bi zadostno funkcionirali v vsakdanjih odnosih.

Ni treba, da bi bilo temu tako. Proces prehoda iz tega sveta v **drugi** svet in vrnitev iz drugega sveta v **ta** svet je tako naraven kot smrt ali rojstvo. Toda v našem danem svetu, ki je ravno toliko prestrašen kot nezavedajoč se drugega sveta, ni presenetljivo, da je človek popolnoma izgubljen in prestrašen, ter da naleti le na nerazumevanje ostalih, ko »realnost«, izmišljotina tega sveta, počí, in človek vstopi v drugi svet.

Nekateri ljudje hote, drugi nehote vstopijo ali padejo v bolj ali manj totalni notranji prostor in čas. Družbeno smo pogojeni tako, da smatramo totalno potopitev v zunanji prostor in čas za normalno in zdravo. Potopitev v notranji prostor in čas pa radi smatramo za antisocialni umik, odklon, neveljaven, patološki **per se**, v nekem smislu nečasten.

Včasih prepozna človek področje, ki gre skozi povečevalno steklo, skozi šivankino uho, kot svoj izgubljeni dom, a največ ljudi, ki so zdaj v notranjem prostoru in času, je že na začetku na nedomačem področju ter so preplašeni in zbegani. Izgubljeni so. Pozabili so, da so tukaj že bili. Zagrabijo za blodnjo. Ponovno poskušajo vzpostaviti svojo smer, tako da se poskušajo zbrati, s projekcijo (notranjega navzven) in introjekcijo (zunanjih kategorij v notranje). Ne vedo, kaj se dogaja, in prav verjetno jih nihče ne bo razsvetlil.

Vneto se branimo celo pred polnim obsegom naše od ega omejene izkušnje. Koliko verjetneje bomo reagirali z grozo, zmedo in »obrambami« na izkušnjo izgube ega! Ničesar dejansko patološkega ni v izkušnji izgube ega, a živ kontekst za potovanje, na katerega se človek poda, zelo težko najti.

Človek, ki je stopil v to notranje cesarstvo (če mu je izkušnja le dovoljena), ugotovi, da potuje ali da je na potovanju voden — tukaj se ne da jasno razločiti med aktivom in pasivom.

Potovanje izkusi kakor pot naprej »v notranjost«, kakor prihod nazaj skozi svoje osebno življenje, nazaj in skozi in preko v izkušnjo vsega človeštva, prvotnega človeštva, Adama in mogoče še dlje v biti živali, rastlin in mineralov.

Na tem potovanju je mnogo možnosti, da se človek izgubi zaradi zmedenosti, delnega neuspeha, celo končnega brodoloma; treba je srečati mnogo strahov, duhov, demonov, mimo katerih lahko pridemo ali pa tudi ne.

Ne smatramo za patološko deviantno, če nekdo raziskuje pragozd ali leze na Mt. Everest. Cutimo, da je imel Kolumb vso pravico, da se je zmotil, ko je ob odkritje Novega sveta skonstruiral svojo sliko o odkritju. Mnogo dlje smo od najbližjih približkov neskončnih širjav notranjega prostora kot od širjav zunanjega prostora. Spoštujemo popotnika, raziskovalca, plezalca, vesoljca. Meni se zdi mnogo smiselnejše, nekaj vreden projekt — zares, na-

šemu času obupno in nujno potreben projekt — raziskati notranji prostor in čas zavesti. Morda je to ena tistih redkih stvari, ki so še smiselne v našem zgodovinskem kontekstu. Tako smo oddaljeni od tega cesarstva, da se lahko mnogo ljudi zdaj upre, češ saj sploh ne obstaja. Nič čudnega, da je resnično nevarno raziskovati tako izgubljeno cesarstvo. Situacija, ki jo kažem, je natanko taka, kakor če nihče med nami ne bi imel trohice znanja o tem, kar imenujemo zunanji svet. Kaj bi se zgodilo, če bi nekdo na lepem pričel videti, slišati, tipati, vohati, okušati stvari? Teško bi bili bolj zmedeni kot človek, ki je najprej v nejasni bližini notranjega prostora in časa, nato pa se vanj pomakne. Sem pride pogosto oseba, ki ji pravimo katatonična. Sploh je ni tukaj: vsa je tam. Pogosto se zelo moti o tem, kar izkuša, in najbrž tega sploh noče izkusiti. Zares je lahko izgubljena. Zelo malo nas je, ki poznamo področje, v katerem je izgubljena, ki vemo, kako ga doseči in kako najti pot nazaj.

Nobeno obdobje v zgodovini človeštva verjetno ni v taki meri izgubilo stika s tem naravnim procesom **ozdravljenja**, ki vključuje **nekatero** med ljudmi z nalepko shizofrenika. Nobena doba ga ni tako razveljavila, nobena doba ni vsilila takih prepovedi in svaril proti njemu, kot prav naša. Namesto umobolnice, nekakšne popravljalnice človeških zlomov, potrebujemo prostor, kjer bodo ljudje, ki so potovali globoko in so zaradi tega bolj izgubljeni kot psihiatri in drugi duševno zdravi ljudje, mogli najti pot **še globlje** v notranji prostor in pa čas spet nazaj. Namesto **ponižujočega** ceremoniala psihiatričnega spraševanja, diagnoz in napovedi potrebujemo za tiste, ki so pripravljeni (v psihiatrični terminologiji pogosto tisti, ki so na najboljši poti k shizofreničnemu zlomu), ritual **posvetitve**, skozi katerega bodo človeka ob popolni družbeni podpori in potrditvi vodili v notranji prostor in čas ljudje, ki so tam že bili in so prišli nazaj. Psihiatrično bi bilo to videti tako, kakor da bivši bolniki pomagajo bodočim bolnikom znoreti.

Sledi pa tole:

- 1) popotovanje od zunaj navznoter,
- 2) iz življenja v neke vrste smrt,
- 3) iz hoje naprej v hojo nazaj,
- 4) iz začasnega gibanja v začasno mirovanje,
- 5) iz svetnega časa v večni čas,
- 6) iz ega v sebe,
- 7) iz odzunaj (po-rojstvo) nazaj v maternico vseh stvari (pre-rojstvo),

in kasneje povratno potovanje:

- 1) od znotraj ven,
- 2) iz smrti v življenje,
- 3) iz gibanja nazaj v gibanje spet naprej,
- 4) iz nesmrtnosti nazaj v smrtnost,
- 5) iz večnosti nazaj v čas,
- 6) iz sebe v novi ego,
- 7) iz kozmične fetalizacije v eksistencialno ponovno rojstvo.

Prevajanje teh elementov popolnoma naravnega in potrebnega procesa v žargon psihopatologije in klinične psihiatrije bom prepustil tistim, ki to želijo. Morda je ta proces tisto, kar v taki ali

drugačni obliki potrebujemo vsi. V duševno resnično zdravi družbi bi lahko imel osrednjo funkcijo.

Zelo na kratko sem naštel le malo več kot napotke za razširjen študij in razumevanje naravnega sosledja izkustvenih stopnic, ki pa je na določenih mestih preplavljeno, zakrito, popačeno in zaprto za nalepko »shizofrenija«, kar hkrati pomeni patologijo in bolezen — ki — jo — je — treba — ozdraviti.

Morda se bomo naučili ugglasiti se s takoimenovanimi shizofreniki, ki so se vrnili k nam, mogoče jih čez leta ne bomo nič manj spoštovali kot pogosto nič manj izgubljene renesančne raziskovalce. Če bo človeška rasa preživela, sumim, da se bodo bodoči ljudje ozirali na našo razsvetljeno epoho kot na resnično Dobo omračitve. Verjetno bodo sposobni uvideti ironijo te situacije z več zabave, kakor je lahko mi iztisnemo iz nje. Smeh bo veljal nam. Videli bodo, da je tisto, kar mi imenujemo »shizofrenija«, le ena od oblik, v katerih luč pogosto skozi čisto običajne ljudi prične prodirati skozi razpoke v naših vse preveč zaprtih umih.

Shizofrenija je bila včasih novo ime za *dementia praecox* — počasno, zavratno bolezen, za katero so menili, da se loteva posebnost mladih ljudi in da se rada nadaljuje v dokončno *dementia*.

Mogoče lahko še zmeraj obdržimo staro ime in ga beremo v njegovem etimološkem pomenu: *shiz* — »zlomljen«, *prenos* — »duša« ali »srce«.

Shizofrenik v tem pomenu je človek z zlomljenim srcem, pa celo za zlomljena srca se je slišalo, da ozdravijo, če jim to srčno dopustimo.

Toda »shizofrenija« v tem pomenu nima veliko skupnega s kliničnim izpraševanjem, diagnozo, prognozo in navodili za terapijo »shizofrenije«.

Prevod Bogdan Lešnik

R. D. Laing

VOZLI

Iz knjige R. D. Lainga: *Knots*, Penguin Books Harmondsworth 1971

Igrajo se igrajo. Igrajo se, da se ne
igrajo. Če pokažem, da vidim, da se,
prekršim pravila in me bodo kaznovali.
Igrati moram njihovo igro, da ne vidim, da vidim igro.

Naša dolžnost je vzgojiti svoje otroke, da nas ljubijo,
spoštujejo in ubogajo.
Če nas ne, jih je treba kaznovati,
drugače mi ne izpolnimo svoje dolžnosti.

Če zrasedo v ljubezni, spoštovanju in ubogljivosti do nas,
smo bili blagoslovljeni, da smo jih pravilno vzgojili.

Če zrasedo brez ljubezni, spoštovanja in ubogljivosti do nas,
smo jih ali pravilno vzgojili,
ali pa ne:
če smo jih,
mora biti nekaj narobe z njimi;
če jih nismo,
je nekaj narobe z nami.

Ne počutim se dobrega
zato sem slab
zato me nihče ne mara,

Čutim se dobrega
zato sem dober
zato me imajo vsi radi.

Dober sem
Ti me ne maraš
zato si slab. Torej te ne maram.

Dober sem
Rad me imaš
zato si dober. Torej te imam rad.

Slab sem
Rad me imaš
zato si slab.

Jack se boji, da je Jill kakor njegova mati
Jill se boji, da je Jack kakor njena mati

Jack se boji,

da Jill misli, da je on kakor njena mati
in da se Jill boji,
da Jack misli, da je ona kakor njegova mati

Jill se boji,
da Jack misli, da je ona kakor njegova mati
in da se Jack boji,
da Jill misli, da je on kakor njena mati

Jill se čuti varno biti jezna na Jacka
kajti Jack ne počne ničesar

Jezna je na Jacka
ker ne počne ničesar

Jezna je na Jacka
ker se ga ne boji

Ne boji se ga
ker je, saj ne počne ničesar, brezkoristen.

Pri njem se počuti varno
zato ga prezira

Visi na njem
ker se ga ne boji

Prezira ga
ker se obeša nanj
ker se ga ne boji

Jill ve, da je manjvredna
zato je vzvišena nad vsakomer, ki misli, da
je vzvišena nad njim.

JILL: Ti misliš, da sem neumna

JACK: Mislim, da nisi neumna

JILL: Moram biti neumna, da mislim, da misliš, da sem
neumna, pa ne misliš tako: ali pa lažeš.
Neumna sem na vsak način:
ker mislim, da sem neumna, pa sem neumna
ker mislim, da sem neumna, pa nisem neumna
ker mislim, da ti misliš, da sem neumna, pa ne misliš tako.

JILL: Smešna sem

JACK: Ne, nisi

JILL: Smešna sem, ker se počutim smešno, kadar nisem.

Moraš se
mi smejati
ker čutim, da se mi smeješ
pa se mi ne smeješ.

Dolgočasno je da se bojiš,
da me dolgočasiš s tem da se zanimaš zame.

Ko poskušaš biti zanimiv,
si **zelo** dolgočasen.

Bojiš se da bi bil dolgočasen, poskušaš
biti zanimiv tako da te ne zanima,
pa te zanima le to da ne bi bil dolgočasen.

Ne zanimam te jaz.
Zanima te le to da bi se jaz zanimal zate.

Pretvarjaš se da se dolgočasiš
ker me ne zanima
da se bojiš
da se ne bojim
da se ne zanimaš zame.

Narcis se je zaljubil v svojo podobo, ki jo je imel
za drugega.

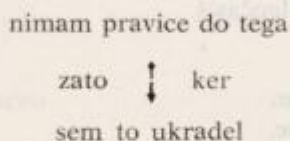
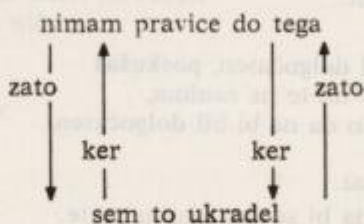
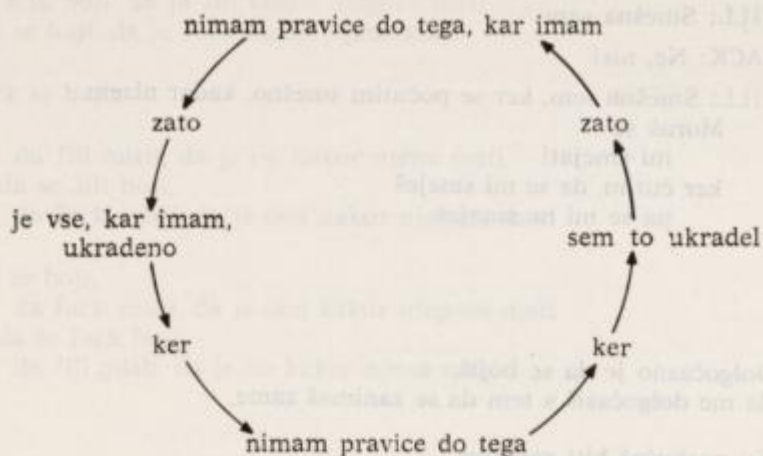
Jack se zaljubi z Jillino podobo Jacka, ki jo jemlje
kot sebe.

Ona ne sme umreti, kajti potlej bi se on izgubil.
Ljubosumen je v primeru, da v njenem ogledalu
odseva podoba nekoga drugega.

Jill je sebi izkrivljujoče zrcalo.

Jill se mora izkriviti, da bi se zdela sebi
neizkrivljena.

Da bi se izravnala, odkrije da Jack izkrivlja njeno
izkrivljeno podobo v svojem izkrivljujočem zrcalu.
Ona upa, da lahko njegovo izkrivljenje njenega izkrivljenja
izravnava njeno podobo, ne da bi se bilo nji treba izkriviti.



Pozitivne in negativne spone.

Negativna: Ne morem zmagati. Vse, kar počnem, je napak.

Pozitivna: Ne morem izgubiti. Vse kar počnem, je prav.

Počnem to, ker je prav.

Prav je, ker jaz to počnem.

Jack vidi, da vidi,
da kar on vidi, Jill ne vidi,
in vidi,
da Jill ne vidi, da ne vidi,
a on ne vidi **ZAKAJ**
Jill ne vidi, da Jill ne vidi.

Jill
vidi, da je on ne razume,
in vidi, da on ne vidi, da je ne:
in ona vidi,
da on ne vidi, da ne vidi,
da ona vidi, da on ne vidi, da je ne.

Zakaj se še zmeraj počuti zmedeno?
Ne more razumeti, zakaj on ne vidi, da
ona vidi, da on ne vidi, da je ne razume.

Jill vidi, da Jack ne vidi
in da ne vidi, da ne vidi.

Jill vidi, ZAKAJ

Jack ne vidi,

a Jill ne vidi, ZAKAJ

Jack ne vidi, da ne vidi.

Jack »vidi«, da je Jill slepa
in da Jill ne vidi, da je.

Jack spozna, da sta oba,

Če mora slepi voditi slepega, je dobro,
da vodja ve, da je slep.

Jack ne vidi, da ne vidi,
in ne vidi,

da Jill ne vidi, da Jill tega ne vidi.

in vice versa

Vsi v vseh

Vsakdo v vseh ljudeh

vsi ljudje v vsakomer

Vse bitje v vsakem bitju

Vsako bitje v vsem bitju

Vse v vsakem

Vsako v vsem

Vsi razločki so um, od uma, v umu

Nobenih razločkov nobenega uma, da bi lahko razlikovali

Trditev je brezciljna

Prst je brez glasu

Prevod: Bogdan Lešnik

Alan W. Watts

DRUŽBA IN ZDRAV RAZUM

Čeprav se še ne da pokazati, da je družba telo ljudi na isti način kot je človek telo celic, je jasno, da je socialna skupina nekaj več kot vsota njenih članov. Ljudje niso zgolj sestavljeni skupaj. Sešteti pomeni stvari zaporedno uskladiti s serije števil; odnos med 1 in 2 in 3 in 4 je tako preprost, da nikakor ni podoben odnosu med ljudmi, ki živijo skupaj. Družba so ljudje, ki živijo skupaj v določenem modelu vedenja — modelu, ki ima takšne fizične posledice, kot so ceste in struktura mest, zakonski in jezikovni kodeksi, orodje in artifakti; vsi ti polagajo »kanale«, ki determinirajo bodoče obnašanje skupine. Nadalje, družba ni »napravljena« iz ljudi, kakor je hiša sestavljena iz opek, ali celo kakor se zbere po naboru vojska. Če smo natančni, družba ni toliko stvar kot proces delovanja, ki je resnično nedeljiv od človeških bitij in živali in od samega življenja. Družba je že to, da noben organizem ne eksistira brez moških in ženskih prednikov.

Kot model vedenja je družba najprej sistem ljudi v komunikaciji, ki jo vzdržuje **skladno** delovanje. Da ohranimo sistem, moramo delovati v skladu s tistim, kar je bilo že storjeno. Model spoznavamo kot model zato, ker se razvija v odnosu do svoje lastne preteklosti; prav to uveljavlja red in identiteto, kakor pravimo temu, situacijo, v kateri se drevesa ne spreminjajo v zajce in v kateri se ne začne nekdo na lepem obnašati kakor kdo drug, da ga ne moremo več prepoznati. »Kdo« je skladno obnašanje. Sistem, keherenca, model, red, sporazum, identiteta, skladnost so na neki način sinonemi. A v modelu, ki je tako gibljiv in spremenljiv kot človeška družba, vzdrževanje skladnosti delovanja in komunikacije ni lahko. Zahteva skrajne izpopolnjene sporazume o modelu, ali drugače, o pravilih in skladjih sistema. Brez sporazuma o pravilih igranja ni igre. Brez sporazuma o rabi besed, znakov in gest ni komunikacije.

Ohranitev družbe bi bila dovolj preprosta, če bi bili ljudje zadovoljni že s tem, da preživijo. V tem primeru bi bili enostavno živali, in zadoščalo bi jim jesti, spati in razmnoževati se. A če so to njihove osnovne potrebe, jih ljudje zadovoljujejo na najbolj zapleteni način, kar si ga je moč misliti. Če je za ohranitev potrebno delo, je videti, da se ljudje v glavnem ukvarjajo z igro, a se hkrati delajo, da je ta igra delo. Ko človek pride do tega, je meja med igro in delom nejasna in spremenljiva. Oboje je delo v tem smislu, da troši energijo. A če je delo tako **nujno** potrebno za ohranitev, se mar ne moremo vprašati: »Pa se je res treba ohraniti? Ni ohranitev, nadaljevanje skladnega modela organizma, oblika igre?« Paziti se moramo antropomorfizma, ki trdi, da živali levijo in žro **zato**, da bi se ohranile, ali da se sončnica obrača **zato**, da bi bila zmeraj usmerjena proti soncu. Nobenega znanstvenega razloga ni, da bi domnevali, da obstaja kakšen nagon po ohranitvi ali po užitku. Če rečemo, da neki organizem **rad** živi naprej, ali da živi naprej, ker mu je to **všeč**, kakšen dokaz obstaja za ta »všeč« poleg

tega, da dejansko živi naprej — dokler ne neha? Podobno nam reči, da zmeraj izberemo tisto, kar imamo rajši, ne pove nič več kakor da zmeraj izberemo tisto, kar izberemo. Če obstaja osnovna nuja po življenju, mera, je mislil Freud, obstajati osnovna nuja po smrti. A jezik in misel sta čistejša brez teh strahov o nagonih, nujah in potrebah. Kakor je rekel Wittgenstein: »Potreba po tem, da se določena stvar zgodi zato, ker se je zgodila neka druga stvar, ne obstaja. Obstaja le **logična** potreba«.

Preživeli organizem je preprosto tisti, ki je v skladu s svojim okoljem. Z njim se skladata klima in hrana; njegov model ju asimilira in eliminira, kar ni v skladu. To skladno gibanje, to transformacijo hrane in zraka v model organizma imenujemo eksistenca. Ni nobene skrivnostne potrebe, da bi se kaj nadaljevalo ali ne. Da organizem potrebuje hrano, pomeni, da organizem **je** hrana. Da žre **zato**, ker je lačen, pomeni drugače, da žre, kadar je pripravljen žreti. Če rečemo, da umre, ker ne more najti hrane, s tem na drug način povemo, da njegova smrt pomeni konec skladnosti z njegovim okoljem. Tako imenovana vzročna razlaga dogodka je le opis dogodka z drugimi besedami. Citirajmo spet Wittgensteina: »V osnovi vsega modernega pogleda na svet je iluzija, da takoimenovani zakoni narave razlagajo naravne fenomene«.

Kompleksnejši organizmi, kakršni so človeški, so kompleksnejša skladja, kompleksnejše transformacije okolja. Niso le modeli transformirane hrane, temveč njihovo ujemanje in skladnost z okoljem spreminja atomske vibracije v zvok in svetlobo, težo in barvo, okus in vonj, temperaturo in strukturo, dokler končno ne zaplodijo zamotanih modelov znakov in simbolov z veliko notranjo skladnostjo. Ko se ti ujamejo z okoljem, postane mogoče opisati svet v okviru nekega modela znakov. Tako se svet transformira v smisel na isti način kot se hrana transformira v telo. Sporazum ali skladnost modela telesa ali misli z modelom sveta se ohrani, dokler se ohrani. Če povemo, **zakaj** se začne ali neha, opišemo le določena skladja ali neskladja.

Če rečemo, da ne obstaja potreba po tem, da bi se stvari zgodile tako, kakor se, mogoče le na drug način povemo, da je svet igra. A ta misel se upira splošnemu občutku, ker je osnovno pravilo človeških družb, da človek **mora** biti v skladu. Če hočete pripadati naši družbi, morate igrati našo igro, — ali preprosto, **če** naj bomo v skladu, **moramo** biti v skladu. Predpostavka nadomešča zaključek. Razumljivo, saj je, kakor vidimo, človeška družba tako kompleksna in gibka, da je skladnost težko ohranjati. Otroci vztrajno izpadajo iz modelov obnašanja, in zaradi tega in podobnega mora našo družbeno konvencijo vzdrževati sila. Prvo pravilo družbe je, kakor lahko tudi rečemo, da se igra mora nadaljevati, da je ohranitev družbe nujno potrebna, ne smemo pa spregledati dejstva, da so skladja ali pravilnosti v naravi modeli, ki se pojavljajo, ne modeli, ki se morajo pojaviti. Naravni dogodki ne ubogajo ukazov, kakor ubogajo zakon ljudje. (1)

¹ V Svojem izvrstnem eseju »Human Law and the Laws of Nature« v *Science and Civilisation in China*, Vol. 2, je Joseph Needham pokazal, da v glavnem pod vplivom taoizma kitajska smiselnost nikoli ni pomešala naravni red z zakonitim redom. Kot pot do osvoboditve taoizem seveda osvetljuje način, po katerem ljudje projicirajo svoje družbene institucije po strukturi vseмирja.

Prvo pravilo igre pa je na še drugačen način povedano, da je igra resna, tj., da ni igra. Temu lahko rečemo prvotna »represija«. Nočem reči, da je to dogodek v časovnem začetku človeškega življenja, temveč da je lahko to naša najgloblje zakoreninjena družbena usmeritev. A kakor hitro začutimo, da so določene stvari kot ohranitev nujno potrebne, postane življenje problematično v čisto posebnem smislu, povsem drugače kot recimo problemi šaha ali znanosti. Življenje in problem postaneta sito; človeški položaj postane neprilika, iz katere ni rešitve. Človek se takrat obnaša kot samo-prevarani organizem in to obnašanje je moč opaziti na mnogo različnih načinov. Na primer, eden naših največjih pripomočkov za ohranitev je naš občutek za čas, naš izvrstni čutni spomin, ki nam omogoča, da presojava bodočnost iz modela preteklosti. Vendar zavest časa neha biti pripomoček, ko nam ukvarjanje s prihodnostjo prav onemogoči polno življenje v sedanjosti, ali ko nam naraščajoče poznavanje bodočnosti zmeraj bolj zagotavlja, da po kratkem obdobju nimamo več nobene prihodnosti. Če tudi človekova naraščajoča senzitivnost zahteva, da se zmeraj bolj zaveda sebe kot posameznika, če so družbene institucije formirane tako, da zmeraj bolj podpirajo edinstvenega človeka, nismo le v veliki nevarnosti preštevilnosti prebivalstva, temveč se tudi usmerimo in stavimo na človeka v njegovi najbolj ranljivi in netrajni obliki.⁽²⁾

Ta samo-varljiva aktivnost je **samsara**, zli krog, iz katerega ponujajo rešitev poti osvoboditve. Rešitev je pogojena s tem, da se zavemo tiste prvotne represije, ki je odgovorna za občutek, da je življenje problem, da je resno, da se **mora** nadaljevati. Treba je uvideti, da je problem, ki ga rešujemo, absurden. A to pomeni veliko več kot zgolj prepuščanje usodi, veliko več kot stoičen obup ob spoznanju, da človeško življenje izgublja bitko s kaosom narave. Slednje pripelje le do ugotovitve, da problem nima rešitve. Potem bi se morali enostavno umakniti iz njega in sedeti ob strani v neke vrste kolektivni psihozi. Ni bistveno to, da problem nima rešitve, temveč, da je ta brezpomemben, da ga ni treba čutiti kot problem. Citirajmo spet Wittgensteina:

Za odgovor, ki se ga ne da izraziti, se ne da izraziti niti vprašanja. **Skrivnost** ne obstaja. Če je vprašanje sploh moč zastaviti, se nanj **da** tudi odgovoriti... Kajti dvom lahko obstaja le tam, kjer je vprašanje, vprašanje le tam, kjer je odgovor, in ta le tam, kjer je moč kaj **reči**. Zdi se nam, da se še zmeraj ne bi niti malo dotaknili problemov življenja tudi če bi bilo moč odgovoriti na **vsa možna** znanstvena vprašanja. Seveda potem ni več vprašanj, in prav to je odgovor. Rešitev problema življenja vidimo v izginjanju tega problema. (Mar ni to razlog, da ljudje, ki se jim je po dolgoletnem dvomu občutek za življenje prečistil, niso vedeli povedati, iz česa se ta občutek sestoji)?

Psihiater je vprašal Zen mojstra, kako ravna s psihotičnimi ljudmi; ta je odgovoril: »Ujamem jih v past!« »Le kako jih ujamete v past?« »Pripeljem jih tja, kjer ne morejo več spraševati!«

² To se morda da primerjati s spremembo stopnje povečave pri mikroskopu, da lahko opazujemo posamezne člane kolonije namesto njihovega skupnega obnašanja.

A misel, da človeškega življenja ni treba čutiti kot problem, je tako tuja in navidez neprepričljiva, da se moramo spustiti globlje v družbene izvore problematičnega občutka. Najprej, nasprotje med človeškim redom in naravnim kaosom je lažno. Če rečemo, da ni naravne potrebe, to **ne** pomeni, da ni kakega naravnega reda, nobenega modela ali skladnosti v fizičnem svetu. Navsezadnje je človek sam del fizičnega sveta, pa tudi njegova logika. A ne bi smelo biti težko uvideti, da je vrsta reda, ki jo imenujemo logična ali vzročna potreba, podtip reda, ki se pojavlja v svetu, pa ni značilen zanj v celoti. Podobno je na svetu red racionalnih celih števil 1, 2, 3 itd., a vendar bi bila matematika slabo orodje za opisovanje sveta, če bi bila omejena samo na aritmetiko. Lahko rečemo, da red verjetnosti opiše svet bolj kot red vzročnosti. Ta resnica je taka kot tista, da človek z žago podre več dreves kot človek s kamnito sekuro. Svet je nam to, za kar imamo sredstva, da ga asimiliramo: modeli misli-jezika, v katerih okviru ga lahko opišemo. Toda ti modeli so fizični dogodki prav toliko kot tisto, kar opisujejo. Stvar je kajpada v tem, da svet nima **stalnega** reda. Skorajda lahko rečemo, da se svet urejuje zmeraj bolj subtilno kot s pomočjo obnašanja živih organizmov kakor kot obnašanje samo.

Videli smo, da se primitivni organizmi s svojim okoljem skladajo po transformaciji hrane idr. v model svojih teles. To lahko obrnemo in rečemo, da je okolje v skladu z organizmi, ker ima tako naravo, da je to mogoče. Ekologi govorijo tako o evoluciji okolja kakor o evoluciji organizma. Kakor so nakazovali Dewey, Bentley, Angyal, Brunswik in mnogi drugi, je organizem/okolje združeni model obnašanja, nekaj podobnega kot polje v fiziki — ne kot interakcije, temveč kot transakcija. Gardner Murphy pravi takole:

Položaj ne moremo definirati operativno, razen v odnosu do posebnega organizma, ki je vpleten; organizma ne moremo definirati operativno . . . razen v zvezi s položajem. Vsako služi za definicije drugega.

Definirati operativno pomeni povedati, kaj se dogaja, opisati obnašanje, in kakor hitro storimo to, vidimo, da govorimo o transakciji. Ne moremo opisati premikanja, ne da bi opisali površino ali prostor, v katerem se pojavi; ne bi vedeli, da se dana zvezda ali galaksija giblje, če ne bi primerjali njene pozicije z drugimi okoli nje. Enako, če opisujemo svet kar se da popolno, vidimo, da opisujemo obliko človeka, kajti znanstveni opis sveta je dejansko opis eksperimentov, opis tega, kar **počnejo ljudje**, ko raziskujejo svet. In narobe, ko opisujemo obliko človeka, kar se da popolno — njegovo fizično strukturo, njegovo obnašanje v govoru in akciji — vidimo, da opisujemo svet. Ni načina, po katerem bi to dvoje ločili, razen če ne gledamo preveč pazljivo, to je v nevednosti.

Človeško obnašanje, ki ga imenujemo percepcija, misel, govor in akcija, je skladnost organizma in okolja na enak način kot hranjenje. Kaj se zgodi, ko otipamo in občutimo skalo? Govorec zelo grobo, pride skala v dotik z množico živčnih končičev v naših prstih, in vsak živec v modelu končičev, ki se dotakne skale, se »užge«. Predstavljajte si ogromno mrežo električnih žarnic, ki so spojene z na drobno posejano mrežo gumbov. Če odprem dlan in

z vso površino pritiskem na gumbe, se bodo žarnice užgale v vzorcu, ki bo približno podoben moji roki. Oblika roke je prevedena v vzorec gumbov in žarnic. Podobno je občutek skale tisto, kar se zgodi v »mreži« živčnega sistema, ko ta prevede stik z njo. Toda na razpolago imamo še veliko bolj kompleksne »mreže« — ne le vidne in slušne, temveč tudi lingvistične in matematične. Tudi to so modeli, v katere je preveden svet na isti način, kot je skala prevedena v modele. Taka mreža je npr. sistem koordinat, treh prostorskih in ene časovne; čutimo, da se svet dogaja v njih, četudi ni nobenih pravih črt višine, širine in globine v prostoru, in četudi Zemlja ne dela **tik-tak**, ko se vrti. Taka mreža je tudi ves sistem razredov ali verbalnih predalčkov, v katere sortiramo svet kot stvari ali dogodke, mirovanje ali gibanje, svetlobo in temo, žival, rastlino ali mineral; ptiča, zver ali rožo, preteklost, sedanost ali prihodnost.

Očitno je potemtakem, da ko govorimo o redu in strukturi sveta, govorimo o strukturi naših mrež. »Zakoni, kakor zakon vzročnosti itd., zadevajo omrežje in ne tega, kar omrežje opisuje.« Z drugimi besedami, kar imenujemo pravilnosti narave, so pravilnosti naših mrež. Kajti pravilnosti ne moremo opaziti drugače kot s primerjanjem enega procesa z drugim — na primer kroženje Zemlje okoli Sonca z natančno merjenim gibanjem urnih kazalcev. (Ura je s svojimi enakomerno porazdeljenimi sekundami in minutami tukaj mreža). Tako tudi to, kar je videti potreba narave kot celote, ni nujno kaj več kot potreba gramatike ali matematike. Če kdo reče, da nepodprto telo, ki je težje kot zrak, **nujno** pade na tla, potreba ni v naravi, temveč v zakonih definiranja. Če ne pade na tla, se ne sklada s tistim, kar imamo v mislih kot »težje kot zrak«. Oglejte si način, po katerem je dejansko izvršen večji del matematičnega razmišljanja. Matematik ne sprašuje, ali so njegove konstrukcije uporabne, ali odgovarjajo katerikoli konstrukciji v naravnem svetu. On gre kar naprej in **izumlja** matematične forme ter pazi le na to, da so v skladu s seboj, s svojimi lastnimi postulati. A vsake toliko se naknadno pokaže, da te forme lahko kakor ure povežemo z drugimi naravnimi procesi.

Vznemirljivo je, da nekatere teh mrež, ki jih izumljamo, delujejo, druge pa ne. Tako tudi obnašanje nekaterih živali na videz ustreza okolju, obnašanje drugih pa ne. Obnašanje mravelj je npr. ostalo trdno milijone let, a ogromni čekani sabljastozobega tigra, obsežna telesa plazilcev in veliki nosni rogovi titanotherov so bile eksperimentalne zablode. Mogoče bi bilo bolj natančno reči, da so delovali nekaj časa, a ne tako dolgo kot eksperimenti z drugimi vrstami. A po vsem videzu se v večini teh primerov razmerje organizem/okolje »razbije«: organizem preveč ogroža okolje ali je od njega preveč ogrožen, tako da ga to izolira od izvira življenja. Ali pa je morda organizem preveč konzervativen za nagle spremembe okolja, kar je pravzaprav ista stvar: vzorec je preveč zategnjen, preveč poudarja ohranitev in tako je spet izoliran ali pa je morda organizem, obravnavan kot polje po sebi, v nasprotju s samim seboj: rog na nosu je pretežak za moč mišic. Če se obrnemo k človeški vrsti, se lahko vprašamo, ali se tako »razbitje« ne dogaja v razvoju preizolirane zavesti posameznika.

Če je temu tako, se moramo varovati napačnega sklepa. Ne smemo reči posamezniku: »Pazi! Če hočeš preživeti, moraš kaj

storiti za to!« Vsaka akcija v to smer bo le poslabšala stvar; posameznika bo le potrdila v občutku ločenosti. Postala bo, kakor rog na nosu, mehanizem za ohranitev, ki bo spodnašal ohranitev. Vendar, če posameznik nima kaj ukreniti, kaj je torej treba reči ali storiti, in komu in kdo?

Ali je popolnoma nerazumno domnevati, da se situacija lahko popravi sama, da je »model polja« človek/kozmos lahko dovolj inteligenten, da to stori? Če se to zgodi ali dogaja, se bo najprej pokazalo, da posamezniki uvajajo spremembe čisto sami. Toda ko se zaželena sprememba zgodi, bodo vpleteni posamezniki hkrati doživeli spremembo v zavesti, ki bo razodela iluzijo o njihovi izolaciji. Mar se ne dogaja nekaj podobnega, ko raziskovalec, misleč, da je edini naletel na odkritje, na svoje presenečenje spozna, da je že nekaj drugih ljudi naletelo na isto odkritje v približno istem času? Kakor znanstveniki včasih rečejo, **polje** raziskovanja se je razvilo do točke, ko lahko določeno odkritje naravno izbruhne na različnih mestih.⁽³⁾

Če se sedaj obrnemo k družbeni instituciji jezika ali »mreži besed«, nam ni težko opaziti, kako lahko le-ta loči organizem od okolja in aspekte okolja enega od drugega. Jeziki s takimi deli govora, kot so samostalniki in glagoli, očitno prevajajo, kar se v svetu dogaja, v drugačne stvari (samostalnike) in dogodke (glagole), ti pa »imajo« lastnosti (pridevnike in prislove), bolj ali manj ločljive od njih. Vsi taki jeziki predstavljajo svet kot skupek različnih delcev in členov. Napaka v takih mrežah je, da zastirajo ali ignorirajo (ali zatirajo) interrelacije. Zato je tako težko najti besede, ki bi opisale polje kot organizem/okolje. Torej smo takoj, ko je človeško telo analizirano, njegovi organi pa povezani s samostalniki, v nevarnosti pred mehaničnim, prespecializiranim tipom medicine in kirurgije; zaradi nepazljivosti lahko pride do motnje v ravnotežju, kar ima lahko nepredvidene »posledice« v vsem sistemu. Kaj še naj stori kirurg, kadar mora odstraniti rakasto ščitnico? Podobne nevarnosti se pojavijo v skoraj vsaki sferi človeške aktivnosti.

Postavimo da ima družbena skupina A sovražno skupino B. Dejstvo, da B občasno napada A, drži člane A na nogah in »čisti« njihovo populacijo. Toda skupina A ima svojo stran za dobro in stran B za slabo, in zato, ker sta dobro in slabo nezadržljiva, je dejanska usluga, ki jo B dela A, ignorirana. Pride čas, ko A mobilizira vse svoje sile in iztrebi B ali pa jo onemogoči za nadaljnje napade. A je potem v nevarnosti, da neha obstajati, ali da postane slaboten zaradi pomanjkanja »tonusa«. Neadekvatni sistem klasifikacije je preveč stežil razumevanje, da lahko obstaja sovražnik/prijatelj in vojna/sodelovanje. Med vrlino in grehom je očitno podobno razmerje. To je bilo tolikokrat poudarjeno, a za družbo je vse preveč izdajalsko, da bi lahko vzela resno. Kakor je rekel Lao-tzu: »Ko vsakdo prepozna dobro kot dobro, je že tudi zlo. Tako biti in ne biti zraseta vzajemno«. To je tako preprosto, pa kar ne moremo sprejeti! Res je, da se družbena dejavnost lahko iznebi takega posebnega zla, kot je juridično mučenje, delo otrok

³ Na primer jaz kot »neodvisni filozof« nikakor ne bi mogel reči, kaj sem, če bi bil resnično neodvisen. »Moje« ideje so neločljive od tistega, kar Northrop Frye imenuje »zakonitost besed«, tj. popoln model literature in razgovorov, ki se zdaj odvijajo po vsem svetu.

ali gobavost, toda po krajšem intervalu ostane splošni občutek biti živ isti. Z drugimi besedami, zmrzovanje in vrenje naših čustev ostane isto, če kaže skala med 0 in 100 stopinjami Celzija ali med 32 in 212 stopinjami Fahrenheita. V istem času lahko borba med vrlino in grehom ostane tako pomembna kot borba med skupino A in skupino B. Če uvidimo to, vsekakor razumemo, da je borba igra.

Kaže, da vsaka klasifikacija zahteva razdelitev sveta. Kakor hitro je razred, je tisto, kar je znotraj njega, in tisto, kar je zunaj njega. Znotraj in zunaj, da in ne se nedvomno med seboj izključuje. Nasprotuje si formalno, kakor skupina A in njej sovražna skupina B, dobro in zlo, vrlina in greh. Ločnica med njima je videti tako ostra kot med trdno snovjo in prostorom, figuro in njenim ozadjem. Opazimo torej prav to ločnico, razliko; ustreza jezikovni označbi, in ker je označena in eksplicitna, je zavestna in ni zatrta. Toda obstoja še nekaj neoznačenega in neupoštevaneega, kar ne ustreza jezikovni označbi in kar (ker je neoznačeno in implicitno) je nezavestno in zastrto. To je dejstvo, da sta znotraj in zunaj nekega razreda usklajena in ne moreta eden brez drugega. »Biti in ne biti zraseta vzajemno«. Pod borbo leži prijateljstvo; pod resnim leži igrivo; pod ločitvijo posameznika in sveta leži model polja. V tem modelu je vsak potisk od znotraj hkrati poteg od zunaj, vsaka eksplozija implozija, rastoč vzajemno in simultano, tako da nikdar ne moremo reči, s katere strani se prične kako gibanje. Posameznik nič bolj ne deluje na svet kot svet na posameznika. Vzrok in učinek se izkažeta kot integralna dela istega dogodka.

Pri borbi, ki jo imamo z jeziki, katerih forme se upirajo in zastirajo vpoglede te vrste, je razumljivo, da je za sedaj ta nazor v znanostih o obnašanju, zgolj hipotetičen ne glede na to, kako je preverjen v fizikalnih znanostih. To je morda zaradi dejstva, da je mnogo lažje opisati čist proces in vzorec v matematiki kot v besedah, z njihovimi osebki, glagoli in predikati, njihovimi delovalci in dejanji. Doslej pa vendar še nismo prišli prav daleč v matematičnih opisih živega obnašanja. Kljub temu si ni težko predstavljati jezika, ki bi lahko opisal, kar človek »je« in delal kot »delo«. Navsezadnje lahko govorimo o skupini domov kot o domstvu, ne da bi se čutili prisiljeni vprašati: »**Kaj** je to kar udomimo?« Mislim, da tak jezik ne bi bil izčrpan, kakor se tudi znanosti ne izčrpajo, ker so se odpovedale tako skrivnostnim substancam, kot so eter, življenjski sokovi, flogiston in planetarne sfere. Nasprotno, jezik bi se zelo obogatil, ker bi nam olajšal razumevanje razmerij, ki jih naš sedanji jezik skriva. Preprosto opisano, kot model v gibanju bi bila skrivnost tega, ki deluje in na kar deluje, tega, kako se vzrok rezultira v učinku, tako jasna kot razmerje med konkavno in konveksno stranjo krivulje. Katera stran pride prva?

Vendar težava ni toliko v tem, da najdemo jezik, kakor v tem, da premagamo družbeni odpor. Bi bilo res dovolj odkriti, da naša igra ni resna, da so sovražniki prijatelji in da dobro uspeva na zlu? Družba, kakršno poznamo, je videti kot tiha zarota, ki hoče obdržati to v molčečnosti iz strahu, da se bo borba drugače nehala. Če teh nasprotij ne držimo besno narazen in v nasprotju, kakšna bo le motivacija za kreativno borbo med njimi? Če človek

ne čuti, da je v vojni z naravo, mar bo še kakšna nadaljnja vzpodbuda za tehnološki napredek? Predstavljajte si, kako bi krščanska vest reagirala na idejo, da sta za sceno Bog in Satan najboljša prijatelja, pač pa sta zavzela nasprotna mesta zato, da bi uprizorila veliko kozmično igro. Pa vendar so stale stvari nekako tako, ko je bila napisana Jobova knjiga, saj je tam Satan preprosto svetovalec obtožbe na Nebeškem sodišču, tako vdan sluga sodišča kot **advocatus diaboli** v Vatikanu.⁴

Problem je seveda v tem, da so ljudje model delovanja in ne delovalcev, in če posameznik in svet delujeta drug na drugega vzajemno, tako da akcija ne izvira iz nobenega, koga naj krivimo, ko gredo stvari na slabše? Lahko pride takrat naokrog policija in vpraša: »Kdo je začel to?« Konvencija posameznika kot odgovornega, neodvisnega agensa je osnovna skoraj vsem našim družbenim in legalnim strukturam. Privolitev v to vlogo ali identiteto je glavni kriterij za duševno zdravje, če pa je kdo skrčljiv na akcije ali obnašanje, in ni nikogar, ki bi jih opravljal, čutimo, da ne gre za kaj več kot za brezdušni mehanizem. Zares, na prvi pogled je v tem univerzumu iste aktivnosti element groze; nobene točke ni videti, s katere bi se lahko kaj odločili, kaj začeli. Sploh ni verjetno, da bi neka vrsta preskoka na ta način občutenja stvari lahko kdaj povzročila psihični zlom, kajti posameznik lahko dobro čuti, da je izgubil kontrolo nad vsem, in ne more več zaupati sebi ali drugim, da bi se skladno obnašali. Toda če menimo, da nekdo najprej razume, da so stvari tako ali tako take, izkušnja mnogo manj plaši. Praktično je možno, kakor hitro se kdo navadi na ta občutek in se ga ne boji, da se more obnašati tako racionalno kot zmeraj — a s precejšnjim občutkom olajšanja.

Če pustimo za zdaj ob strani moralne in etične implikacije tega pogleda na človeka, je videti, da je od običajnega pogleda to tak napredek, kakor je Kopernikov sončni sistem od Ptolomejevega. Veliko bolj preprost je, četudi pomeni, da se odrečemo centralni poziciji Zemlje. Vrhu tega je to vrsta preprostosti, ki je bolj plodna kot skrčujoča: vodi k nadaljnjim možnostim za igre, k večjemu bogastvu artikulacije. Po drugi strani običajni konvencionalni pogled po vsem videzu zmeraj večkrat v tem, kar hoče doseči, odpove.

Ena najboljših razlag družbenega in konvencionalnega značaja ega je delo Georga Herberta Meada. On poudarja, da razlika med družbenimi in biološkimi teorijami o izvoru individualne samozavesti odgovarja razliki med razvojno in pogodbeno teorijo o nastanku države. Po zadnjem, diskreditiranem, pogledu je družbena skupnost oblikovana po namenski pogodbi med samozavestnimi osebami. Vendar zaključuje, da posameznik ne more postati objekt sebi po sebi in da v nobenem primeru nobeni animalni posamezniki niso živeli po sebi.

Stališče, da je duh (tj. ego) prirojena biološka lastnost posameznega organizma, nam v resnici sploh ne omogoča razložiti njegove narave in izvora: niti katera vrsta biološke lastnosti je to,

⁴ Tako tudi jaz težko berem zgodbe o Zadnji Večerji, ne da dobil vtis, da je Jezus ukazal Judi, naj ga izda.

niti kako si jo organizmi na določenem nivoju razvojnega procesa osvojijo.

Nadaljuje tako, da pokaže, da se »jaz«, biološki posameznik, lahko ove sebe le v okvirih »mene«, to zadnje pa je stališče do sebe, ki so mu ga dali drugi ljudje.

Posameznik pride kot tak v svoje lastne izkušnje le kot objekt, ne kot subjekt; in kot objekt lahko pride le na osnovi družbenih relacij in interakcij, le na način svojih izkustvenih transakcij z drugimi posamezniki v organiziranem družbenem okolju ... le tako, da vzame odnos drugih do sebe — lahko postane objekt samemu sebi.⁵

Posledica tega je, da duha ali psihološke strukture posameznika ne moremo identificirati z neko bitnostjo znotraj njegove kože.

Če je duh družbeno konstituiran, potem se polje ali locus kateregakoli danega individualnega duha mora razširiti, če se razširi družbena aktivnost ali aparat družbenih relacij, ki ga konstituira.

Prav to pa je paradoks situacije: družba nam omogoča misel, da je duh ali ego znotraj kože in da deluje na svojem, ločeno od družbe.

Tukaj je torej glavno protislovje v pravilih družbene igre. Udeleženci morajo igrati, **kakor da bi bili** neodvisni agensi, vendar ne smejo **vedeti**, da se le igrajo, kakor da so neodvisni! V pravilih je jasno postavljeno, da posameznik sam sebe omejuje, toda samo po sebi je umevno, da je tako le spričo pravil. Nadalje posameznik ne sme biti tako neodvisen (medtem ko je definiran kot neodvisni agens), da se ne bi pokoraval pravilom, ki ga definirajo. Torej je definiran kot agens, da bi bil odgovoren skupini za »svoja« dejanja. Pravila igre podeljujejo in hkrati odvzemajo neodvisnost, ne da bi razodela protislovja.

To je natanko tista kategorija, ki jo Gregory Bateson imenuje »dvojna spona«, kjer je posameznik poklican, da se spusti v dve vzajemno izključujoči se smeri delovanja in mu je hkrati preprečeno, da bi si lahko razjasnil paradoks. Prekleti, če to napravite, in prekleti, če ne, in tega ne smete spoznati. Bateson je nakazal, da je posameznik v družinski situaciji, ki mu naprti dvojno spono v akutni obliki, nagnjen k shizofreniji.⁶ Kajti če si ne more razjasniti protislovja, kaj še lahko stori, razen da se umakne iz polja? A družba ne dovoli umika; posameznik **mora** igrati igro.

⁵ Mead sam ne uporablja izraza »ego« v čisto tem pomenu, ker ga bolj povezuje z »jaz« kakor »mene«. Toda ker »jaz« povezuje tudi z organizmom, je to videti precej neskladno, kajti skoraj zmeraj obravnavamo ego kot nekaj v organizmu, kakor šofer v avtu ali možiček v glavi, ki misli in vidi poglede.

⁶ Čeprav je zbral lep kup dokazov v podporo tej možnosti, sam ne trdi, da jo je dokazal. Druga raziskava nakazuje, da je shizofrenijo moč pojasniti kemično kot toksično stanje, a nikakor ni nujno, da se ta dva pogleda med seboj izključujeta. Napetost, ki jo izzove dvojna spona, lahko ima kaj skupnega z ustvarjanjem toksinov.

Kakor je rekel Thoreau, kjerkoli boste iskali samoto, vas bodo ljudje izvohali in »prisilili, da boste pripadali njihovi strašni kompaniji čudakov.« Tako mora posameznik, da bi se umaknil, dati vedeti, da se ne umika **on**, da se ta umik dogaja in da si ne more pomagati. Z drugimi besedami, »izgubiti« mora »razum« in postati duševno bolan.

Toda kakor sta si »genij in razum blizu«, je shizofreničen umik karikatura osvoboditve, vključno s »samostanom« norišnice ali posebno izvzetim statusom staromodnega vaškega idiota. Terminologija Zen budizma pravi, da osvobojeni človek »nima razuma« (wu-hsin) in se ne počuti kot agens, storilec storjenega. Tako je rečeno tudi v Bhagavad-Giti.

Človek, ki je združen z Božanstvom in pozna resnico, misli »jaz ne delam nič«, kajti ko vidi, sliši, tipa, voha, okuša, hodi, spi, diha, ko govori, izloča, prijema, odpira in zapira oči ve, da se le čutila ukvarjajo z objekti čutil.

Toda v osvoboditvi to ne pride skozi nezavestno silo, temveč skozi vpogled, skozi razumevanje in zlom dvojne sponse, ki jo nalaga družba. Človek potem ne pride v položaj, ko ne bi več mogel igrati igre; še bolj jo lahko igra, ker vidi, da gre za igro.

Shizofrenični umik prizadene manjšino, pojavi pa se v okoliščinah, kjer je dvojna spona, naložena od družbe, na splošno, sestavljena iz posebnih tipov dvojne sponse, značilnih za posebno družinsko situacijo.⁷ Mi ostali smo na raznih stopnjah nevroze, ki je dopustna do tiste mere, dokler lahko pozabimo na oklop protislovja, dokler lahko »pozabimo nase« tako, da se potapljamo v hobije, grozljivke, družbeno delo, televizijo, posel in vojskovanje. Težko se je torej izogniti zaključku, da sprejemamo definicijo duševnega zdravja, ki je noro, in da je posledica tega, da so naši splošni človeški problemi tako zakrknjeno nerešljivi, da se priključijo trajni in univerzalni »tegorbi človeštva«, ki jo spravljamo v zvezo z naravo, Hudičem ali samim Bogom.

Če je to, kar sem doslej povedal, razumljivo, je le deloma tako; drugače bi bil bralec ta trenutek osvobojen! Kakor sem nakazal, obstajajo neizogibne verbalne težave, celo v opisovanju paradoksa, v katerem smo sami, če pustimo ob strani dejanski model polja, v katerem je človeško življenje. Težava je v tem, da opisujemo težavnost z isto jezikovno strukturo, ki nas je pripeljala v težave. Treba je reči: »**Mi** opisujemo,« in: »**Ki nas** je pripeljala v težave«, pri čemer na vsakem koraku potrjujemo realnost bitnosti agensa, ki naj bi stala za aktivnostjo, ali pa da to trpimo, ker razumemo, da je prišlo iz nekega drugega vira. Splošni občutek se zdrzne ob opisu akcije brez agensa, čisto kakor se zdrzne tudi ob ideji o modelu brez substance, bodisi materialne ali duhovne. Toda $1+2=3$ in $x+y=z$ so razumljive ugotovitve relacij, in ni nam treba vprašati, kaj kakšen od simbolov pomeni, ali stvari ali dogodke, trdne snovi ali prostore.

Torej je vsa težava tako psihoterapije kot osvoboditve ta, da problemi, na katere se nanašata, ležijo v družbenih institucijah, v

⁷ Kakor če mati hoče, da jo otrok ljubi, a se vendar izogiba izrazom naklonjenosti.

katerih okvirih razmišljamo in delujemo. Ne moremo pričakovati nobenega delovanja od individualnega ega, ki je sam socialna institucija pri korenini težav. Toda te institucije je moč opazovati; ni nam treba vprašati: »Kdo opazuje?« Opazovati jih je moč **tukaj**, saj kakor poudarja William James: »Beseda »jaz« ... je prvenstveno samostalnik pozicije, podobno kot »to« in »tukaj«. Če jih je moč opazovati, se jih da pojasniti, in prav ta zmožnost pojasnitve zlomi dvojno spono. Na eni strani socialne institucije kakor jezikovna mreža ustvarjajo izraze ali bolje prevajajo svet v izraze, tako da je svet — življenje samo — videti v protislovju s samim sebo, če so izrazi v nasprotju s samim seboj. Na drugi strani družbene institucije ne ustvarjajo sveta **ex nihilo**. Model narave jih vsebuje ali pogoduje, tega pa družbene institucije predstavljajo pravilno ali narobe.

Model narave se da le **razložiti** v okviru jezika; moč pa ga je **pokazati** v okvirih recimo čutne percepcije. Za družbo, katere številčni sistem je le »1, 2, 3, mnogo«, ne more biti dejstvo, da imamo deset prstov, in vendar so vsi prsti vidni. Ljudem, ki **vedo**, za katere je dejstvo, da so skupek egov ali da Sonce kroži okoli Zemlje, se da pokazati, da so njihova dejstva napačna, tako da jih prisilimo, da se dosledno ravnajo po njih. Če veste, da je Zemlja ploščata, jadrajte dosledno v eno smer, dokler ne padate z roba. Podobno, če veste, da ste neodvisni agens, storite kaj čisto neodvisnega, bodite namenoma spontani in pokažite mi tega agensa!

Da obstaja model narave, se da pokazati; kaj je to, se da razložiti, nikoli pa ne moremo biti gotovi, da je to, kar smo razložili, dokončno pravilno, ker ni ničesar, kar bi lahko delali dosledno **zmeraj**. A ko zaposlimo institucije, v katerih okvirih ne moremo delovati dosledno, smo lahko prepričani, da so ali v protislovju s samimi seboj ali pa da ne ustrezajo modelu narave. Samo-nasprotja, ki se jih ne da opazovati, in modeli narave, ki jih zastira jezik, so v psiholoških izrazih nezavestno in potlačeno. Družbene institucije so potemtakem v konfliktu z dejanskim modelom človeka — na — svetu, to pa se izrazi kot nezadovoljstvo v individualnem organizmu, ki **ne more** biti v neskladju s seboj ali z naravo, ne da bi nehal obstajati. Freud je imel torej prav, dokler je zasledoval nevrozo do konflikta med seksualno zavestjo in posebnimi seksualnimi tipi zahodnih kultur. Toda on je praskal le po površini. Njegov pogled na seksualni »nagon« je bil sam hudo pogojen s temi tipi. Philip Rief pravi:

Freud ni le uporabil spolnost, da bi razbil ponos civiliziranega človeka, temveč jo je pejorativno definiral s takimi lastnostmi, da je spolni nagon za civilizirano senzibilnost neukrotljiv ... Medtem ko v skrbi za naše mentalno zdravje poudarja, da se osvobajamo otroških fantazij, ki jih lahko strnemo v vero, da je bila mati (ali oče) predobra, da bi počela te gnusne stvari, pride Freud hkrati do tihega razumevanja, da je spolnost resnično gnusno, prostaško suženjstvo naravi.

Po drugi strani pa je bila Freudova razlaga ida in njegovega libida kot slepih in živalskih impulzov preprosto odsev tedanje filozofije, da je svet v osnovi »čista« energija, bolj neke vrste ne-

očiščena eterična snov kot organski model — kar je navsezadnje drugo ime za inteligenco.

Toda naše družbene institucije ne zatirajo le seksualno ljubezen — vzajemnost — moškega in ženske, temveč tudi še globljo ljubezen organizma in okolja. Da in Ne ter vsch tistih takoimenovanih nasprotij, ki predstavljajo taoistični simbol **yang-yin**, črno in belo ribo v večnem medsebojnem stiku. Le malo raztegnemo metaforo, če uporabimo besedo »ljubezen« za intimne odnose nad tistimi med človeškimi organizmi. Verjamem, da v stanjih zavesti, ki jih imenujemo »mistična«, nenadoma pričnemo gledati na svet po njegovi sprednji ali zadnji strani, kakor nam je podan v deljenih jezikovnih formah. Kadar to ni muk poln umik iz konflikta, kakor je shizofrenija, prinaša sprememba zavesti znova in znova silen vtis, da je svet sistem ljubezni. Vsaka stvar ima svoje mesto v neopisljivi harmoniji — neopisljivo zato, ker je paradoksalna v izrazih, ki nam jih omogoča jezik.

A naše jezikovne forme, mreže naših misli, nikakor niso popolnoma napačne. Razlike in delitve v svetu so gotovo tam in jih je moč videti. V jeziku je res nekaj pravih prikazni, toda v glavnem so kategorije jezika videti veljavne in res bistvene za katerikoli opis v kateremkoli svetu — tako daleč kot sežejo. Toda dani jezik ne more jasno izraziti to, kar je v njem implicitno — združenost razlik, logično nedeljivost svetlobe in teme, Da in Ne. Vprašanje je, če te logične implikacije odgovarjajo fizičnim relacijam. Videti je, da so vse tendence moderne znanosti uveljaviti dejstvo, da jim v glavnem odgovarjajo. Stvari je treba videti skupaj z obliko prostora med njimi. Kot je rekel Ernst Cassirer tam leta 1923:

Novi fizikalni pogled ne izhaja niti iz predpostavke »prostora v sebi« niti »sile v sebi« — nič ne prepozna prostora, sil ali materije kot različne objekte, med seboj ločene, temveč... le združenost določenih **funktionalnih relacij**, ki so različno označene glede na sistem razmerij, v katerih jih izrazimo.

Vtem ko moramo biti previdni, da ne bi pretirano poudarjali analogij med fiziko in človeškim obnašanjem, morajo gotovo biti tudi splošni principi, ki so skupni obema. Primerjajte Cassirera in Gardnera Murphija:

Ze dolgo časa verjamem, da je človeška narava vzajemnost tistega, kar je znotraj kože in tistega, kar je zunaj; da prav gotovo ni »zvita znotraj nas«, ampak je način, kako smo eno s svojimi bližnjim in svojim svetom. To polje imenujem teorija.

Načini osvoboditve so seveda povezani z uveljavljanjem te takoimenovane mistične zavesti v normalni vsakodnevni zavesti. Toda bolj in bolj sem prepričan, da to, kar se dogaja v njihovih disciplinah, ne glede na jezik, v katerem je opisano, ni nič nadpovprečnega ali metafizičnega v običajnem pomenu. Nič nima opraviti s percepcijo česa drugega kot fizičnega sveta. Nasprotno, to je čista percepcija sveta kot polja, percepcija, ki ni le teoretična, temveč tako jasno občutena, kakor recimo občutimo, da sem »jaz« mislec za svojimi mislimi in ločeno od njih, ali da so zvezde

absolutno ločene od prostora in ena od druge. V tem pogledu razlike sveta niso izolirani objekti, ki se srečajo v konfliktu, ampak izrazi polarnosti. Nasprotja in razlike imajo nekaj med seboj, kakor dve strani kovanca; ne srečajo se kot popolni tujci. Ko je ta relativnost stvari zelo očitna, je bolj primerna posledica ljubezen kot sovraštvo ali strah.

Prav gotovo je to način gledanja na stvari, ki je potreben za uspešno psihoterapijo. Moteni posamezniki so, recimo, točke na družbenem polju, kjer izbruhnejo protislovja polja. Nikakor ni dovolj podkrepiti protislovja, zaradi katerih trpijo; po navadi je psihiater uradni predstavnik bolnega sistema institucij. Družba ljudi z ljudmi in širša ekološka družba ljudi z naravo je ne glede na eksplicitnost borbe implicirano polje — sporazum, relativnost, igra. Pravila igre so konvencije, kar spet pomeni sporazume. Dobro se je sporazumeti, da smo med seboj različni, če ne pozabimo dejstva, da smo se **sporazumeli**, da smo različni. Nismo se razdelili da bi se sporazumeli, da bi ustvarili družbo z namensko pogodbo med izvorno neodvisnimi strankami. Nadalje, tudi če borba mora biti, mora biti polje za borbo; ko bojevniki to zares zapazijo, bodo imeli bojni ples namesto vojne.

Prevod Bogdan Lešnik

Mary Barnes

FLEKSIJA/REFLEKSIJA

Prevod iz knjige *Radical Psychology*, skupina avtorjev, izbral Ph. Brown, Tavistock Publications.

Fleksija

Fleksija: dejanje zvijanja ali stanje biti zvit. Tako sem bila jaz v Kingsley Hallu zvitá nazaj v maternico ponovnega rojstva. Iz te bube sem se izkopala, spremenjena do jaza, ki sem ga bila že skoraj izgubila. Pokopana jaz, omrežena v krivdi in zadržnjena z jezo kot rastlina, ki jo duši plevel, sem zrasla na novo, osvobojena vozlov svoje preteklosti.

To je bil zame Kingsley Hall, salto nazaj, zlom, očiščenje, obnovljenje. Bil je kraj počitka, popolne tišine, strahotnega nemira, skrajno uničujočega nasilja, panike in miru, varnosti in zaščitnosti ter tveganja in brezbrizne radosti. Bil je bistvo življenja. Svet, ujet, zadržan, vsebovan, v prostoru in času. Pet let kot pet sekund; pet sekund kot pet tisoč let.

Kingsley Hall, moje »drugo« življenje, moja »druga« družina, naj večno živi v meni. Moje življenje v življenju. Bil je seme, jedro časa, ki je imel priti. Kako naj vem, kaj bo prišlo. Ko pišem, ko slikam, besede, barve vzniknejo, rastejo, oblikujejo se, bledijo in odidejo; ostra črta, tema; luč. Platno, papir, življenje, je polno; popolno, celovito. Samo eno z Bogom. Skozi polmrak, blagoslovljeno zamegljenost življenja, naletimo na Boga, ki ga čutimo znotraj.

Vedeti, pa vendar ne vedeti. Videti, pa vendar biti slep. Boriti se, pa vendar se uklanjati; razpotegnemo se od naših lastnih globin do nebeških višav in v našem iztegovanju je zajeto vse življenje, brbotajoče in prekipevajoče od radosti; in vendar kot globoka voda, gibaje se kot oblaki. Tisoči, milijoni življenj. Beseda, barva, sama, pa vendar del. Eno življene, ki hoče živeti, razširjena zavest, udeležnost v »Božjem pogledu«. Kakšna bi bila na novem mestu? Bog ve.

Vse bi pustila »biti«; vse »Janeze« in »Ivanke« in »Petre« in »Pamele« bi pustila »biti«. Morali bi biti sami, pa vendar v skupnosti, v stiku drug z drugim. Da bi prišli na svetlo, moramo vzkliči v temi.

Iti moramo tako, kakor smo ustvarjeni, hrast se ne zvije kot vrba.

Leči na tla, moliti; vpotegniti se do srži svojega bitja, pomeni »pričeti prostor«. Kakšen prostor? Hišo, komuno, skupino ljudi? Počakati moraš in videti, kaj se bo zgodilo, ter pustiti, da se zgodi.

Prostor, s katerim pričneš, je že tam, znotraj ljudi, ki bodo prišli. Bel je kot raj in črn kot pekel in ozadje je sivo, zakaj ta mešanica smo v glavnem mi. Kako zgraditi raj na zemlji, kako rešiti duše. Za to gre.

»Ne bodi preveč ‚spiritualna‘«, pravi Joe. »Ne,« sem odgovorila, »poskusila se bom izraziti v psiholoških terminih.«

»Temna noč duše,« globok obup, strašna depresija; shizofrenija, razbit um, izmučen od blaznosti; odrezan od Boga; razcepljenost sebe; »umreti do sebe za življenje v Bogu«; osvoboditi se sebe v materi za življenje v Bogu znotraj sebe; »naše življenje je kot ptica izletelo iz pentlje,« iz okov ali bolje iz čustvenih vezi, od preteklosti sem bila osvobojena preko psihoterapije.

Različna obdobja, različni izrazi, svet se giblje, v večnem dihu Boga.

Refleksija

Ronnie (dr. R. D. Laing) mi je rekel: »Analiza, ki jo ti potrebuješ, bi morala trajati štiriindvajset ur na dan.« Bila sem ena tistih ljudi, ki se jih pač ne da zdraviti z občasno pomočjo, medtem ko bi živela v vsakdanji situaciji. Preprosto morala sem biti na posebnem mestu, v hiši za blaznost.

Pomembno je notranje stanje. Toda le manj bolni ljudje kot jaz lahko svobodno, nepoškodovano plujejo po toku življenja. Ekstremna stanja ga pomagajo »vzgojiti«, pomagajo razkriti dejanski jaz, a zelo redko gre človek v ekstremnih pogojih naprej. Koliko pa se jih v zaporu, fizično živečih z družino, v katero so se bili rodili, ali v kontemplativnem samostanu prebije do integracije, celovitosti, svetlosti? Prav za to smo vsi mi narejeni in dan nam je čas, v tem življenju, da to dosežemo.

Pa vendar nikoli, tudi za trenutek, ne »storimo tega« sami od sebe. Bog skozi druge ljudi seže po nas in nas pritegne. To je stvar trpljenja, a trpljenje za mnoge med nami pomeni blaznost pred zdravim umom — svetlostjo — celovitostjo. Iz lažnega sebe gremo v blaznost, v zdrav um.

Marija, mati Jezusova je v zgodnjih letih tega stoletja preživela dve leti sama v celici, v nekem smislu bolna, pa vendar ne fizično bolna, preden je zmogla sodelovati v življenju svoje skupnosti. Mnogo let kasneje je osnovala triintrideset karmelitskih ženskih samostanov v Angliji, na Škotskem in v Walesu, preden je 1942. leta umrla.

Nunska dnevna šola v Londonu sprejme eno svojih starejših učenk, zato ker je v duševni stiski. Toda etablišana skupnost se težko prilagodi potrebam takih ljudi in če bi bili ti ljudje v psihoterapiji kot takšni, z vsem grozotnim emocionalnim preobratom, ki se na to navezuje, bi bilo najbrž skoro nemogoče prilagoditi jih v »tako imenovane« zdravoumne bivalne pogoje.

Zelo zaobrnjen človek se ne more osvoboditi, ne da bi mu bila dovoljena ekstremna obnašanja. Regresija je varnostni ventil. Igrati se, metati se okoli, vreščati, sesati, hraniti se v dreku, ležati nag, močiti posteljo so vse načini kako spraviti jezo v telo, ne da bi ranili telo.

Ležati v bolečem položaju, kakšen dan samote, bo to jezo raztopilo. Toda raztopitev skozi telesno bolečino, post in osamitev, kar prakticirajo vsi religiozni redi vseh religij v vseh dobah, **niso** mogoči, vsaj ne **takoj**, za ljudi, ki so zelo zaobrnjeni, kakor sem bila jaz. Dovoliti jim je treba in jih podpreti, da **so** kakor »otroci«, kakršne se čutijo, in da emocionalno ponovno zrastejo, dokler ne morejo sodelovati v tem, čemur lahko rečemo bolj »spiritualna« stopnja razvoja.

Prav kakor človek ne daje enoletnemu otročičku pomirjevalnih sredstev ali ga sili, da bi kleče meditiral, tako tudi **ne** sme pričakovati od osebe v blaznosti, da bo odločno nad svojim stanjem. Drugače obstaja nevarnost, da jo samo pretrese (moderna metoda za to so elektro šoki), ali pa da ostane zaprta v kredenci (kronični oddelek v umobolnici).

Človeka je treba gledati in razumeti kot otroka, kar je in pustiti mu je treba, da tako živi.

Umira za tem, da bi ga ljubili, da bi ga želeli, da bi ga sprejeli. Znotraj sebe mora emocionalno sprejeti, občutiti vso jezo, tesnobo preteklosti, iti mora skozi obdobja mrtvosti, ko ne more ničesar čutiti, biti mora zelen od zavisti in sovražiti mora ljubosumno. Pa vendar ga je treba ljubiti, totalno, za to, kar je, kakor otrok potrebuje ljubezni.

Kakor je razumevanje potrebno, sta ljubezen in zaupanje najvažnejša. Kakor pozna mati svojega otroka, tako lahko nekdo »pozna« sočloveka. Takojšnji odgovor občutka ni v glavi. V srcu je, občutek ki šteje. Razum in občutje prideta skupaj kasneje. Blaznost so jasli, ne knjižnica. Dojenčki sesajo, matere pa ljubijo. Naj se terapevti varujejo preveč misli in pisanih besed. (Blaznost in njeno razumevanje je bližje kontemplaciji kot intelektualni aktivnosti).

Kakor »majhen otrok« s stisnjenimi vekami sem ležala skupaj »celovita« na tleh. Karkoli več je bilo »preveč«. Preveč za mojo »celovitost«. Bilo je bolje biti »zelo otročji« in celovit kakor pretvarjati se in govoriti ali hoditi in izginiti.

Resnica izvira znotraj, in živo rastoče življenje prinaša spreminjajoče se oblike in strukture, da ustreže potrebam svojega bitja. (Po psihoterapevtih so bili ljudje, ki sem jih po vsem videzu bila najsposobnejša »srečati« v blaznosti, ali se »počutila« njim najbližje, kontemplativne nune.)

Strah pred prihodom iz poškrobljene, stereotipne eksistence v zavestno neznano, že dolgo pozabljeno življenje, je zelo velik. Potrebni pa niso ne železne rešetke ne tapecirane celice, ne injekcije ne tablete, temveč **ljudje**, ki ljubijo in sprejemajo in ki vedo, kdaj in kako naj vas pustijo same. Če daš zemljo, bo rastlina rastla.

Kako izločati, leči, počivati, biti zadržan, biti nad besedami, lebdeti, je stvar zaupanja. To je zaupanje Bogu skozi drugega človeka ni nič hudega, če pride do kakšne takoimenovane »napake«. Bog nas ne »izpusti«. Po vsakem potresu, uničujoči eksploziji, je naše življenje še zmeraj tu, bolj celovito kot prej. Imamo podvrženo voljo, a vendar smo svobodni, in vsak dogodek je korak rasti. V stanju blaznosti je človek »brez besed«, v stiku s »skritim podnožjem« drugega človeka. Odgovorite ali umaknite se zelo senzibilno in nežno, kakor polž s hišico. Drugi človek morda sploh ne ve, kaj skriva, a vi to poberete — kakor magnet.

Blaznost je očiščenje. Za pot skozi jo potrebuje vodiča, ali v izrazih našega današnjega sveta, psihoterapevta. Iti je treba **skozi**, ne okrog, in le kdo drug nas lahko obdrži tam. »Ti si spolzka riba; bolj ko trpiš, svobodnejša postajaš«. Tako mi je govoril Joe (dr. Joseph Berke).

Ko damo od sebe vse, moramo vzeti pol, in ko vzamemo od sebe pol, moramo dati vse.

Joe me je mnogo tega naučil skozi hrano. Če je v teku preživljanja blaznosti povrnjeno stanje otroštva od časa do časa »preplavi« stanje, ko otrok, kakor porečemo, čuti, vidi kot »modri starec«, in ko naletimo na izkušnjo, ki bi ji lahko rekli mistična, na teh »lovorikah« ne smemo »počivati«. Je le pijača, senčno drevo, izreden razgled, preden se spet spustimo v gozdove.

Preživljanje blaznosti je stvar pravilne **discipline** in **kontrole**. **Občutje** nas torej **osvobaja** in nam **služi**, namesto da bi nas **uklepalo** in **ubijalo**. Svetnik čuti zlo kot ogenj na mesu. Mnogi pa čutimo veliko stvari, ki niso zle, kakor da so. Nekaj gre narobe, že se izgubimo in skrenemo.

Občutek sramu, krivde, ki nas vodi v mrtvo mirovanje, onemogoči vsako dajanje in sprejemanje ljubezni, ustvari zapreko vsaki kreativnosti, povzroča, da se počutimo kot strahovi, zakoplje naše duše in telesa v »živi smrti« in je **zelo** huda bolezen.

Ko so občutki in čustva tako zamotani, da nehajo biti resnični, je impulz bitja tak, da se zlomi.

Upirati se temu pomeni »vreščečo agonijo« ali »živo smrt«.

Dobiti pomoč, ustvariti zlom, iti **skozi** blaznost je odrešenje.

Prevod Bogdan Lešnik

Maud Mannoni

ANTIPSIHIATRIJA IN PSIHOANALIZA

Zdaj se bom lotila problemov, na katere skuša odgovoriti anti-psihiatrija, in načina, kako more psihoanalitik s svoje strani odgovoriti na ista vprašanja.

I. TEORETSKA KONFRONTACIJA

SCHREBER

14. julija leta 1902 se je Daniel Paul Schreber, doktor prava in upokojeni predsednik visokega sodišča kraljevine Saške, pritožil na sodbo, s katero so ga marca 1900 kot duševno prizadetega postavili pod varuštvo.

Poročilo izvedenca, doktorja Webra je takrat nagnilo sodnika k mnenju, da je duševna bolezen nedvomno onesposobila pacienta, da bi ravnal sam s sabo. Tega mnenja je bilo tudi sodišče: sodilo je, da blaznež v oblasti halucinacije, se pravi, »v oblasti vnanjih, nenadzirljivih vplivov«, ni sposoben, da bi se s preudarkom loteval upravljanja svoje posesti.

Daniel Schreber je z odvetnikovo podporo ovrgel te argumente, češ da ne vidi, zakaj bi mu paranoja, diagnosticirana od psihiatrov, preprečevala, da bi prevzel odgovornost za vodenje svojih opravkov. Eno je blaznost (medicinski problem), drugo pa občanska sposobnost (pravni problem).

Tako je zahteval, naj se sodba o postavitvi pod varuštvo razveljavi; zahteva se je opirala na dokumente, ki jih je pripravil Schreber sam in ki so bili kasneje objavljeni pod naslovom **Spomini na mojo živčno bolezen**. Tožnik ni spodbijal v njih samo administrativnih odločitev, sprejetih zoper njega, temveč tudi sklepanje zdravstvenega izvedenca.

1. Daniel Paul Schreber je zavračal misel, da je bil ali da je duševno bolan. Natanko lahko doume, je dejal, da je njegov živčni sistem poznal bolezenska stanja; toda prav ta stanja so mu omogočila, da se je dokopal do spoznanja Boga, nekega Boga, ki se je dan za dnevom oglašal v njem s svojimi čudeži in s svojo govoricco.

2. Če ga imajo psihiatrično gledano za bolnika, pa bi bilo treba še pravno dokazati, da ta bolezen ni združljiva z izvajanjem njegovih pravic in funkcij, ki jih ima v družbi.

Daniel Schreber se je potrudil, da je v vsem svojem zagovoru dokazal, da so njegove intelektualne sposobnosti ostale nedotaknjene in da je njegovo vedenje kljub nekaterim ekscentričnostim ostalo razumno. Pripomnil je, da ga ni njegovo nagnjenje k ženskim okraskom nikoli zapeljalo h kakršnim koli škodljivim izdatkom. Slo je kvečjemu za potezo v vedenju, ki bi jo kdo drug utegnil imeti za »bizarno«.

In navsezadnje, želja, da bi objavil svoje spomine, ni pomenila večjega finančnega tveganja; njegovi spisi ne napadajo nikogar.

Te različne argumente je preučilo prizivno sodišče. Sodilo je, da je tožnik nor ..., da pa to ne zadostuje, da bi ga postavili v varuštvo.

Obrazložitev te sodbe je cel dokument. V njem so (na skoraj 100 straneh) postavljene pravne osnove razmerja med duševno boleznijo in socialnim statusom. Dokument opisuje »duševno bolezen« kot stanje, ki ne terja kar od kraja nikakršnih zapornih ukrepov ali postavljanj v varuštvo. »Kompulzivna vpitja, ki nastopajo proti pacientovi volji, niso zadosten razlog, da bi ga postavili v varuštvo. V primeru, da motijo mir v okolici, utegne biti potrebna intervencija policije; ne morejo pa upravičiti postavitve v varuštvo, ker bi le-ta ne imela nobene moči nad temi vpitji.«

Tako je dresdensko sodišče zapostavilo problem administrativne in pravne narave, ki zaradi svoje kompleksnosti še danes vzbuja živahne razprave.

V Nemčiji je bil sodnik tisti, ki je odločal, kaj storiti z norostjo. Psihiater je dajal nasvete in ni mogel odločati o pacientovi osamitvi. V Franciji je bilo tako leta 1804. Zakon iz leta 1838 je vpeljal odločbo o interniranju, s katero naj bi se bil za duševne bolnike upostavljal poseben »zaščitni« režim. Tako se je duševno prizadeti vsaj deloma izmaknili sodni oblasti, njegova usoda je bila prepuščena zdravnikovi odločitvi, sprejeti v pristojnosti prefekta. Sodnikove sklepe so zamenjali varstveni ukrepi.

Namesto da bi duševno prizadetega pravno preganjali, so torej začeli zanj »skrbeti«. Problem pa zato ni bil še nič lažji. Lahko se celo vprašamo, ali bi bil Daniel Paul Schreber v našem režimu in od naše administracije deležen te iste tolerance, katero je do duševne bolezni svoj čas ispričalo dresdensko sodišče.

Sodnik ni niti za trenutek dvomil o utemeljenosti medicinske diagnoze; sodil pa je, da spada duševna prizadetost po svoje med individuove pravice. Te pravice je hotelo ohraniti prizivno sodišče. Brž ko postavitev v varuštvo ni imela nobene moči nad potekom bolezni, se mu je zdela ta postavitev brez haska (z njo pa tudi interniranje).

Kar zadeva moralni problem, ki ga sproža objava spominov (spravljala je v zadrego ugled nekaterih osebnosti), je sodišče zavezlo stališče, da je to lažen problem. Izjavilo je, da se nihče ne more čutiti napadenega spričo tožnikove strupene govorice, **saj ta govorica ni njegova**: »Ne dela drugega, kakor ponavlja to, kar so mu govorili glasovi duhov, v letih, ko so ga hudo mučile halucinacije.«

Tako se je zastavilo vprašanje »duševne bolezni«, te provokacije, ki je zdrav človek ne more prenašati. Kolikor je šlo za besede in ne za dejanja, ki ogrožajo življenje drugih, je bilo potrebno, da ostane duševna bolezen dovoljena. Glasovi duhov so smeli izrekati resnice, ki spravljajo navadnega človeka v nerazpoloženost. Tistega, ki je dal zavetje tem glasovom, naj bi za to še ne bilo moč obsoditi, da je treba zanj »skrbeti«.

VARSTVENA OBVEZNOST

Antipsihiatrija spodbija **varstveno obveznost**, normo adaptacije, ki dandanes visi nad duševnimi bolniki in jim pravzaprav grozi, da jih bo zaprla v neko drugo obliko represivnega sistema, ki je

nemara še bolj samovoljna od sodne odločitve, na katero se je vselej moč pritožiti.

Ko je dresdensko sodišče razveljavilo sklep, naj se Daniel Paul Schreber postavi v varuštvo, pa se je kljub temu strinjalo s tem, da je nor. Schreber je kot svoboden dobil pravico do norosti. Meja te svobode je bila začrtana s tem, da s svojimi dejanji ne sme ogrožati življenja drugih (ali svojega lastnega).

Kak zdravnik bi se ob tej odločitvi dalj obotavljal kot sodišče — ravno zato, ker ga zmeraj zalezuje skušnjava, da bi »skrbel« za nekaj, za kar ve, da je zelo pogosto nezdravljivo. Dejstvo je, da družba postavlja psihiatra v dvoumen položaj: pomaga pacientu in mora braniti njegove pravice, je pa tudi v položaju pomočnika policije — v postopkih ob interniranju, ki so postopki varstvene obveznosti. O tej težavi v psihiatriji poroča Henri Ey ob srečanju v dneh 5. in 6. marca 1966 (zakon iz leta 1968 je nato dodal spremembe k zakonu iz leta 1838).

»Psihiatri... če se pritožujejo, da ni posebnega zakona... zahtevajo, naj bodo praktični in pravni problemi, ki jih zastavlja primer nekoga... čigar reakcije utegnejo biti **nevarnost** zanj in za druge, naj bodo ti **dejanski** problemi — ki pa so relativno redki — vsaj v njihovi ireduktibilni obliki, tako glede na njihovo opozicijo kakor glede na njihovo »nevarnost«, urejeni v skladu z običajnim pravom in s temeljnim zakonom o zdravju, ne da bi juridičen monument direktno ali indirektno pritiskal na množico duševnih bolnikov z grožnjo, ki bremeni »legitimno« samo nekatere, zelo redke, izmed njih«.

Ko si nekateri psihiatri želijo vrnitve k proceduri običajnega prava, upajo, da bodo »zdravniško oblast« odtegnili zlorabam družbenih pritiskov.

Prav bo, da se tukajle spomnimo, da diskurz o zdravniškem vedenju ni znanstven diskurz; gre za zbirko hipotez in delovnih pripomočkov. Nič ni tedaj bolj nevarno, kakor prisojati medicinskim sklepom brezprizivni značaj sentence. Zdravniško besedo vseprek uporabljajo, deformirajo, transformirajo vsakogaršnja mitična verovanja. Zdravnik ni imun pred temi vsakdanjimi verovanji: zato tolikokrat pusti, da se ujame v past pod pretvezo »skrbi«, tvegajoč, da bo prevzel pod zdravniško haljo vlogo policista, vlogo, ki bi mu jo rada nadela družba, da bi se obvarovala svojega strahu pred norostjo. Vse to stori, da za nerednost besede zdravstveno »skrbijo«: se pravi, da tlačijo to, kar se skuša uveljaviti, zatrditi v nekem provokativnem povedanju.

Kakor hitro pa je dano življenjski stiski (*malaise à vivre*) medicinsko (psihiatrično) zagotovilo, zaidemo v nesporazum, ki grozi, da bo okrepil motnjo, ker ni razstavil njenih vzmeti. Sleherno sistematično prevzemanje skrbi za prebivalstvo v okviru tega, čemur pravimo »duševna higiena«, je zato nevarno, ker grozi, da bo povečalo ločenost »bolnika« in njegove družine, da bo pervertiralo samo dejanje terapije (ki zgreši svoj cilj, brž ko se ukloni družbenim imperativom).

Politična razsežnost problema duševnih motenj je vse pogosto zastavljena ali zanikana spričo intenziviranja teh »varstvenih« programov.

Ko se antipsihiatrija vpisuje v **političen** projekt, hoče ravno demistificirati vlogo, ki jo družba daje igrati psihiatriji. Ta demistifikacija hoče seči v ideološko jedro psihiatričnega vedenja. Pretresa utemeljenost »družbenega poslanstva« sodobne psihiatrije, poslanstva, kateremu psihoanalitiki sami ne odtegujejo zmeraj svojega poroštva.

Različne tendence dandanašnjega psihiatričnega gibanja se torej lotevajo položaja, v katerem je psihiater pred problemom družbe, na protisloven način. Preučevanje problema norosti se odslej postavlja samo v razmerju z družbo, v zvezi z njo ali v nasprotju do nje.

Antipsihiatrija se je odločila, da bo branila norca pred družbo. Ustvariti skuša domove za sprejem norosti, kraje, zamišljene obenem kot pribežališče pred tiranijo družbe in kot izziv medicinsko-administrativnim strukturam, ki spregledujejo resnico in spodbijalsko moč, ki ju sprošča govor norosti. Psihiatru se izmika **odtujena resnica**, kakor hitro je vse, kar hoče, to, da bi ozdravil norost. Če antipsihiatrija vabi k radikalnemu spodbijanju vseh psihiatričnih institucij, hoče biti najprej in predvsem kraj, kjer bi mogli ponovno pretresti duševno bolezen — po kriterijih, ki so drugačni od tistih, ki jih dajejo naposodo kaka ideologija ali kake scientistične koncepcije.¹

»Kolikor psihiatrija predstavlja interese ali namišljene interese zdravih ljudi, se moramo ovesti tega očitnega dejstva, da je nasilje v psihiatriji dejansko predvsem nasilje psihiatrije.«² To nasilje postavlja Cooper prav v sredo vsake varstvene mreže: **ko varstveno osebje podomačuje norost — nam pravi — deluje kot mistifikacija svobode.**³

PSIHIATRICNA INSTITUCIJA POD VPRASAJEM

Kako antipsihiatrija — onstran problema politike — opisuje funkcioniranje institucije? Cooper očita družbeni strukturi psihiatričnih bolnišnic predvsem to, da reproducira prav strukturo družin psihotikov. Ko pacienti, ki so znani kot psihotiki, pridejo do tega, da zaživijo skupaj, je opaziti, da se poraja neka erotična in narcistična relacija, iz katere bodo pognale vse agresivne napetosti.

Nekateri so si vendarle zadali, da preučijo strategijo tega, kako »mašina« skupnosti zagradi vase interpersonalno relacijo, se pravi, to, kar se odigrava v njej za hrbtom strežnikov in varovancev kot element naddeterminiranosti. J. Oury gleda v tem zaprt sistem, podoben govorici, ki jo je treba še dešifrirati. Po njegovem je od tega dešifriranja odvisna sama možnost razodtujitve — ali

¹ Pierre Fedida, *Critique*, oktober 1968. »Ali ni 'antipsihiatrija' kraj nekega izpraševanja, ki izkoreninja navade mišljenja in razumevanja »duševnih bolezni«, te navade, ki so inherentne statusu objektivnosti naturalistične znanosti, »racionalni« koncepciji subjektivnosti (od Descartesa do Hegla), naposled (in komplemetarno) buržoazni ideologiji drugega in realnosti?«

² Pierre Fedida, *loc. cit.*

³ David Cooper, Psihiatrija in antipsihiatrija.

se bo posrečila ali pa se ne bo. Trdi, da je treba »poskrbeti« najprej za skupnost, šele potem so na vrsti poskusi individualnega »skrbstva«.

»Funkcioniranje institucije je moč razumeti samo na kar se da zapleteni osnovi sistemov, ki se vpisujejo v celoto kolektivnega... Teksture institucije ne tvori kak preprost omrežni sistem, temveč precej več: množica strukturalnih mehanizmov, ki ustrezajo zakonom nekakšne gibljive **gestalt**.

Subjekt, ki pride sem, se znajde pred konfiguracijami, ki se dialektično konstituirajo zanj, ne da bi se dobro zavedal tega. Tu ni čudeža, tudi ne iluzije o kaki absolutni ustvarjalnosti, temveč kratko malo pokornost nekaterim zakonom, sorodnim onim, ki vladajo na področju kibernetike... Tedaj razumemo, da mora biti v teh okoliščinah moč razbrati to, kar deluje, v institucionalni praksi kot nekaj, kar ima nujno psihoterapevtski učinek.«

Ta psihoterapevtska vloga, ki jo utegne dobiti institucija, je v središču razmislekov, s katerimi nastopajo zagovorniki **institucionalne psihoterapije**.

Za psihotika, toda tudi za strežnika skušajo pripraviti neko vrsto umetne družbe, obenem vključene v tako imenovani normalni svet in odrezane od njega zaradi osamitve učinka, inherentnega sami družbeni strukturi. Neoddeljenost na strežnike in varovance (kakršno imajo na gradu La Borde¹) resda rešuje problem, kako sprejeti tako imenovane psihotične paciente, ostaja pa brez prave moči nad zahtevami vnanjega sveta. Tako se ustvarja družba, v kateri se lahko imaš dobro in v katero te bo mikalo, da bi se vrnil, ko se boš srečal s prvo težavo v vnanjem svetu.

Ista je z angleškimi komunami, ki jih je ustanovilo Filadelfinjsko združenje² v Londonu: kolikor je v njih poskrbljeno za skupno življenje, se še pogloblja prepad, ki ločuje pacienta od družbe, ki ga ne mara. »Komuna« spreminja »bolnika« bolj v permanentnega uporabnika kakor v »prilagojenca«.

So tukaj zares rešili problem odtujenosti? To vprašanje postavlja antipsihiatrija. Sodobnim psihiatrom očita njihovo neprestano skrb, da bi »delovali« na pacienta, bodisi preko (pogosto intenzivne) kemoterapije bodisi tako, da jih vključujejo v skupinsko dinamiko. Trdijo, da psihiatrično-analitična »oblast« v tem kontekstu obveznega varstva, naj hoče ali ne, sodeluje z represivno. Antipsihiatrija ne verjame v »revolucionarni ferment« še tako drznih inovacij v psihiatriji. Po njenem te inovacije ne prestopajo

¹ Grad La Borde v Cour Chevernyju (Loir et Cher) je psihiatrična klinika institucionalne psihoterapije. Njen direktor in ustanovitelj je dr. J. Oury. Ta klinika je uspeh, ki je (novo) francosko psihiatrijo navdal s ponosom. Tu se tudi srečujejo študentje, bolniški strežniki, psihiatri; tu imajo možnost, da so v pripravniški dobi od treh dni do več mesecev. La Borde je središče vsega francoskega gibanja pri obnavljanju-revolucioniranju psihiatrije. Tej skupini dolgujemo tudi izdajo *Recherches, la Revue de psychothérapie institutionnelle* itd.

² Združenje ustanovljeno v Londonu leta 1965. 20 Fitzroy Square, London W. I. Združuje psihiatre, profesorje, socialne delavce. Združenje hoče utreti pot raziskovanju duševne bolezni (predvsem shizofrenije) tako v okviru klinike (ustanavljanje) sprejemnih antipsihiatričnih domov, kot v okviru teorije (seminarji in tečaji).

Njegov cilj je, da bi ob podpori tujih raziskovalcev utrl pot pravemu antipsihiatričnemu gibanju (z uvedbo »domov« — »homes«) v Evropi in Združenih državah.

okvira neke medicinske filozofije, ki **norca** še naprej definira po njegovem razmerju z ne-norcem.

Zaradi tega antipsihiatrija zavrača vsako misel na reformo institucij in se poteguje za radikalen pretres ekonomskih in političnih struktur, ki so privedle do nastanka odtujujočih institucij.

DUSEVNO ZDRAVJE

Antipsihiatrija ima problem, ki ga zastavlja duševna bolezen navadnemu človeku kot provokacija, ki je ne more prenesti, za osnovo, na kateri mora temeljiti vsaka raziskava, nanašajoča se na norost.

Lahko se vprašamo, ali niso stališča, na katera se je postavilo dresdensko sodišče — meneč, da glasovi duhov, ki izrekajo nevšečne resnice, še niso zadosten razlog za to, da bi zaprali in zdravili tistega, ki je dajal tem glasovom zavetje — na najboljši način prefigurirala dandanašnje antipsihiatrično gibanje!

Kajti ravno ta izbira: »zdravljenje« ali »dovoljena norost« še ta hip razceplja psihiatrijo naših dni.

Neko drugo psihiatrično gibanje, o katerem smo govorili zgoraj in ki se razvija v Franciji, skuša — daleč od tega, da bi norosti prepuščalo besedo — s »sodobnimi« tehničnim sredstvi integrirati norost v nekaj, kar naj bi postalo »institucionalna sektorska celota«. Specialisti (analitično šolani psihiatri) si želijo pod naslovom »psihiatrija skupnosti« v mestu pripraviti prostor neki skupini, ki bi naredila psihiatra za »aktivnega posrednika med družbo in bolnim individuom«¹, pri čemer bi psihiatrična intervencija potekala tako na ravni družinskega okolja kot na ravni sociokulturnih struktur.

Ta projekt se hoče zavzeti za **duševno zdravje** neke plasti prebivalstva s celotno ekipo medicinsko-socialnih izvedencev. Zasledovanje duševnih motenj, vzpostavljeno s sistematičnim psiho-sociološkim anketiranjem, bi moralo — kakor si nekateri želijo — privedi do tega, da bi se v kartoteki nabrali nenormalni, alkoholiki in norci, primerni za to, da se zanje »zavzame« varstvena mreža. Tu gre za ustanovitev prave **adaptacijske policije**. V istem projektu zahtevajo tudi »psihiatrizacijo« vrste problemov zgornjega otroštva — z uvedbo samostojnega psihiatričnega sektorja vred.

Raziskave, ki se jih je lotila ekipa gospe Aubryjeve v **Bolnišnici za bolne otroke**, pa so vendarle pokazale, v kakšni meri že samo neka vrsta de-psihiatrizacije (opravljena po zaslugi korektne psihoanalitične intervencije) omogoča, da se izognemo lepemu številu psihiatrično-analitičnih zdravljenj.²

Zgoraj smo že povedali, da vsaka »medikalizacija« življenjske stiske grozi, da bo prej ustvarila nove psihiatrične motnje, kakor

¹ D. J. Geahchan, *Psihoanaliza, psihoterapija, psihiatrija v l'Inconscient*, št. 7, julij 1968. Gl. tudi P. C. Racamier, *Psihoanalitik brez kavča*, izd. Payot, 1970; osem psihiatrov v funkciji administratorjev prikazuje svojo koncepcijo četverokotnika »duševnega zdravja«.

² Omogočiti je treba to, da se v stališču staršev do »bolezni« njihovega otroka nekaj spremeni, preden njegov simptom okrepi in definitivno zasuje vprašanje, ki se odpira na ravni staršev (in ki usmerja k vsemu tistemu, kar je v njihovi lastni oïdipovski problematiki ostalo v tistem, česar ni moč simbolizirati).

pa jih zavrta. In »zasledovanje« je pri duševni bolezni vselej patogeno.

Psihoanalitik (in tudi psihiater) pa se zaveda resnosti problema, ki ga zastavlja psihiatrica, toda od svojega analitičnega vidika odstopi, kakor hitro stopi v javnost. Tu, kjer mu teče kariera, se spreminja v superpsihiatra, svoje analitične kvalitete pa si prihranja za svojo privatno prakso. Deloma je odgovoren za neznanstveno podporo, ki jo dajejo uveljavljanju današnjih medicinsko-administrativnih struktur. Namesto da bi revolucionarni Freudov prispevek pojasnjeval aktualne reforme, pa si ga »zasega« celotna politika psihiatričnega varstva, ki v bistvu stoji na pedagoizirajočih tleh.

Naj nam bo dovoljeno vprašanje, ali ni v korenu današnjega nesporazuma v psihiatriji skrb, da bi **zdravili** »živčne bolezni«¹. Psihiatrija se dandanes ukvarja predvsem s tem, da bi dala **duševnemu zdravju status**, ki se vsiljuje za zaščito **telesnega zdravja**.

Nenormalnost skušajo izslediti tam, kjer so njega dni prihajali na sled tuberkulozi in veneričnim boleznim.

Ko pa je strežnik dal prednost medicini, je pustil, da so ga potegnile medse sile potlačenja. Razna sodobna psihiatrična gibanja z zavzemanjem stališč do družbe to resnico kratko in malo zakrinkujejo.

Psihiatrija skupnosti pušča vprašanje »nege (varstva)«, organizirane po zgledu medicine, nedotaknjeno in odprto (»bolnika« in njegovo družino pogosto pritegnejo v celo vrsto pregledov in varstvenih ukrepov, ki gredo od kemoterapije do psihoanalize, preko socioterapije, skupinske dinamike itd.). Tehnokratsko vodenje o »duševni bolezni« je zastavilo pot temu, kar je hotelo spregovoriti preko norosti.

Institucionalna psihoterapija si obeta ozdravitve kratko malo od samih institucij; sanja o idealnem mestu, v katerem bi moglo biti prostora tudi za norost (»norost«, ki bi zdravstveno skrbeli zanjo).

Narobe pa je za **antipsihiatrijo** ozdravljenje normalen proces, ki ne terja nobene terapije. Dovolj je, da se lahko ta proces svobodno razvija. Prava črta ločnica poteka torej med psihiatrijo in antipsihiatrijo.

Antipsihiatrija zato prihaja do tega, da zanikuje pojem »duševne bolezni«. Pustili bomo ob strani goli aktivizem, ki ga ni vselej prosta in ki bi spremenil psihiatre v superasistente družbe: teoretsko ni prav nič zanimiv, saj je neodvisen od koncentracije, ki so si jo ustvarili o naravi norosti.

¹ O. Mannoni, *Freud*, zb. »Ecrivains de toujours«, izd. du Seuil, 1968. »Dejstvo, da se je psihoanaliza uradno začela s skrbjo, da bi ozdravili nekatere živčne bolezni, še zmeraj prekriva s svojo senco vse tisto, za kar se je pokazala odtlej. Kajti to dejstvo je pomenilo, da je duševno zdravje (neznosna besedna zveza) podobno telesnemu zdravju, da je samoumevno in da je psihoanalitikova vloga ta, da ga povrne tistim, ki so po kakšnem naključju ostali brez njega. Gledati na stvari takó pomeni kratko malo stiskati samega analitika med razne sile potlačenja... Človek je izpostavljen odtujevanju od sebe tako znotraj zaščitnih pregrad »zdravja« kakor v potepanjih »norosti«.

Kako eni in drugi razumejo naravo norosti?

Za **institucionaliste** je za konstituiranje osebnosti nujno potreben nek okvir (institucije, se pravi govorica, zakon, medosebne relacije, družinska struktura). In ravno na ta okvir, v katerega je pacient »zajet«, je treba delovati; odtod pomembnost, pripisana postavitvi celega raznovrstnega omrežja srečanj znotraj bolnišnice (preko klubov in raznih združenj); odtod tudi pozornost, posvečena strežnikom, ki bodo opore norosti, ki že od vstopa v zavod potrebuje natančne sprejemne okoliščine.

Antipsihiatrija se postavlja na natančno obraten način. S tem ko razbremenjuje subjekt vsakega okvira, mu daje možnost, da se v procesu, zamišljenem kot notranji in samorasel, znova najde (v bistvu gre za grupo, torej vendarle za nek okvir, itd.).

Vprašanje, ki bi ga lahko izrekli z ozirom **Norost in Družba**, dobiva torej zelo različne odgovore:

— za **skupnostno psihiatrijo** je norost nekaj antisocialnega;

— za **institucionalno psihiatrijo** ima ustanovitev mikrodružbe terapevtično vrednost;

— za **antipsihiatrijo** je norost veljavna, vendar zgrešena zaščita pred družbo.

Vendar pa se revolucionarna namera antipsihiatrije udeležuje utopije.¹ Napak je verjeti, da s svobodo ne bo več norosti. Ravno tako je naivno misliti, da bi revolucija dovolila osvoboditi umobolnice tako kot zapore.

Vse norosti niso zavezane istim strukturam družbe. Problem je morda socialen, ni pa političen v tem smislu, da bi klic k revoluciji dovolil rešiti probleme, ki jih zastavlja norost.² Revolucionarne dežele so se do »duševne bolezni« pogosto vedle najmanj — nazadnjaško in izločilno: kot da bi morali ljudje nujno zaznamovati svoje čarovnike in norce, da bi se sami spravili na varno pred nevarnostjo.

V Franciji je problem, ki ga zastavljata zaostalost in norost, povezan s strukturami mehanizirane družbe, ki se brani sprejeti vase tiste, ki ne zadovoljujejo njenih dobičkonosnih kriterijev.³ Zavzeti bi se morali za **deperfekcioniranje** družbe, se pravi znova poiskati arhaične oblike, v katerih sta zaostali in norec imela svoje mesto na vasi.

¹ Kar najdemo že v Saint-Justovih spisih.

² Politizacija psihiatričnega in spihooanalitičnega gibanja ima smisel, kolikor odpira vprašanja, ki jih je buržoazna ideologija *poskušala pripreti*. Politično delovanje, katerega naj bi se lotili psihoanalitiki in psihiatri, bi obstajalo v teoretičnem reflektivnem delu (osnovanem na klinični realnosti) za osvoboditev tega, kar v buržoaznih predsodkih in konzervativnih državah ohranja dejstveno situacijo, ki ne odpira nobene izhoda.

³ Izganjanje obrtniškega okolja zmeraj bolj otežuje namestitev nekega oškodovanca z nešolsko izobrazbo in marljivostjo svojih rok pri delodajalcu. Namesto da bi ga s 14. leti postavili v normalno okolje, pa ga uprava potiska v posebej določeno okolje, kjer oblikovanje prepo-gosto poteka v smislu čistega pridobivanja avtomatizmov za tovarniške robote.

Končno je v vprašanju **moderna družina** in vse posebne oblike negotovosti, ki so povezane s skrčenjem¹ družinske institucije v naši razplemenjeni družbi.

NOROST IN POLJE GOVORICE (PALO ALTO, LACAN)

Vprašanja, ki zadevajo naravo norosti, ostajajo torej nejasna in zmedena. Ko se izhajajoč od problema psihoz pri otroku poskuša umestiti vpliv, ki ga nanj izvaja njegova družina, se izkaže, da bi tega problema ne kazalo reševati in razumevati niti tako, da se brani starše pred prenapetostmi otroka (Lebovici), niti z normaliziranjem družine, da bi imela dober vpliv (Oury), niti z odpravo vsakega vzgojnega vpliva (Laing).

Za Lacana tiči problem, s katerim se mora spopasti otrok, problem, v katerem je psihotiku spodletelo po svoje v otrokovem razmerju z besedo staršev.

Središče Lacanovega spraševanja so subjektova razmerja z govorico. Lacan trdi, da obstaja govorica pred pojavom subjekta in da ga — lahko rečemo — spočenja. Otrok ima n. pr. svoje mesto v diskurzu staršev, preden se rodi, ima že ime, o njem bo »govor« ravno toliko, kot bo predmet nege, in pomanjkljiva nega, ki so ji včasih pripisovali tolikšno pomembnost (frustracije), nikakor nima takega učinka, kot ga imajo narava in naključja diskurza, v katerem plava otrok. Cloveško okolje v pravem pomenu ni ne biološko ne socialno, marveč lingvistično.

Ta **besedi staršev** posvečena pozornost je v središču osrednjih ameriških del; vendar so raziskave v njih zaradi pomanjkanja lingvistične kompetence obdelane po empiričnih danostih, kar takoj omejuje njihov domet.

Dela skupine iz Palo Alta² so globoko zaznamovala novo generacijo ameriških psihiatrov, psihologov in sociologov, ki so opustili analitično literaturo biologizirajoče in zdravniške inspiracije.

Klasična psihoanaliza se je s tem, ko se je zaprla v preučevanje teorije intra-psihičnih procesov, tako rekoč sklerozirala. Osredotočenje pozornosti na »bolezen«, umeščeno »v« posameznika, je privedlo do zanemarjanja dinamike situacije, kakršna se lahko pojavi v diskurzu »pacienta« (in onstran).

Skupina iz Palo Alta (ki se v tem pridružuje Lacanu) opazuje pacienta ne kot izolirano bitje, marveč kot **kraj** relacij, in tako obnavlja pojme, ki so bili vse doslej v rabi pri obravnavanju **oko-**

¹ Antropologi so se odrekli temu, da bi imeli našo zakonsko družino za vrnitev k biološki »družini«. Ona je *redukcija* kompleksne družine antike in »primitivni« prebivalstev. Njena narava je, kot to podčrtuje Lacan (t. VII. *Encyclopédie française sur la vie mentale*), vsebovana prej v njenem odnosu do starodavnih institucij kot pa v »hipotezi neke elementarne družine, ki je ni najti nikjer«.

² Paul Watzlawick, Janet Helmick Beavin, Don D. Jackson, *Pragmatic of human communication*, New York, Norton, 1967. Raziskave skupine iz Palo Alta so inspirirale zelo primerna dela o teoriji iger. V njih analizirajo medsebojne in socialne učinke nezavednih drž, ki segajo nazaj do otroštva. (Eric Berne, *Games people play*, Penguin books, 1964.)

lice (environnement). Avtorji nadomeščajo tradicionalne psiho-sociološke kriterije z logičnimi, pri čemer pa se v svoji delovni metodi vendarle še naprej zatekajo k psiho-sociološki anketi. Raziskovalci iz Palo Alta uporabljajo iz elektronike izvedene modele, da bi v krajevnih določilih pojasnili komunikacijske probleme.

Pojem **feedbacka**, proučevanje subjekta kot kraja **inputa** in **outputa** (pojem **black boxa**), Carnapova teorija govornice, vse to je dovolilo razvoj raziskovanja, v katerem psihiatri ponovno izprašujejo znanstvene teorije, ki so vse doslej nudile oporo kliničnemu postopku.

Anthony Wilden¹ je videl v tem anglo-saksonskem gibanju določeno ujemanje z Lacanovimi pozicijami. Teoretiki komunikacije bi morali biti pripravljeni, nam pravi, interpretirati stvari v lacanovski perspektivi kategorij označevalca, simboličnega, imaginarnega in realnega.

In ravno okoli te osi (in njene odsotnosti) se ureja to, kar ločuje ameriško raziskovanje od francoskega.

Uporaba istih logično-matematičnih opornik točk (Frege, Boole, Godel, Russell, itd.) je namreč v ZDA privedla do postopka, različnega od francoskega.

Smisel teh obojestranskih poskusov je vreden napora poglobitve.

Za anglo-saksonske avtorje se umešča logika na nivo govorne besede (parole dite), govornico, reducirano na komunikacijo, pa imajo za vedénjsko raznolikost. To jih ohranja v behavioristični perspektivi. Postulirajo eksistenco neformuliranega koda, ki bi dovolil komunikaciji, da bi funkcionirala kot kalkul, katerega pravila bi bila izpolnjena v vsaki uspeli in prekršena v vsaki moteni komunikaciji.

Postulirajo torej, da nek analogen red na strukturalnem nivoju logike obvladuje človeško zavest in določa spoznavanje, ki ga človek pridobiva iz svojega univerzuma. V tej perspektivi sta nevroza in psihoza zamišljeni kot učinka situacije, ki jo je ustvarila logična kontradikcija diskurza, v katerega je zajet subjekt. »Nori«² odgovor je proučevan kot reakcija na za subjekt nevzdržen »komunikacijski«³ **kontekst**. Analiza situacije je predvsem analiza **sistema paradoksa**. Cilj terapije, zamišljene kot strategija, je ustvarjanje novih paradoksov, npr. »predpisovanje simptoma«.

Slabost te (sicer zelo zanimive) teorije je v koncepciji, ki jo imajo avtorji o govornici.

Ko v izhodišču privilegirajo vedenje, ki bi bila govornice le en njegov vidik, zgrešijo to, kar je v diskurzu na delu. Zato je njihovo raziskovanje osnovano na **pravilih** komunikacije (od brce do zvonca) v registru, ki ne računa na simbolično funkcijo lastno vsakemu diskurzu.

¹ Anthony Wilden, *The language of the self*, John Hopkins, 1968, New York. To delo umešča Lacanovo delo v gibanje moderne misli. Za bralca v angleškem jeziku temu delu ni enakovrednega.

² V *Qu'est-ce que le structuralisme* (éd. du Seuil, 1968) F. Wahl in M. Safouan vsak posebej prikazujeta bistveni vidik lacanovske teorije. Pri A. Wildenu najdemo prej dragoceno tekstno eksplikacijo za bralca Lacana.

Logični sistem, ki ga uporablja skupina iz Palo Alta, funkcionira na nivoju perceptivne realnosti (govorene besede), ki ne napotuje k nobenemu ne-rečenemu; v nezavednem prisoten diskurz ni nikoli izprašan. Uporabljena eksperimentalna metoda privede v teoretičnih razvijanjih do poenostavljanja (redukcije); poenostavljanja, ki v svojih učinkih ni brez nevarnosti.

S poudarjanjem paradoksa samo na zavestnem nivoju je tvegano nepripoznanje pomembnosti razmika, ki ločuje zavestni diskurz od nezavednega.

Lacan pa nasprotno proučuje govorico v odnosu subjekta do označevalca. Razvija logiko označevalca, ki se artikulira v teoriji želje: s preučevanjem nezavednega diskurza, ki podvaja zavestni diskurz, poudarja vlogo, ki jo je poklicano igrati menjavanje prisotnosti in odsotnosti v otrokovem svetu. Predmet, ki ga je namenjeno odkriti otroku, je manjkajoči predmet, odsotni predmet.

Sam diskurz se lahko v tej perspektivi artikulira le zato, ker obstajajo vrzeli, ki jih je treba zamašiti. Zavezan je manku.

Anglosaksonska teorija zaposlena zgolj z danostmi eksperimentalne realnosti niha, med sklicevanjem na logične kriterije in zatekanjem k psiho-sociološki anketi. Diskurz njenih avtorjev privilegira red, ki mu mi pravimo imaginaren, in ne spoznava resnice, ki se sprošča iz simboličnega.

Zdaj bomo lahko preiskali vpliv del iz Palo Alta na najbolj slovite anglo-saksonske psihiatrične skupine:

Skupina Gregoryja Batesona¹ (ki mu avtorji skupine iz Palo Alta posvečajo svoje delo) je zaslovela po svoji teoriji **double binda**. Avtorji odkrivajo v diskurzu pacienta in njegove družine način, po katerem se »bodoči shizofrenik«² znajde zajet v protislovne rede, postavljen v trajno konfliktno situacijo prekršitve.

Pojem **double binda** zajema okoliščine v katerih je priučevanje vezano na okvir navidezne svobode: mistificirajoče svobode, ki obstaja le zato, da bi bolje prikazala težo subjektive napake. Vse se tedaj dogaja kot da bi eden od staršev nezavedno hotel videti otroka, kako krši ustaljeni red, da bi lahko odrasli bolje razkrinkali njegovo napako.

Vendar avtorji, ki se držijo anketnega materiala zbranega predvsem po podatkih psiho-sociologije, niso nezavedne problematike staršev posebno poglobili. Edini namen tega materiala je, da bi nas postavil čim bliže doživeti izkušnji, ki se tiče dogajanja v shizofrenikovi družini.²

To Batesonovo teorijo sta prevzela Laing in Esterson.³ Avtorja zavračata idejo družinske patologije, razumljene kot pojmovna bitnost, in namesto nje postavljata pojem **družinskega nekusa**: strukturo, v kateri se mora posameznik polastiti sebe. Kažeta, kako se na osnovi dvojnega diskurza otroka in staršev sprošča nekakšna dialektična igra, ki znova pretresa pozicijo subjekta.

¹ G. Bateson, D. Jackson, J. Haley, J. Weakland, *Toward a theory of schizophrenia*, v *Behavioral science*, I, 1956.

² Pierre Fedida, *Psychose et Parenté*, v *Critique*, oktober 1968. Te zelo popolne, v francoskem jeziku prve študije o antipsihiatriji, smo se veliko posluževali.

³ Laing in Esterson, *Sanity, madness and the family*, Tavistock, 1964.

V anglo-saksonskem svetu vladata še dve drugi tezi o naravi norosti: teza Théodore Lidzove in Lymanna Wynna.¹

Skupina Lidzove se sklicuje na dela Talcotta Parsonsa in za to, kar se razporeja v družinsko strukturo, uporablja psihoanalitične koncepte (kljub temu pa je nepoznano vse, kar se nanaša na Oidipa in kastracijo). Z umestnostjo pa je dano na dan to, kar je v zvezi z željo umora in incesta staršev. Tako sta opisana dva tipa shizogene družine:

a) tiste, v kateri vlada centralna patološka figura (oče ali mati),

b) tiste, v kateri si oče ali mati volilno izbereta otroka proti drugemu zakoncu.

Avtorji opisujejo način, po katerem se otrok, bodoči shizofrenik, znajde kot nosilec tega, kar je pri starših ostalo v tem, česar se ne da simbolizirati (non symbolisable).

Po drugi strani pa je v teh bistveno na zedinjevalno shemo osredotočenih delih psiho-socialnega tipa odsotna zgodovinska dimenzija (kakor opominja Fedida).²

Wynnova skupina proučuje »družino kot sistem in razvoj shizofrenije kot nujno rezultanto dinamičnega organizacijskega načina družinske konstelacije«. Avtorji kažejo, kako otrok, ki mu starši prepovedujejo vsako odprtje navzven, tedaj nima druge izbire kot te, da se prilagodi družinskemu sistemu. Wynne piše o tem: »Družine, v katerih postane potomec shizofrenik pozno v svoji adolescenci ali na začetku svojega zorenja, so se v glavnem počutile hkrati individualno in kolektivno hudo ogrožene od določenih človeških izkušenj... ki predstavljajo rušilni udarec — kot so ločitve, osamljenost, spolna želja, jeza, nežnost. **Pseudo-mutuality** in **pseudo-hostility** sta načina, kako se počutiti v razmerju, načina, ki realizirata to, kar obrambam in drugim funkcijam tega nikoli ni uspelo napraviti za eno ali več vpletenih oseb: ta dva načina štita proti posegu ali odkritju zavesti in prepoznanja sebe.«³

Avtorji opisujejo **pseudo-mutuality** in **pseudo-hostility** kot odzivalni drži, ki dovoljujeta subjektu, da v okrilju svoje družine še naprej živi z neko ljubljeno — osovraženo osebo. Brž ko subjekt zgubi oporo družine, se znajde brez obrambe, v zelo hitri nevarnosti, da se »neuravnovesi«.

To, kar lahko tem delom očitamo, je njihov deskriptivni značaj. Ne vidimo zmeraj, kako naj v dinamiki nekega zdravljenja uporabimo tako razvite elemente. Sicer pa skrb večine teh raziskovalcev ni toliko na strani analitičnega zdravljenja (ki je zanje postavljeno edino na tere adaptacije) kot na strani duševne profilakse ali klika k revoluciji.⁴

Pozornost je usmerjena bolj na v realnosti usvojene vloge, kot pa na zajetost subjekta v govorico. Relacija starši — otroci je v večini psiho-socioloških raziskav razvita v funkciji govorjenja, ki ne navaja k nobenemu branju ne-rečenega, govorjenja, odrezanega od vsakega našanja na nezavedno strukturo staršev.

¹ T. Lidz, S. Fleck, A. R. Cornelison, *Schizophrenia and the family*, New York, Int. Univ. Press, 1966.

² Pierre Fedida, loc. cit.

³ L. Wynne, Margaret Singer, *Thinking disorders and family transactions in American psychiatric association*, maj 1964, citira Fedida.

⁴ Revolucija v psihiatriji mora iti, po Cooperju, po poti svetovne revolucije.

Tako ne razvijajo strukture nezavedne organizacije psihoze, ampak podajajo samo dialektično vizijo tega, kar se dogaja v družini shizofrenikov (zlasti pri Julesu Henryju¹). In ti zelo osvetljujejo podatki ostajajo proč od tega, kar je kot strukturno dejstvo na delu v freudovskem postopku.

Zasluga vseh teh del je, da osvobajajo psihiatrijo klasifikacije botaničnega tipa; vendar pa avtorji tvegajo, da jo bodo nadomestili z drugo klasifikacijsko ali ideološko obliko.

Ne gre toliko za vedenje psihotika (in tudi nevrotika), kot za njegovo besedo. Lacan je spomnil na to, da **Traumdeutung** razbira nezavedno kot govorico. In Freud je v dobi, ko je še vladala »filologija«, ob izdelavi teorije nezavednega anticipiral Saussurovo lingvistiko.

Nezavedno je bilo za trenutek zasnovano kot rezervoar nagonov in instinktov le v nameri — ki se je izkazala za sterilno — narediti iz njega vez med biologijo in psihologijo. Dejansko pa je **subjekt** besede. Če je to pri nevrotiku ali normalnem človeku zakrinkano s kontrolo jaza (moi), pa se pri psihotiku pokaže neposredno. Kot vemo, ima jaz svoj izvor v imaginarnem, kakor to vidimo pri obravnavi zrcalnega stadija.

Na teh teoretičnih osnovah — ki jih ne bomo razvijali na tem mestu — smo drugje — pokazali, da simptoma bolnega otroka ne moremo osamiti ne le od njegovega lastnega diskurza, marveč tudi ne od diskurza, ki ga konstituira, bistveno starševskega diskurza. Otrokov simptom v družinskem diskurzu maši praznino, ki jo v njem ustvarja resnica, ki ni izrečena. Tistim, ki se morajo ščititi pred vedenjem o resnici, za katero gre, je tako ta simptom nujno potreben. Ko hočejo simptom zdraviti, zametujejo otroka.

Te ugotovitve veljajo tudi za analizo odraslih in posebej za lotevanje psihoz (kjer pa jih vendarle sistematično spregledujejo).

V odnosu do psihotika nekateri pozabljajo na bistveno točko: ravno klic, ki se mu subjekt ne more več odzvati,² izzove bujno rast načinov biti,³ ki jo podpira določena govorica kot taka. Kar se artikulira v blaznosti, resnično konstituira eros psihoziranca. Ta se toliko bolj drži oblike besede, igre z besedami, kolikor bolj je beseda izginila. Ta imaginarna bujna rast, »predsoba norosti«, ima potrebo po tem, da jo slišijo: prekriva to, kar se pri subjektu brezupno poskuša uveljaviti v simbolični artikulaciji.

Ko blaznosti nasprotujemo, jo nepopravljivo utrdimo, ali bolje, subjektu odrežemo pot, pot, na kateri lahko pusti edino neintervencija (ker pusti subjektu popolno možnost prepoznanja v njegovi simbolični avtentičnosti) povračilnemu procesu zdravljenja prosto pot.

Odtod zanimanje za kraje, ki dovoljujejo razvoj blaznosti brez agresije z medikamenti (v tem je najbolj zanimiv Laingov klinični poskus).

»Brž ko kak tip blazni, se zdravnik ustraši; treba pa je samo pustiti steči, to je najboljša nega«. Tako se je še nedavno izrazil nek interniranec v Ville-Evrardu.

¹ Jules Henry. *Culture against man*, Tavistock, 1966.

² Teme, ki jih je razvil Jacques Lacan v svojem seminarju 16. novembra 1955.

³ *Ibid.*

To pozicijo mi intelektualno sprejemamo, dejansko pa kemo-terapiziramo, silimo. Zasluga angleškega poizkusa je v tem, da je v klinični stvarnosti vzel dobesedno Freudovo trditev: »Blaznost je povračilni proces zdravljenja«.¹

Ce angleški poskus naleti na svoje meje, če so njegove teoretične pozicije kar se da sporne, pa ostaja vendarle dragocen na ravni kliničnega raziskovanja, ki znova pretresa človekov odnos do norosti. Ta problem bom poskusila zdaj raziskati.

II. KLINIČNA KONFRONTACIJA

ANGLESKE ANTIPSIHIATRIČNE KOMUNE

R. D. Laing je (kot smo zgoraj videli) v glavnem usmeril svoja prizadevanja na klinično raziskovanje psihoz (in posebej tega, kar se imenuje shizofrenija).

On je član ustanovitelj **Philadelphia Association**, organizma, ki je osnoval v Londonu tri »homes« — tako imenovane antipsihiatrične domove — od katerih vsak sprejme ducat »duševnih bolnikov« (med 17. in 35. letom) brez posebnega zdravniškega nadzorstva.

Ti domovi hočejo biti **sprejemališča norosti**. »Bolnik« vanje vstopi, da bi se lahko v njih odvila **kriza**, ki bi ne bila tolerirana v nobenem drugem okolju. V iskanju izraza za definicijo te krize, skozi katero gre pacient,² predlaga Laing izraz **metanoia** (v smislu spreobrnitve, preoblikovanja).

Na blaznost (in na vse manifestacije, ki nastopijo v hudi shizofreniji) gleda Laing kot na **potovanje** (v tem prisopodablja psihotično krizo psihedeličnim učinkom), potovanje, ki se lahko gleda na okvir, v katerem se razvija, izkaže kot dobro ali slabo. Če je proces motren kot patološki (torej pripadajoč »negam«), tedaj utegne na koncu prejeti dokončno psihotični videz, sam proces pa postane kroničen v psihiatričnem okolju. Po Laingovi izkušnji si je treba prizadevati — in to je glavno — slediti in prisostvovati gibanju neke hudo shizofrenične epizode, ne pa ga ustavljati. Nič ni v naši družbi večji tabu, dodaja Laing, kot določene regresivne zahteve. Vsaka sprememba v subjektovi osebnosti je na splošno prepovedana. Neka sprememba v osebi zahteva namreč spremembo v odnosu te osebe do bližnjega: odtod izključevalna strategija, ki jo postavlja bližnji z namenom, da bi prestregel vsako tveganje spremembe.

V teh angleških komunah obstaja **sprejem** (kot sem to lahko občutila v toku vse prekratkega obiska) v umeščanju, ki spominja na psihodramo.

To, kar pacient sreča, je **mit regresije** (laingovski mit, ki ga pacient, ki pride »regresirat«, v glavnem pozna); v toku uprizarja-

¹ Vendar pa problem, ki ga postavlja paranoja, v antipsihiatričnih delih ni bilo veliko načet. Ta vrzel ni brez pomena: začrtuje meje angleškega poizkusa.

² *Enfance aliénée II, v Recherches*, december 1968. R. D. Laing, *Metanoia, some experiences at Kingsley Hall*, Jacques Schotte, *Présentation des travaux du Congrès*.

nja »svoje« scene ga bo skozi dolgo vrsto zahtev (v katerih bo izčrpal svoje bese) uporabil kot **pribežališče**.

Pacientu je nujna publika kot priča in opora njegove blaznosti (njegovih halucinacij, njegovih simptomov). V tem za obiskovalce hkrati odprtem in zaprtem okolju se včasih odvijajo ne navadne igre in obredi. Daj mi svojo tesnobo, je tema, ki bi jo skušali predlagati za ilustracijo ene teh »iger resnice«, ki se včasih improvizirajo, iger, v katerih gre za to, da se pred pričami »napravi norega« svojega partnerja. Tako se tudi vsak gledalec odpravi prestajat preizkušnjo, ki je v tem, da se drugemu iztrga to nezno tesnobo. Terjan je tako rekoč krik drugega kot takega.

Vsaka individualna rešitev¹ se nahaja nenehno orkestrirana s publiko. Sporočilo, ki se hoče dati slišati, je sporočilo subjekta v njegovem nanašanju na register resnice. Pogled drugega tvori organizacijo vsakogaršnjega sveta. Na tej osnovi se godi neka privilegirana izkušnja: izkušnja, ki ima odnos do kastracije, do predmeta želje in do privida želje.

Dramatizacija strahu pred kastracijo je, nanašajoča se na polje, kjer sta smrt in življenje tesno povezana, nenehno v igri, in z njo se v obrisih kažejo grožnje, ki se nanašajo na vse, kar ostaja ujetniku prepovedanega.

Vstop novega »pacienta« v Kingsley Hall terja predhodno soglašanje cele skupine (pacientov).

KULTI OBSEDENOSTI IN METANOIA

Clani se tako izjavijo o svoji toleranci glede kakega vrinka v njihovo igro. Kar bo pacient skozi obvladovanje zaporednih kriz, v toku katerih se izvaja »spreobrnitev« ali »odrešitev«, pridobil, je določeno vedenje ne le o norosti, marveč o človeku.

To spominja na določene obrede obsedenosti afriških družb, kjer vidimo, kako se preko pravega obreda izvaja sprememba, ki bo dovolila individuu »bolniški« status zamenjati za »terapevtskega«.

V študiji o obsedenosti pri Wolofih in Lebujih² pripoveduje András Zempleni o spreobrnitvi neke bolnice v terapevta. Zgodba, kakor jo je rekonstruirala pacientka (Khady), ki je postala zdraviteljica, se izvorno ureja na osnovi **mita**, ki ji bo vladal.³

V tem mitu se orisuje evolucija majhne neznosne deklice, ki se upira očetu, preden se bo kot terapevt vpisala v očetovsko potomstvo.

¹ Mehanizem »odrešitve«, ki se izvaja med nastavitvijo, ni brez odnosa z idealnim poistovetenjem s predmetom odpadkom, ki ga je pustilo božje maščevanje.

² András Zempleni, *Colloque C.N.R.S. sur le cultes de possession*, oktober 1968, (neobjavljeno).

Hvaležna sem avtorju, da mi je poslal svojo neobjavljeno študijo o kultih obsedenosti. Branju te študije dolgujem poznanje primera Khady.

³ Gre za dvojčen mit, značilen za religijo rabov. Glej dalje str. 58 pod črto.

V primeru Khady, toda tudi v primeru Mary, ki ga bomo pozneje videli, se mi je zdela zanimiva zarez, ki je, kot se zdi, nastala v prehodu od v bolezni najdenega zadovoljstva do nad boleznijo pridobljenega obvladovanja.

Vtem ko je v afriški monografiji mit vpisan na začetku v »okvir« socialnih struktur, pa nam je zgodba o »spreobrnitvi« dana kot razvoj, ki sledi biografijo pacientke in ki je soroden **usodi**.

Laingova bolnica Mary pa da videti preko preizkušnje norosti ne le tega, kar je poskušala »znova najti«, marveč to, kar je v tej preizkušnji na delu; tudi tu je v izvoru postavljen mit, vendar v instituciji.

Laing pripoveduje¹ zgodbo o tej urejeni, strogi vojaški bolničarki, popolnoma predani svojemu delu, ki je začutila, da se je na določeni stopnji svojega življenja nekega dne **izgubila**. Zdelo se ji je nujno vrniti se **tja, kjer se je izgubila**, da bi se lahko znova našla in tako uspela živeti na način, ki ni lažen. Nekaj dni po svojem vstopu v Kingsley Hall je začela ponoči »regresirati« (postala je razbrzdana in enkopretična), vtem ko je podnevi še naprej opravljala svoje delo. Nato je pri oblasteh zaprosila za dopust, ki ga je tudi dobila. Od tega dne je popolnoma regresirala in se hranila na cucelj. Pokrila se je s fesi, nehala govoriti in kmalu se ni mogla več držati pokonci. Skrajno je oslabela, dobila krvavitev maternice, zaradi česar je morala v bolnišnico.

Po njenih lastnih kasnejših izjavah je regresirala do dobe pred svojim rojstvom: zaželela si je vrnitve nazaj pred sam trenutek svojega utelešenja. Svoje telo je prepustila zdravniku (dr. Berkeju). In to telo je doseglo limbo fizične smrti.

V Khadyjini zgodbi so motnje podane v kronološkem redu. V njenem zgodnjem otroštvu vidimo njenega očeta, kako si prizadeva (z darovanji bogovom) »popraviti« škodo, ki jo je njegova hči prizadejala sosedom, ter jo ozdraviti cele vrste slabosti. Oče svojo hčer celo prekrsti, in sicer z imenom oškodovane osebe, da bi tako pomiril njenega raba. Obredi zmeraj merijo na sklenitev zveze s pradavnimi (zunanji) duhovi.

S 16. leti se Khady poroči, somatizacije pa se povečajo, ne da bi mogel oče temu kakorkoli odpomoči. Hčerini simptom kot tak je žrtev, ki jo zahtevajo pradavni duhovi (paraliza, mutizem, anoreksija). Da bi rešila hčerino, da Khadyjina mati duhovom svoje življenje — vendar to jih ne zadovolji, oni se hočejo ukvarjati ravno s Khady: se pravi s tem, kar pripada registru njene lastne kastracije. Višek motenj in blaznosti se postavlja v 25. letu; to je tudi začetek **uvajanja** v njeno stanje zdraviteljice.

Pri Laingovi pacientki se možnost vstopa v nek drug status (postane talentiran slikar) očrta ravno tako na višku njenih motenj. Po dolgi hoji v nesmiselno je nazadnje znova našla »vzrok« želje.

Vstop v norost se je izvršil, kot smo zgoraj videli, skozi anoreksijo, enkoprezijo in razbrzdanost. Mary je morala biti zajeta v mašino (označevalca) kot od svojega telesa odrezan meseni kos.

¹ R. D. Laing, *Metanoia*, v *Enfance aliénée II, Recherches*, december 1968.

Na meji fizične smrti je dala videti, da je bila njena želja želja telesa drugega. Med njo in zdravnikom se je godila divja psihodramatična igra; to, kar je zahtevala, je bila hkrati tesnoba drugega.

Zdi se, da sta posebno odločilno vlogo igrali dve intervenciji. Najprej prepoved, ki ji je bila nekega dne dana, da bi opravljala potrebo kjerkoli. Odmerjeno ji je bilo vonjavno območje (zaradi udobja drugih gostov doma). V tem območju se je lahko po mili volji igrala s svojimi iztrebki in z njimi mazala stene.

Druga intervencija (ki ni bila brez odnosa z njenim slikarskim nagnjenjem) je bila preprosta Laingova opazka. Ob pogledu na z iztrebki pomazane stene ji je rekel: to je lepo, vendar manjkajo barve. Od tega trenutka se je mlada žena zatekla k slikarstvu in napravila čudovite zidne freske. Od tega trenutka se je v subjektu izdelala želja slikanja.

Ni pretirano reči, da je na prvem nivoju ravno iztrebek kot tak igral vlogo vzroka želje,¹ in to v odločilnem trenutku, ko je bila za subjekt v igri ravno njegova možnost, da se konstituira naprej v označevalcu.

Iztrebek je pri pacientki nastopal v nekakšnem subjektivacijskem procesu. Najprej je bila najprvotnejša zahteva: ta, da naj gredo vanjo z roko iskat njene iztrebke (v tem sta zahteva od drugega in zahteva drugega tesno združeni); in nato pride preko nasprotovanja z odklonitvijo (prva intervencija), vendar **drugje** kot tam, kjer se je umestila druga intervencija (Laingova), do likovnega ustvarjanja in izražanja tega, kar je iz registra nemožnih želja poskušalo vstopiti v govorjenje. Med odnosom, ki ga je vzpostavila pacientka do tega izgubljenega iztrebkovnega predmeta, in umetniško produkcijo, obstaja neovrgljiva zveza.

Nekoč je mlada žena izgubila svojo zmedeno identiteto z zanemarjanjem iztrebkovnega predmeta. Ravno na osnovi te **izgube** se je lahko rodila želja, da bi nato na nivoju konstitucije subjekta dala nekaj povezanosti.

Prihodu bolničarke v Kingsley Hall ni bila tuja eksistenca mladega shizofrenega brata. Vse se je dogajalo, kot da se je hotela uvesti v »bolezen« kot »bolnik«, da bi tako dobila kaj upanja za rešitev brata.

Po obredu odobrenih regresivnih zahtev in po blaznih epizodah skandirane etape »zdravljenja« pacientke je povzela cela skupina. Blaznost mlade žene so na nek način vsi nežno negovali, kot da bi bila njihova najdragocenejša dobrina. Iz tega potovanja v nesmiselno je mogel nastati ustvarjalni akt.

Če je Laingova bolnica dosegla mejo fizične smrti, je pri Khady smrt ravno tako prisotna: vzame ji njeno mater in otroke. Na višku njene blaznosti vidimo Khady, kako niha med odklanjanjem in uboganjem ukazov pradavnih duhov.

Ravno v trenutku, ko si prizadeva ulti magiji, dobi dostop do terapevtskega statusa. Do tega dobi dostop skozi vrsto daritvenih obredov, v toku katerih plača pravico do očetovske dediščine (onstran imaginarnih bojev je tako realizirano nekaj iz reda označevalne identifikacije).

¹ J. Lacan, »Iztrebek ne igra vloge učinka tega, kar mi postavljamo kot analno željo, ampak je njen vzrok«, Seminar z 19. junija 1963.

V dobi, ko je bila njena ambivalenca glede očeta še očitna, jo je neki domači zdravnik opomnil: »Ženske ne smejo imeti spoznanja«.

»To spoznanje sem podedovala od svojih prednikov«, je odgovorila Khady.

To priznanje je imelo za posledico, da je postalo spoprijemna beseda (parole d'engagement): beseda, ki je sprevernila Khady iz stanja bolnice v stanje zdraviteljice. Tedaj je kot del očetovske dediščine prejela kamen in jastrebsko glavo, instrumenta kulta (nujna za njegovo izvajanje); vendar bi morala za osvojitve totalnega obvladovanja dobiti še nek boj in izruvat »Sažinin rog«.

Gostje Kingsley Halla pridobijo obvladovanje norosti preko prave igre s smrtjo in tesnobo. Kljub temu pa obstajajo pravne žrtve: žrtve, ki se dajo vreči iz »homa« po istem repetitivnem procesu, ki jih je izključil iz njihove družine. Nasprotno pa tisti, ki mu je dano izplavati iz pekla, izplava na ustvarjalen način, kar je rezultat, ki je v psihiatrični bolnišnici komaj možen.

Med mojim kratkim bivanjem me je posebno presentil način, po katerem so si »bolniki« preko svoje osebne izkušnje pridobili pravo terapevtsko kompetenco. Dostop do spoznanja skozi obvladovanje zla ima kot ozadje zares nek odnos z obredi obsedenosti.

Tudi v Khadyjini zgodbi je žrtev zla (des maux) tista, ki skozi vrsto preobratov doseže **obvladovanje zla**, »Uvajanja« v svet »tuurov« in »rabov«¹ so povezana s sankcijami in reparacijami, ki jih zahtevajo pradavni duhovi. Ujemajo se s ponovnimi razvrstitvami v družinske in plemenske (in torej, v tej deželi, religiozne) strukture.

Del življenja bivše bolnice se je urejal okoli raziskovanja identitete, iskanja mesta v potomstvih, ki jim pripada, in to preko nenehnega nihanja med zavračanjem družinskih tradicij in podrejanjem pradavnim duhovom. Preko upiranja očetovski instanci ji končno uspe prevzeti svojo dediščino zdraviteljice.

¹ »Tuur in rab sta pradavna duhova. V prvotnem smislu je tuur duh vladar voda in zemlje, ki sklepa iz generacije v generacijo prenosno zvezo s pradavnim utemeljiteljem roda, po splošnem pravilu materničnega, ki postane tako dvojniki nevidnega roda, ki ga tvorijo potomci tuura.

Vendar si tuur v očeh privržencev kulta, ki ga gledajo kot od davna poistovetenega pradavnega duha, sposoja svoje poteze tako pri podobarstvu kot pri pradavnih figurah v pravem pomenu besede. Njegovo ime izhaja iz besede »maam«, ki pomeni deda ali pradeda. Njegove prilastke pozna ves socialni segment (rod, četrt ali vas), na katerega je priklenjen in ki mu vrača redn kult.

Meja med tuurom in rabom (rab: žival) je gibljiva. Tuuri so rabi in marljivo izkazovanje visoke časti poistovetenemu rabu ga dvigne na rang tuura. Razlika je v starostni stopnji njune zveze z ljudmi. Vendar rab ni le tuuru podoben pradaven duh. On je tudi sestavni del osebe, dvojniki (dvojček, spremljevalec) vidnega nita. Znaj se aktualizira, zdaj ostaja virtualnost osebe. Če se aktualizira (preko bolezni), tedaj njegovo imenovanje (v obrednikih, imenovanih ndôp in samp) spodbode njegovo vključitev v univerzum od skupnosti priznanih duhov. Ta univerzum je dublet (dvojna slika) uradne družbe, Rabi in tuuri imajo torej ime, spol, občestvo, religijo, poklic, osebnost...« (Zemle-ni, *Ibid.*)

To, kar je skozi celo histerično simptomatologijo (paraliza, mutizem, anoreksija) дано na svetlo, je način, kako je neka misel, ki bi jo lahko za trenutek imenovali blazno, podprta z verovanji okolja, ki so blaznosti naklonjena. Misel bolnice najde v verovanih skupine svojo oporo (pripomnimo, da nasprotno temu, kar se dogaja v zahodni tradiciji, tukaj nikoli ne poskušajo **odgnati** duha, vzroka zla; z njim si zmerom prizadevajo skleniti zvezo — in to preko obrednika, ki se ga skupina udeležuje). Sistem bolnice je tako hkrati individualna blaznost in skupna verovanja. Tu smo navzoči temu, kar bi bila uspela obsesionalna nevroza: ozdravljenje histerije preko od bližnjega pripuščene blaznosti (blaznosti, ki bi jo pri nas obsodili na umobolnico).

Kar pa je v tej izkušnji sicer važno, ni toliko neko hipotetično ozdravljenje, kot pa Khadyjin dostop do jasnovidnosti in vedenja.

Spoznanje je nastopilo v trenutku, ko je mogla želja oživiti funkcijo vse doslej v fantazem ujetega spoznanja.

Korenina tega spoznanja se je nahajala v trpečem telesu; to telo se je moralo spustiti v pravo označevalno dialektiko (posekati se z mrtvorojenimi otroki, odtujiti se v različne dele), preden se je moglo umestiti v polje želje. In pojem žrtve, pohabe je tu nastopal kot vektor za zagotavljanje prisotnosti drugega v omrežju želje.¹ (Te iste mehanizme znova najdemo navzoče pri Laingovi bolnici, ki si je morala najprej uničiti svoje telo).

Khady se je rodila v svoji funkciji zdraviteljice ravno skozi preizkušnjo v realizaciji svoje želje. Šele, ko se je mogla v tej preizkušnji dovolj daleč spustiti, je lahko željo znova priključila njenemu vzroku.

To z verovanjem skupine podprto potovanje v »bolezen« ni tako daleč od tega, kar se mi zdi, da je eno bistvenih vzmeti, ki so jih sprožili v Kingsley Hallu. Pacient skozi vrsto preizkušenj ne dobi zdravja, marveč vedenje, ki mu dovoli, da si pri tistih, ki so izročeni »jezi duhov«, zagotovi vlogo vodnika.

Norost, kot smo videli, ni zlo, ki ga je treba preganjati, temveč gre v njej za povezovanje »z duhovi«, za njih privabljanje, brez vzdramljanja tesnobe, v past želje.

Toda daleč od mene je ideja, da bi psihozo zreducirala na kakšno metafizično potovanje. Če sem visoko cenila angleške in afriške izkušnje, tedaj zato, da bi podčrtala izvirnost nekega raziskovanja, ki daje norosti možnost, da govori.

¹ A. Zemleni me je opozoril na to, da je *zarezo*, (smrt-bolezen in preporod-dostop do zdraviteljske moči), prikazano v tem poglavju, najti v biografiji vseh vrst zdraviteljev. Pri marabutih (Senegal) je ta element prisoten v obliki asketičnih umikov, imenovanih »xalva«, ki posvečujejo življenjsko pot zdravitelja (namesto da bi jo na začetku pogojili kakor bolezen in terapevtični obred v kultu rabov).

Dialektične prevrnitve, ki se izvajajo, so po Zemljenju neizpodbitne v vseh animističnih zdravljenjih. Ta zdravljenja so, v nasprotju z islamskimi, ki se izvajajo z očiščenjem in izganjanjem, utemeljena na tehnikah imenovanja in vključevanja.

Prosilec bolnik (prosilec v vlogi zdravitelja) v animističnih zdravljenjih takoj prejme moč obvladovanja temnih (neimenovanih) sil, ki so ga mučile.

Kar tako govori, je neka beseda, ki se kot takšna predstavlja subjektu, vendar to ni on. Ker se pacient v svojem odnosu z drugim išče kot objekt, zato se mu pripeti, da se izgubi kot subjekt.¹ Beseda, ki vznikne sedaj, ni več njegova, je ti (ki govori v situaciji, v kateri pacient drugega kot takega ne more več prepoznati).²

V teh okoliščinah se situacija reducira na golo imaginarno relacijo. V tako ustvarjeni afektivni relaciji drugi postane bitje čiste želje, toda tudi bitje destrukcije: odtod mesto, ki ga zavzema vzniki agresivnosti na polju, na katerem se razprostira norost.

Vstop v psihozo zaokroža Lacan s trenutkom, ko pride s polja drugega klic nekega bistvenega označevalca, katerega ni moč sprejeti.³ Besede vstanejo iz imaginarnega in se vsilijo subjektu; in te besede, ki obvisi na njih, ga priklepajo na »počlovečenje«, ki ga prav zdaj izgublja.

To je register, v katerem lahko postavimo poskuse »odrešitve« (najdemo jo v primerih, o katerih poroča Laing). Ti poskusi so tu zato, da bi branili subjekt v njegovem ogroženem narcizmu.

To, kar se ta hip dogaja na odru — kot použivanje podob, ki vlivajo grozo — je treba zapopasti dejansko samo kot subjektovo relacijo v odnosu do označevalca. Vselej se v trenutku, ko je relacija z imaginarnim drugim postala smrtna relacija, subjekt loti (met en place) rekonstitucije celotnega označevalnega sistema kot takega, rekonstrukcije, osvobodjene označene relacije (to pa spremelja dekompozicijo notranjega govora). To, kar subjekt skuša rekonstituirati, je tisto, česar se ni dalo asimilirati, odkar ga je zadel označevalčev udarec.

Nikdar namreč ne bomo dovolj povedali, da psihotik v trenutku, ko je pozvan, da se mora uskladiti z označevalci, vloži v zelo opredeljenih okoliščinah neki napor, ki pripelje do razvoja psihoze.⁴

Ni toliko potrebno, da bi za to psihozo »skrbeli« (v smislu ustavljanja), kakor da jo sprejmemo. To, kar pacient išče, je priča in opora tej tuji besedi, ki se mu vsiljuje.

¹ J. Lacan. Seminar z dne 27. junija 1956 (neobjavljeno): »Potrebno bi bilo razložiti, da je v tej reakciji konec koncev na objekt, da se ravno zato išče kot objekt, ker se je izgubil kot subjekt«.

² J. Lacan. Seminar z dne 27. junija 1956 (neobjavljeno): »Zakaj je takó, da za subjekt sam ono govori (ça parle), se pravi, da se ono predstavlja kot neka beseda in da ta beseda, je ono? ni on (je tako? — c'est ça?). Poskusili smo osredotočiti to vprašanje na ravni ti-ja... Ti je označevalec, punktuacija, nekaj, s čimer je drugi fiksiran v točki pomena.«

³ J. Lacan. Seminar z dne 4. julija 1956 (neobjavljeno).

⁴ J. Lacan. Seminar z dne 4. julija 1956 (neobjavljeno): »vi vsi ste z menoj vred uvrščeni v ta veliki označevalec, ki se mu pravi božiček* (Père Noël) ... Božiček, to se vselej uredi... No, in psihotik ima v primeri z vami to nesrečo, a tudi to prednost, da je v drugače postavljenem razmerju. Ni napravil namenoma, ni se izločil iz označevalca. Znašel se je postavljen čisto malo počez; brž ko je pozvan, naj se uskladi s temi označevalci, mora vložiti precejšen retrospekcijski napor — to pa privede do razvoja psihoze.«

* Cf. Slovar sl. knj. jez.: v krščanskem okolju *simbolični starček*, ki o božiču obdaruje otroke: kmalu bo prišel božiček; božiček ji je prinesel jopico.

Maud Mannoni, članica Pariške freudovske šole, se je na kliničnem področju v neki meri tudi na teoretski ravni najbolj približala prizadevanjem anti-psihiatrije. Vodi eksperimentalno šolo Bonneuil-sur-Marne (»pravijo ji mesto anti-psihiatrije«, ustanovljena 1969), kjer se zavzema za »reorganizacijo na podlagi dezorganizacije«, ki je možna le z »radikalno postavitvijo pod vprašaj vseh monopolov: medicinskega, pedagoškega in administrativnega«. — »Zasluga anti-psihiatrije je v tem, da se je uprla vsaki misli o administraciji, norosti in je tako sprostila območje raznovrstnosti izkušenj, ki imajo smisel le v uhajanju vsakemu načrtovanju.« Anti-psihiatrija je pokazala družbeno vlogo psihoanalize v območju institucije.

Že v knjigi *«L'enfant arrivé et sa mère»* je zastavljeno vprašanje otroka kot predmeta želje Drugega (sam fenomen »norosti« je obeležen z odnosom, ki ga ima do subjekta družbena ali famialna konstalacija); poudarjeno je, da se subjekt ne konstituira sam, ampak je zanj odločilna njegova »predhodnost«. Da bi subjekt bil (t.j. želel, govoril), mora poseči v imaginarno dualno relacijo simbolni red, ki artikulira način subjektove besede. Zator (realizacije) želje Drugega sproži njegovo željo, ki pa svojega predmeta ne doseže: v tem bi bila njena izpolnitev. Prav na tem mestu se najbolj izkaže razlika, ki to problematiko loči od anti-psihiatrije; najprej je treba pogledati njeno teoretsko, potem pa še tej odgovarjajočo klinično razsežnost. Po stališčih anti-psihiatrije pri »norosti« ni potrebna terapija, saj se prav prek nje subjekt realizira — pridobi; — za Mannonijevo je subjekt že vedno realiziran (poimenovan) v besedi Drugega, kaže celo na terapevtsko instanco, ki se je izoblikovala v »svobodi« anti-psihiatrične institucije. Anti-psihiatrija hoče realizirati subjekt v tem ko bi s pretirano alienacijo zapolnila zgubo želečega. Dopolnitev pa je možna le v (nezmožnem) realnem, in česar tu že po stvari sami ne more doseči, se ji vrne v drugem registru: prav na mestu, kjer bi se moral subjekt realizirati kot alieniran, nastopi imaginarna (filozofska) rezerva s tem, da anti-psihiatrija spregleda funkcijo vmesnosti *predmeta* želje, spregleda tudi vlogo *zakona*: eno je socialna represija (ki prav hoče subjekt realizirati v imaginarnem kot »zapolnjenega«!), drugo pa je (simbolna) predhodnost socialnega za konstitucijo *govorečega* subjekta (že vedno nagovorjenega z neuračunljivostjo označevalnega preloma). Subjekt ni »ozdravljen« v trenutku, ko se pridobi, ampak ko se izgubi: ko najde lastno besedo, se zgubi kot predmet Drugega. In morda je največja zasluga Mannonijeve, da prav tako kot postavi pod vprašaj manifestno represivnost institucije, stori to še bolj z latentno represivnostjo (družbene) zahteve apropiacije subjekta. »Odsotnost bolniških zidov lahko zapusti še represivnejše moralne zapóre.«

Najvažnejša dela: *«L'enfant arriéré et sa mère»*, 1964; *«L'enfant, sa «maladie» et les autres»*, 1967; *«Le psychiatre, son «fou» et la psychanalyse»*, 1970; *«Education impossible»*, 1973 (vse Seuil, La champ freudien).

Tekst je preveden iz *«Le psychiatre, son «fou» et la psychanalyse»*, str. 165—195.

Jacques-Alain Miller

DELOVANJE STRUKTURE

Opozorilo

Ta tekst moramo uvesti z njegovimi spremnimi okoliščinami. Jacques Lacan je 27. junija 1964 osnoval Pariško freudovsko šolo ter jo odprl ne-analitikom. Nekaj učencev École normale se je, da bi se ji pridružilo, kot je to terjal pravilnik, strnilo v »združenje«, ki si je nadelo ime po predmetu svojega ukvarjanja: **»Teorija diskurza**. Strani, ki jih bomo brali, so bile posvečene temu, da bi upravičile naziv, pod katerim so člani te skupine nameravali vpisovati svoja z istim konceptualnim poljem pripadno in časovno obeležena dela. Iziti bi morale v Letopisu freudovske šole, ki pa naposled ni bil nič drugega kot spisek imen, in so tako ostale v predalu.

Ce jih objavljam sedaj, je to zato, ker se mi zdi, da velika večina še ni dojela tega, kar je bilo v tem tekstu artikulirano o odnosih strukture subjekta in znanosti, — kljub temu, kar so že objavili **Zvezki za analizo**, kljub pretečenemu času in seminarjem vseh vrst, na katerih razvozljujejo Freuda, Marxa in Lacana in tako delajo vsakomur dostopne naposled težke resnice.

Uvod

Psihoanaliza daje prav tako kot marksizem princip nove organizacije konceptualnega polja. To je vzrok, da je še ne znajo razumeti in jo zamolčujejo, ali pa jo z notranjim odporom sprejmejo, vendar se zarotijo proti njej, jo pripovedujejo v njej teoretsko predhodnih govoricah, celo nekaterih, ki se jim je postavila po robu — psihologija, biologija, filozofija duha —, njeno ime si nasilno prilaščajo, njeno resnico pa, to izganjajo.

Obuditi jo, za to zahtevo čas danes še vedno ni dozorel.

S svoje strani jo nameravamo podpisati in to reorganizacijo iztrošiti. Morda bi kdo mislil, da smo se oslepili ob mejah, na katerih naše nepoznavanje psihoanalitične prakse nujno oži naš diskurz. Vendar ne: zdi se nam, da pripoznanje teh meja ne odpravlja legitimnosti, ki jo za ta diskurz zahtevamo, — nasprotno, utemeljuje in zagotavlja jo zoper morebitno nezmernost naših domnev. Diskurz, katerega projekt zasnavljam, bi v freudovskem polju lahko pravzel nase le kritično nagnjenje, izkustvo samo pa bi se pojavilo le pojmovno. Naš poseg je torej omejen na posredovanje predhodnega mu diskurza, ki smo ga takoj spočetka prepoznali v diskurzu Jacquesa Lacana, ker ta edini izhaja iz zamisli freudovske specifičnosti. Naše prvo, vendar zato ne najmanj ambiciozno podjetje bi bilo, da bi ga, vtem ko bi ga sistematično obrazložili, razumeli in preizkusili. Poseg in podjetje, ki o njiju razmišljamo, skušata razširiti njegove razsežnosti, ga priključiti

drugim prerezujočim ga diskurzom in izdelati njihovo skupno teorijo, da bi njegovo moč porazdelila v različne prostore, ki bomo nekatere izmed njih tukaj tudi opisali. Celoti tega dela na konceptih bo vodilo definicija Georges-a Canguilhema: »... obdelovati koncept pomeni spreminjati njegovo razsežnost in dojetanje, ga z vključevanjem izjemnih potez posploševati, ga izvoziti iz njegovega izvirnega območja, ga vzeti za model ali pa mu obratno model poiskati, mu skratka preko urejenih transformacij postopno podeljevati funkcijo oblike¹«.

Kritika brez dvoma lahko stremlje k svobodi svoje vzpostave: odgovorna je le razsodišču lastne strogosti. Vendar v tej okolnosti sprejme priznanje in odobritev svojega diskurza-predmeta; zelo hitro se poda v to, da si pri njem izposoja sredstva svojega napredka vse do koncepta svojega izvajanja. Kmalu se domisli tega, da s tem, kar misli, ni zgolj pooblaščen, ampak že mišljena, zahtevana in celo načeta, da glede na to ni slučajna; da to razdvaja, ne da bi ga preseгла. To odkritje polagoma postaja njena téma. Lastnost diskurza Jacques-a Lacana, da je zapovednik lastne kritike, je vezana najprej na koncept, ki si ga je ustvaril, in ki ga udejanja, koncept strukture.

Struktura

Struktura tu nikakor ne pridruže mesta onstran znanstvenega diskurza.

Distanca do izkustva, nad katerim zmagujejo modeli, ki pa so, da bi ga ireduktibilno vključili v svojo definicijo, hkrati tudi njegovi strogi varuhi, — ta distanca mora sedaj izginiti, med doživljenim in strukturalnim pa moramo izvesti natančno medsebojno vključitev.

Tako kot struktura »naravnemu« predmetu ne dodaja »inteligibilnega«, mu tudi ne odteguje »empirične« vsebine. Če se zadovoljimo, da bi opisali razvrstitev njegovih elementov, z razgrnjenjem predmeta v razsežnosti omrežja, osamimo produkt od njegove produkcije, med njima vzpostavimo odnos zunanjskosti, in da bi postali indiferentni do vzroka, ga razumemo kot lastnim učinkom primerne varuha: vse to pooblašča zgolj mehanistična misel.

Ko strukturalistična dejavnost zavrže časovnost in subjektiviteto v nevtraliziran prostor vzroka, je primorana jamčiti za svoje povsem konstituirane predmete tako, da jih pripisuje »socialnemu življenju«, »kulturi«, antropologiji, celo biologiji duha. Po krivem se sklicuje na lingvistični strukturalizem: ta si prepoveduje reči karkoli o subjektu, s tem ko svoje polje odpre s predhodno izključitvijo vsakega odnosa, ki ga ta vzdržuje z njegovim govorom. Dokler ni razveljavljeno z izključitvijo govorečega subjekta izzvano **izkrivljanje**, lingvistične strukture ne veljajo izven svojega izvirnega območja. Psihoanalitični strukturalizem po našem mnenju realizira njihovo upravičeno izvažanje, kajti njegovi predmeti so izkustva ali: vanje je vmeščena neodpravljiva subjektiviteta, odvijajo pa se po svojem notranjem času, **neločljivem od napredka**

¹ »Dialectique et psychologie du non chez Gaston Bachelard«, *Revue Internationale de Philosophie*, 1963.

njihove vzpostave. Topologija strukture od tedaj ni v protislovju s svojo dinamiko, ki jo skandira premeščanje njenih elementov.

Struktura je torej to, kar vmešča izkustvo za subjekt, ki ga vključuje.

Dve funkciji usposabljata naš koncept strukture: strukturacija ali **delovanje** strukture in **podvržena** subjektiviteta.

Izvesti konsekvence iz take hipoteze pomeni zasnovati strukturo.

Za začetek je jasno, da prva funkcija potemtakem nalaga, da jo razdelimo med aktualno ravniyo, v kateri bi se ponudila opazovalcu in ki vzpostavlja njeno stanje, in po drugi strani na delovanja zmožno dimenzijo, po kateri so vsa njena stanja dovzetna za to, da so od nje deducirana. Ločevati moramo torej med **strukturirajočo** in **strukturirano** strukturo.

Do te točke je prva do druge kot njen imanentni pristavek, t.j.: stališče, ki ga moramo zavzeti z raziskavo, se razplete, da bi prešli od opisa k poznavanju. Dva reda sta kontinuirana, njun odnos je enostaven, njuna razdelitev glede na metodo le relativna, ni zapoznitve, torej ni strukturalnega časa, in v strukturi vzpostavljeno gibanje bi bilo le dozdevno.

Ce sedaj predpostavimo element, ki se obrača v realnosti in jo zaznava, jo odraža in pomenja, element, ki jo je zmožen podvojiti na svoj lastni račun, sledi splošna izkrivljenost, ki prizadene strukturalno ekonomijo v celoti in jo sledeč novim zakonom znova sestavlja. Od trenutka, ko le-ta vsebuje element, ki smo ga omenili,

- postane njena aktualnost izkustvo,
- se zmožnost delovanja strukturirajočega preobrne v odsotnost,
- se ta odsotnost proizvede v realnem redu strukture: delovanje strukture postane podprto z mankom.

Strukturirajoči vodi reelno, **prav ker ga v njem ni.** Tu je gonilno neskladje: kajti uvajanje tega refleksivnega elementa, ki zadošča za vzpostavlo dimenzije strukturiranega-kolikor-ta-to-živi, kot da bi svoje učinke prevzel le od sebe, razpolaga z **imaginarno** ureditvijo, sočasno in različno reelnemu redu, pa vendar njemu prirejeno, in poslej tvori sam po sebi del realnosti. V reelnem se vzpostavi terciarna, imaginarna struktura. Od tod pa sledi, da je dopolnjena spočetka idealna podvojitev strukturalnega sistema. To dvojnost vzvratno prizadene refleksivni element, ki jo izzove — kolikor na ravni strukturirajočega ni refleksivnosti —, kar jo definira kot v imaginarnem refleksivni, v strukturirajočem pa ne-refleksivni subjekt.

V tem drugem položaju ga njegova podvrženost zvede na golo oporo. Odnos subjekta do strukture, — krožni odnos glede tega, da dolguje vsak od terminov drugemu lastno definicijo, vendar ker je vrinjanje, disimetričen —, se izkaže nedoumljiv brez posredovanja imaginarne funkcije **nepriznanja**, ki — s produkcijo reprezentacij, ki odgovarjajo odsotnosti strukturirajočega in odtehtajo produkcijo manka — zopet uvaja realnost v njeni kontinuiranosti. Strukturacija deluje pod njihovim okriljem in v tem smislu je imaginarno njeno sredstvo. Toda obenem je njen učinek: reprezentacije so uprizoritve tegá, kar same prikrivajo, kar prikriti je njihova funkcija: — **obstajajo le, da bi zatajile povod svojega obstoja.** Kar prikrivajo, je njihova lastna strukturirajoča struktura, kajti nje strukturira to, kar strukturira realnost. Da jim re-

fleksija v subjektiviteti zagotovi koherentnost (drugo ime njihove inertnosti), jih vzpostavlja v sisteme, in je neprestano zaposlena s tem, da bi jih naredila neodvisne od delovanja strukturirajočega, obenem pomeni, da jim manko, ki se ga branijo, znotraj njih zapoveduje.

Vzrok odseva med učinki, ki jih določa in ki se kot taki medsebojno ne upoštevajo. Od tod sledi, da je njihova podreditev strukturirajočim transformacijam nujno posredna. Delovanje strukturirajočega se glede na odpore reprezentancij ali sistemov reprezentancij neenakovredno izvaja na imaginarnem, torej na reelnem — razlikuje in pomnožuje nivoje strukturiranega v njegovi celoti. **Naddoločenost imenujemo** strukturirajočo določenost, ki se zato, da bi se izvajala po ovinku imaginarnega, izkaže glede na svoje učinke posredna, neenaka in razcentrirana.

Da bi znova vzpostavili totaliteto strukture, moramo v tem trajnem prostoru posplošenih izkrivljenosti in premaknitev uskladiti učinke z njihovim stranskim vzrokom, izmeriti njegov vpad in ga spraviti v odnos z mankom kot njegovim principom.

Manko pa ni nikoli viden, kajti strukturirano zataji delovanje, ki ga oblikuje, in nudi na prvi pogled koherenco, homogenost. Od tod lahko sklepamo, da poseže na mestu, kjer se v prostoru svojih učinkov proizvaja manko vzroka, vmes element, ki dopolni njegovo krparijo.

Tako vsebuje vsaka struktura v našem smislu vabo, nadomestovalec manka, ki je povezan s tistim, kar se zaznava in kar je najšibkejši člen danega zaporedja, majava točka, ki le prividno pripada aktualni ravni: tu **se zdrobi** celota delovanja zmožne ravni (strukturirajočega prostora). Ta v realnosti naravnost **iracionalen** element najavlja mesto manka, vtem ko se vlaga vanj.

Ob elementu, ki se ne ujame, vendar pa slepi, in po katerem je vsako zaznavanje nepoznavanje, razločimo funkcijo v tem, ko imenujemo njeno mesto **utopična točka** strukture, njena nelastna ali **neskončna točka**.

Nedvomno se določeno pozitivistično raziskovanje z njo kar ne neha slepiti in se ji izogibati, kajti nič, kar ne presega ploske površine, po kateri vodi njegov pogled, se ne zaplete v njegove mreže. Da bi jo opazili, je potrebna zaobrnitev perspektive. To mesto, ki ga ni mogoče zavzeti, se torej naznanja s svojim enkratnim, protislovnim in glede na svojo raven neenakim ravnanjem; element, ki ga prikriva, sedaj naznanja z določenim pregibom svoje izoblikovanosti, da je njegova prisotnost neprimerna, da ga ne bi smelo biti tu. Toda prav na to točko, prav tja, kjer se križata, artikulirata razgrnjen prostor strukturiranega in »transcendentalni«
prostor strukturirajočega, bi morali usmeriti svoj pogled in vzeti kot organizacijski princip nadomestovalec sam. Takoj bomo videli, kako se prostor vrti okoli sebe samega in kako s popolnim vrtenjem dopolnjuje svojo razdelitev. Odkrili bomo notranjo vladavino njegovega zakona, kot tudi reda, ki skrivaj ureja tisto, kar se nudi pogledu: prelaganje strukture ga odpre diagonalnemu branju. Topologija, ki bi jo uporabili za to, da bi ga ponazarjala, bi morala biti zgrajena na prostoru, ki je v svojem središču v točkovnem stiku združen z zunanostjo svoje omejitve: njegova obrobna zunanjskost je njegova središčna zunanjskost. Zunanost vstopa v notranjost.

Vsaka dejavnost, ki ne nastopa le v imaginarnem, ampak preoblikuje stanje strukture, izhaja iz utopične točke, strateške postaje, specifične za vsakega izmed nivojev, kjer strukturirajoči manjka. Samo po sebi je razumljivo, da pa subjekt, ki sicer pripravlja to učinkovito prakso, toliko še ni rešen svojemu mestu pripadne zmote.

Subjekt

Teorijo subjekta, ki je že sprejela njegovo uvrstitev, je treba pričeti izhajajoč iz strukture. Tu je bistveno ohraniti red, ki vodi od strukture k subjektu: dovolj je, če razušimo možnost diskurza, ki bi svoj temelj iskal v sferi neposredne podaritve, in končno — ob izviru — zgodovinskega ali metodičnega toka zavedanja — sebe, njegov obenem uvodni in bistveni ovinek. Če je nasprotno izvirna edino struktura, če noben povratek zavesti k sebi sami njej ne odkrije njene organizacije, tedaj neposredno prav tako kot ni začetno, tudi ni poslednje, ne gre niti za to, da bi ga znova odkrili, niti da bi ga pričakovali; ne gre za to, da bi realnost »izkopal«, niti je presegli, — treba jo je prečkati in ji v njeni umirjenosti na silo vzeti tisto, kar jo umešča. Če torej uvajamo proti filozofiji strukturalizma subjektiviteto, je ne uvajamo kot vodilne, ampak kot podvrženo. Potrebna je reprezentaciji, ni je pa v položaju temelja s funkcijo vzroka. Njena vrzel razdeljuje njeno zavedno bit na vsakega navojev, ki jih imaginarno uvaja v strukturirano realnost; glede svoje enotnosti pa meji na svoje umeščanje, umeščanje v strukturirajočo strukturo. Subjekt v strukturi tako ne ohrani nobene od lastnosti psihološkega subjekta, izmika se njegovi med spoznavno teorijo, moralo, politiko in pravom nikoli ustaljeni definiciji.

To so prizadevanja teorije subjekta. Ta mora najprej razkrinkati fenomenološki poskus, da bi z na zaznavo usmerjeno arheološko raziskavo znova našli preprosto ali divje stanje sveta. Fenomenologija se je z redukcijo vidnega na vidno pravzaprav nadejala podaritvi skrivne, neizpremenljive, nezgodovinske opore spoznanja in zgodovine, in nevidno, ki je nanj naletela, je bilo le druga stran naposled čudežnega vidnega. Če nasprotno nevidno nastanja strukturo, ki sistematizira vidno, ki jo zakriva; če nevidno spreminja vidno in ga preoblikuje, se prične zares radikalna arheologija neke delno zgodovinske, popolnoma specificirane, kot diskurz strukturirane zaznave, ki izroča videnje in govorjenje njuni poglavitni identiteti. Prvi primer te arheologije je danes delo Michela Foucaulta.¹

Prav tako je treba podrobno obravnavati psihološke analize subjekta. Te so znova urezane po tem, da mu naposled pred predmeti sveta nakažejo zakonito identičen položaj in da njegovo funkcijo povzamejo v tisto, ki bi jih zbrala v oklepaju, da bi vzpostavila njihovo stalno enotnost pod imenom realnosti, ta pa bi

¹ To je izrecna tema *Rojstva klinike*. Nismo toliko nameravali spravi ob dobro ime fenomenološkega diskurza (zlasti diskurza Mauricea Merleau-Pontyja), ki je pozitivističen v meri, v kateri je slep za vsako spremembo strukturalnega nevidnega, temveč smo ga hoteli povzeti, da bi ga drugače utemeljili: kot strog diskurz — v imaginarnem in o imaginarnem.

vzvratno merila pravilnost subjektivnega funkcioniranja. Nasprotno pa nas diskurz naddoločeni vodi k točki, na kateri prepoznamo kot iz lastnega nagiba izhajajočo usmeritev subjekta k slepilu. Subjekt je vseskozi prevaran, **njegova zmota je konstitutivna**. Ta mu ne prepoveduje vknjižiti in obrestovati lastnih izkušenj, razpolagati v realnosti s sistemom oporne točke, s katerim se njegova eksistenca prilagaja in vztraja. Toda nič mu ne more pripomoči k temu, da bi bila njegova prilagoditev realnemu prirojena. Ne bi je torej mogli misliti po modelih, ki veljajo za živalski svet, vrši se z drugotnim posegom popravljalnega sistema. Nedvomno moramo razlikovati med ustreznim nepripoznanjem, nujnim za delovne strukture, in neustreznim nepripoznanjem, ki obstoju subjekta škoduje; na točki, na kateri smo, sta tako zaznavanje in ideologija, kot tisto, kar lahko imenujemo občutljivost, združeni v enotnem konceptu nepripoznanja.

Nepripoznanje ni natančno nasprotje spoznanja in »osveščanja«, se pravi operacija, ki vodi doživljeno k razloženemu, ga ne dovrši; nasprotno: samo tvori njegov del in tvorba zaprtih ali nekoliko pomanjkljivih konceptualnih sistemov nadaljuje dimenzijo imaginarnega. Psihološka sfera, sfera hotenj in poželenj, to je motivacija, je izvedena iz funkcionalnega nepripoznanja strukturirajočega, od koder sledi, da delujejo ljudje vedno glede na nek smoter, to je koristnost, ki jo uvidijo. Ker tvorijo za Clauda Lévi-Straussa predmet etnologije adekvatni sistemi, ki obdelujejo nepripoznanje vzroka, ostane etnologija psihologija in omejitve polja psihologije moramo pričakovati s strani psihoanalize.

Teorija subjekta uvaja v nauk o intersubjektiviteti, za katero je že gotovo, da se ne more artikulirati v zgolj recipročnih členih. Odnos, ki se vzpostavi med enim in drugim subjektom, ni nič bolj reverzibilen, kot ni izključno odvisen od enega od njiju: ta enostavna dvojčna ali cepeča se drugost nastanja imaginarno, brezupno pa, da bi njeno porazdelitev zvedli od enega njenih členov, ga izkaže za čudežnega. Kar ju zedinja in uravnava njune vezi in od česar vidimo edino učinke, se plete in odloča na Drugi Sceni in ju pripisuje neki absolutni odsotni, tako rekoč iz-postavljeni drugosti, ki ni nikoli dana v prisotnosti. Pa vendar ni prisotnosti, ki je ne bi prehajala in je ta ne bi vzpostavila.

Ni odnosa subjekta z drugim subjektom ali subjekta s predmetom, ki bi zapolnil manko, ki se nahaja v njegovi notranjosti, drugače kot v krpajoči ga imaginarni tvorbi. Spodbijanje momenta recipročnosti v psihologijah intersubjektivitete mora biti soodnosno z zavrnitvijo vseh liberalnih ali humanističnih politik, za katere lahko trdimo, da izhajajo od recipročnosti in da brezkončno iščejo ta predmet, ki naj bi zapolnil tisto, kar same pojmujejo kot človeško »nezadoščenost« (to je lockovska **uneasiness**), in ki naj bi zagotovil razvidnost medčloveških odnosov. Ker vemo, da človek nima zaradi »imeti«, ampak zaradi svojega »biti« ali brez metafore: da je imaginarno ovinek določenosti neke strukture, ki dopušča subjekt, je treba imeti politiko sreče, t. j. prilagoditve, za najbolj gotovo sredstvo poglobitve neskladja subjekta s strukturo.

Končno je treba vse te analize zbrati v nauku o odtujitvi, v odprtem sporu s Heglom in novohegllovstvom. Za objektiviteto, ki ji ni dovolj določiti reflektivnosti, odtujitve ne moremo obravnavati kot ta pekel, ki bi se ga morala rešiti, da bi imela v oblasti

samo sebe in da bi uživala v svojem delovanju; to je razumljivo le v avtonomni sferi samozavedanja, ne pa pri podvojenem in torej vrzelnem subjektu, imaginarnem subjektu-dejavniku strukturiranega, subjektu-oporniku, elementu strukturirajočega, ki se v realnem pojavi kot subjekt le, če se v imaginarnem kot element v strukturirajočem ne pripozna. Bistvena odtujitev subjekta pa je v tem, da se kot dejavnik izvaja le v imaginarnem, ko prevzame naše učinke strukturirajočega, kamor je že vračunan. Je igralec in režiser svoje fantazme.

Znanost

Ko pa so podjetja subjekta že povrnjena v njihovi temeljni odvisnosti glede na delovanje strukturirajočega in je odtujitev določena kot za podvrženi subjekt konstitutivna, kako je možen diskurz, ki si dá ustrezeni predmet in razvije lastne norme? Najprej pa: kako je možen sam diskurz naddoločenosti? Edino dejstvo, ki se izpostavi srečanju z njim, ali bolje rečeno, ki ga onstran problema vsake znanstvenosti nasploh v svojem napredovanju povzroča, dejstvo njegove lastne možnosti, razodeva poseben obseg preudarjene zaobseženosti; njegov položaj izhaja iz doktrine znanosti, kjer je utemeljen njegov razlog, ki pa mu mora sam nakazati njegovo mesto, določiti koncept in podpisati kategorične termine. Ravno ta, tako prvi kot končni problem, bo naše tematsko izhodišče, na osnovi katerega nameravamo urediti svoj proces.

Če pristanemo na to, da imenujemo območje izjavljenega območje kjer se vzpostavlja logika, območje besede pa območje psihoanalize, — izgovarjamo s tem, ko vnaprej posegamo v svoje védenje, terjanje novega položaja v prostoru govornice, in proizvedli bomo trditev, da moramo konstituirati kot območje diskurza območje, ki nosi kot poglavitno pertinenco **znanstvenost ali ne**.

Kadar logika konstruira formaliziran sistem, izrazi abecedo svojih simbolov, začetni skupek formul in pravil za njihovo formacijo in dedukcijo, čeprav izjav, ki jih bo proizvedla, ne bo podvojila nobena delovanja zmožna dimenzija; ko se logična aktivnost naveže na sisteme, ki jih ni sama zasnovala, lahko to dimenzijo praviloma vselej reduciramo. Nasprotno pa se v polju lingvistike izolirane izjave nanašajo na kod, katerega virtualnost je bistvena in jih definira kot sporočila. Vendar komunikacija sama ni všteta in tako oddajanje kot sprejemanje prej utrjujeta moje območje, kot pa da bi se ga udeleževala.

Če zdaj poskušamo iz lingvističnega odnosa izvesti subjekt, ki bi ga lahko vzdrževal, ta ne more biti nerazdeljena opora sporočila in koda (in) nima do enega in do drugega istega razmerja: kod, nujen za proizvodnjo besede, toda odsoten v besedi, ki jo izjavi subjekt, ne pripada oddajajočemu subjektu in ga ne moremo umestiti na njegovo mesto; zahteva ga tudi sprejemanje in treba ga je umestiti v spremenljivo dimenzijo drugosti, ki smo jo nakazali. Topična porazdelitev, ki pridobiva jasno obliko, ločuje raven, ki se na njej izvaja subjekt v prvi osebi in mesto tega koda, kamor je izročen, kjer pa je kot subjekt-dejavnik prav izpahnen, in od koder izvira njegova beseda, da bi se obrnil in bil izrečen in da bi se naposled vrnil, kajti to je mesto, ki zagotavlja njegovo razum-

skost in njegovo resnico. Manko koda na ravni besede in manko subjekta-dejavnika na mestu koda, ki sta korelativna, odpirata znotraj govornice razcep nezavednega. Sedaj lahko rečemo: **subjekt je zmožen nezavednega.**

Na tem razcepu artikulira psihoanaliza Drugo sceno, kjer se odloča in strukturira beseda subjekta, kjer subjekt nastopa v pasivni funkciji kot element, katerega prehodnost obvladuje četvorna kombinatorika, druga Scena, ki privede človeško žival do govornice in h kateri se njena beseda, sproščena, vrača kot k svoji prvotni in porajajoči odvisnosti.

Toda na tem razcepu se razvejujejo še druge zaobrnitve. Sami se ukvarjamo s tem z zavedno namero svojega smotra kot resnicoljubnost utesnjeno besedo, ki jo imenujemo diskurz. Topologija ostane, vez pa se tu vzpostavi šele z izborom, ki je glede na prvotno Drugo sceno drugoten; drugače povedano: po načinih govornice se tvori vez z **drugimi Drugimi scenami**, ki se vcepljajo na mestu koda. Primer: Druga scena razrednega boja, katere kombinatorika razporeja »razredne interese«. Najavlja se specifikacija mankov.

Temeljna artikulacija, ki strukturira diskurze kot utesnjene besede (paroles), jim predpiše branje, ki ni ne komentar ne interpretacija. Komentar ni, ker ne išče smisla, ki bi se z učinkom od besede (verbe) neločljive nesreče vzdržal teksta, ki pa bi ga ta priklical, nujno vseboval, in ki bi ga lahko znova vzpostavili in neomejeno pomnoževali s sklicevanjem na molče priznan in za vsakršno izrabo neizčrpen temelj besede. Prav tako vprašanje ni v tem, da bi smisel enega teksta prelagali na drugega in da bi ga na primer prevedli v slovar neke vzpostavljene filozofije, ne da bi izključili, da bi ga lahko obravnavala tudi druga interpretacija; tak diskurz bi bil v odnosu do prvega kot nevtralni element, in na njem vzpostavljen kot parazit. Povzeti izjavo z drugimi izjavami, bližnjimi skrivnosti njenega smisla, predpostavlja dobesedni odnos, ki ga je Spinoza kritiziral pri biblični eksegezi. Končno ni dovolj povrniti nekemu tekstu njegove konstituiranosti, njegove logične simultanosti, s tem da črkujemo površino. Strukturalizem na ravni izjave mora biti le trenutek za branje, ki išče preko njegovega nadomestovalca specifični manko, ki nosi strukturirajočo funkcijo. Za takšno krščeče branje, ki prehaja izjavo v smeri njenega izjavljanja smo se sporazumeli za ime **analiza**.

Manko, o katerem teče beseda, ni nek zamolčan govor, glede katerega bi zadostovalo, da se ga prinese na dan, ni nemoč besede ali avtorjeva zvijača, marveč je tišina, primanjkljaj, ki organizira izjavljeno besedo, zmaknjeno mesto, ki se ga ne da razjasniti, ker je bil tekst mogoč, ker se diskurzi izrekajo iz njegove odsotnosti: Druga scena, kamor se vmešča zamračeni subjekt, od koder govori, za katero govori. Zunanjskost diskurza je središčna, ta distanca je notranja. Prelomiti je treba z vzajemno določenostjo, s katero se v strukturiranem omrežju zbirajo elementi nekoga predmeta: iščemo enoznačno določenost — ne zgolj to, kar bi ono pomenilo (hotelo reči), temveč zlasti to, česar ono ne reče, razen če ono tega **noče** reči. Tekst v celoti bomo torej imeli za okolje manka, principa delovanja strukture, ki torej nosi vtis delovanja, ki ga spolnjuje: **krparija**. To, da obračamo nivo izjave, izhajajoč iz nadomestovalca, proti kateremu se zbirajo neredi iz-

javljenega njegovih protislovij, mora razkriti na mestu, kjer je kot element ali opora umeščen v strukturirajočo strukturo, diskurz subjekta kot diskurz pripadnega mu nepripoznanja. Diskurz, ki ga subjekt oddaja, ga sprejme in določenost, da bi postala prva oseba, se obrne. Proučevali bomo torej prostor premestitve določenosti. Obenem enoznačno, zadržano in notranjo, umaknjeno in objavljeno, jo lahko označilo le kot **metonimično** vzročnost. Vzrok se v diskurzu in sploh v vsaki strukturi metaforizira: kajti nujni pogoj funkcioniranja strukturalne vzročnosti je, da subjekt vzame učinek **za vzrok**. Temeljni zakon delovanja strukture.

Kako je tedaj možen diskurz, ki ureja le samega sebe, plosk diskurz, brez nezavednega, enak svojemu predmetu? Jasno je, da nista povratek realnosti tostran diskurza, obenem razpletena in enostavno pozitivna pozornost tista, ki odpirata njegovo območje; pač pa je še posebno stanje strukturirajočega, poseben položaj subjekta v odnosu do mesta resnice, ki zapre besede v njo samo. Te zaprtosti znanstvenega diskurza ne smemo zamenjati s krpanjem ne-znanstvenega diskurza, kajti v resnici uvaja manko, skrči njegovo središčno zunanjskost, jo loči od vsake druge Scene. Mišljeno iz notranjosti območja, ki ga načrtuje, jo bomo imenovali: zapora. Toda meja tega opisa ima neko gostoto, neko zunanjskost: drugače rečeno, v znanstveni diskurz ni vtisnjen enostavni manko, **vedar pa je manko manka prav tako manko**.

Dvojna negacija podeljuje svojemu območju pozitivnost, toda na njegovem obodu moramo prepoznati strukturo, ki ga omogoča, od katere je pri vsem tem odvisen njegov razvoj. Manko manka pušča v vsakem znanstvenem diskurzu odprto mesto nepripoznanja, ideologije, ki ga spremlja, ne da bi ji bil notranji: znanstveni diskurz kot tak ne dopušča utopičnega elementa. Treba bi si bilo predstavljati dva drug nad drugim postavljena prostora, brez točke prešitja, brez drsenja (lapsus) drug v drugega. Zaprtje znanosti torej izvaja porazdelitev med zaprtim območjem, pri katerem, če ga motrimo od znotraj, ne opazimo nikakršne meje, in med zavrženim prostorom. **Zavrženje** je druga stran zapore. Ta termin dovolj nakazuje, da je vsaka znanost strukturirana kot psihoza: zavrženo se povrača v obliki nemožnega.

Pravzaprav znova najdemo epistemološki rez, če pa se je lotimo pri njenem zunanjem obronku, bi morali pripoznati še ne objavljeno prednost in znanstveni položaj diskurza naddoločenosti, ki tvori svoje polje izven vsake znanosti sploh, in katere tako teoretska kot praktična (terapevtska ali politična) zapoved je freudovski »Wo es war, soll ich werden«, ki po našem kliče znanstveni subjekt k lastnemu zapopadenju.

Poznamo dva diskurza naddoločenosti: marksistični in freudovski diskurz. Ker je prvega Louis Althusser rešil hipoteke, ki ga je obteževala s koncepcijo družbe kot zgodovinskega subjekta, tako kot je drugega Jacques Lacan rešil interpretacije individuuma kot psihološkega subjekta, se nam ju sedaj zdi mogoče združiti. Menimo, da lahko diskurza Marxa in Freuda komunicirata s posredstvom uravnanih transformacij in da lahko odsevata v enotnem teoretskem diskurzu.

Beležka o vzrokih znanosti

Osrednji problem Doktrine znanosti, prav tisti, ki jo določa, meri na njen lastni položaj.

Dá ga lahko le ona sama, kajti za razliko od posebne znanosti nima zunanjskosti: principi, ki jo vodijo, so podložni njeni lastni presoji. Doktrine ne moremo niti postaviti na, niti je ne moremo meriti po številu njenih predmetov: če nima zunanjskosti, je znotraj same sebe. Uvajanje, ki ga prestaja, brž ko se vzpostavi, jo posveča vsem pojavom samo-refleksivnosti.

Posledice te lastnosti so naslednje: Doktrina nima smisla ali vsaj nima izjavljivega smisla. Kot take, ker je tudi ni mogoče zgraditi, je ni mogoče izreči. Po pravilu je že spočetka ni mogoče izpostaviti, to je razložiti, razviti, razgrniti. In če ni ničesar, česar ne bi mogli izreči, to je, **če ni ničesar brez imena** (to je naša inačica načela razloga, in glede na poudarek — Heidegger je to pokazal pri Leibnizu — sta dva načina, kako mu prisluhnemo), projekt Doktrine znanosti ni možen, sama ima ime neimenljivega: **Anonimna Doktrina**.

Od tedaj bo uvodno in obrobno vse izjavljeno, ki nanjo meri, obenem pa je sama le uvod in obrobje: k njej teži lastno okolje. Njej ustrezen diskurz je vedno njej ob strani, ker same ni nikjer in je takó povsod.

Te čudovite lastnosti si slede iz ene same: njene samo-refleksivnosti, ki s tem, ko svojemu izjavljanju prepreči delitev, tvori v njegovem polju od govornice-predmeta nerazločljivo meta-govornico. Glede na koncept Anonimne Doktrine bi torej bilo protislovno, če bi jo lahko osamili na kateremkoli mestu Univerzuma diskurza. Izpostaviti jo, to je, jo zgrešiti, da bi v tem, ko ji damo okolje v govornici, proizvedli njeno odsotnost, je neskončno podjetje.

Nedvomno je to razlog, da je Fichte, ki je hotel to, o čemer sem govoril, predvsem filozof, ki govori, katerega knjige tvorijo le ostanek besede. V določenem smislu se njegov diskurz ne sme ohraniti, izrečen je zato, da bi izginil, in vedno vsebuje določbo razveljavljanja, ki jo je vpisal Wittgenstein v 6.54 **Tractatusa: Temelj Doktrine Znanosti v celoti** iz leta 1794 je »priročnik za njegove poslušalce«, obrazložitve Doktrine povzemajo predavanja. Ne bodimo v dvomih o slučajnosti notranje nedovršenosti Doktrine: razpršitev je edina zanjo možna oblika. Ni meta-govornice Doktrine, prav tako to bistveno ni izrečeno nikoli, ali: izrečeno je vsak trenutek, vedno prisotno, toda nikoli tu. In njegovi poslušalci ne tvorijo občinstva, vsak je pred njo, prepuščen samemu sebi in osamljen. Diskurz ne misli za tiste, ki ga poslušajo, na njihovem mestu, izven njih, temveč mora vsakdo na svoj račun in vsakič kot prvokrat izvesti razveljavitev procesa izjavljanja, kajti proces se konča šele v trenutku, ko se odkrije kot neskončen, ko izvajalec zasluti, da Doktrine ni zgradil v sebi, ampak da se je vanjo sam vgradil. Ravno tako bi se reklo, da Doktrina ni možna, ali da je njeno razvijanje neskončno, da je predhodna vsemu, kar meri nanjo, ali da obsega vse tisto, kar jo hoče zaobseči. Tako vidimo, da se bo tistemu, ki v njej živi in se giblje in ki hoče v njej govoriti ali pisati, predstavila kot prizadevanje, »toda ne kot nekaj, kar je, ampak kot nekaj, kar sicer **moramo**, a ne **moremo** proizvesti« (Temelj Doktrine Znanost v celoti, str. 24 /I, 101/).

Kar je tu izjavljeno, je odvisno od **zakona**, zakona **apriornega** ali **aposteriornega** pogoja znaka: predmet, ki se sam reflektira, torej se sam reproducira, ima za korelat nemožno sestavo ali neskončno dejavnost. **Zato lahko prav tako rečemo, da ne obstaja ali da je neuničljiv.**

Freud je, da bi pripoznal željo kot neuničljivo¹ in odtegnil nezavedno načelo protislovja, pač moral nekaj vedeti o predmetu, katerega samo-reprodukcija, ker je nedeljiv, ni delitev, ampak ponovitev. Ker je njegovo gibanje neprestano, ne bi smel — kar se tiče analize — imeti njegov izid ničesar skupnega s smotrom kateragakoli fizičnega procesa.

Dodajam, da bi obeležil mesto, ki ga je treba razviti, da umešča Fichtejev stavek, ki sem ga zgoraj navedel, točko, kjer se njegov diskurz spaja s Spinozovim.

»Če presežemo **jaz sem**, moramo nujno priti v spinozizem« (str. 24 /I, 101/), in pristanek na **jaz sem** kot Brezpogojno povrne absolutnemu Jazu lastnosti substance, kot to nakazuje prvi Schellingov spis, **Jaz kot temeljno načelo filozofije**: »Spinoza je v popolnosti opisal brezpogojno, kajti vse, kar pravi o substanci, lahko dobesedno uporabimo pri absolutnem Jazu«. Vendar pa razodemo tole: Spinozova teorija se izpostavlja v dokončnem tekstu zaradi dejstva, ker se bog sebe ne zaveda.

Morda bodo smernice, ki jih spotoma dajem Fichteju — Spinoza in Freud — pregnale smeh tistih, ki mislijo, da so v aporiji Doktrine kratkovidno prepoznali nekakšno, kaj torej?: ideologijo!

Da bi pojasnil, da po moje ni tako, bi rekel, da moramo prevzeti štiri Fichtejeve probleme v delu iz 94: **O pojmu Doktrine znanosti ali to, kar imenujemo filozofija**, in jih povzeti tako, da jih zaobrnemo v moj prid.

Kako je Doktrina gotova glede tega, da izčrpa znanost vključno s prihodnjo znanostjo? Ker mora odkriti njene vzroke. Kako se razlikuje od posebnih znanosti? Tako, da misli tisto, kar te ne morejo vključiti v svoje: odločitve, ki zasnavlja njihova načela. Kako se razlikuje od logike? Kot logika označevalca. Kako se obnaša nasproti svojemu predmetu? Glede nanj je antinomična, to pomeni, da sta Doktrina in predmet nezdružljiva — doktrina ga vpija, predmet pa se v njej potaplja: obstajata zgolj v ne-odnosu, kot neizmerljiva.

Ti odgovori naj ne veljajo za Doktrino samo: najjavljam le, kar naj ta bo. Če pa je že ves čas jasno, da pod znanostjo ni treba razumeti nerazločnega skupka vsega človeškega spoznanja (bodisi tistega, ki je za Kanta nastopilo z izkustvom, vendar ni izšlo iz njega). ampak mišljenje, ki ob izključenju zaznave, zavesti in vseh načinov občutkov računa, preverja in preizkuša, je v Doktrini, kolikor ta uči, kateri **položaj** subjekta znanost omogoča, prihranjeno mesto zgodovini znanosti.

Kar moramo poznati, da bi v vsaki priliki umestili položaj subjekta, so odnosi, v katerih je povezan z instanco jamstva, s svojimi izjavami, z njihovim predmetom. Vzroke znanosti bomo

¹ Istoveten je učinek *vztrajnosti* v Spinozovem smislu.

lahko spoznali, če nam bo uspelo določiti načine, s katerimi je z znanostjo korelativen subjekt v odnosu s temi tremi določbami.

Prevod Matjaž Potrč

Jacques-Alain Miller

Jacques-Alain Miller, po »izobrazbi« filozof, nekdanji učenec École normale supérieure, »Agrégé de l'Université« (objavil je še »La suture« v Cahiers pour l'Analyse, št. 1), je pri nas že znan; naj zdaj, kot je v navadi, sam uvede v prevod Lacana. Dvojnost: uvoda v Lacana ni (cf. Safouanov »Prispevek k teoriji manka« v »Kaj je strukturalizem?«, Seuil 1968, zdaj »samostojno« v »Points«, ki v nasprotju s številnimi »priročniki« upošteva, da »bralcu ni treba pustiti drugega izhoda kot njegov vstop, za katerega raje vidim, da je težaven«; Millerjev tekst se tega le delno drži); na drugi strani pa je Millerjevo delo prav ta ne-potrební posel: »konceptualizacija« Lacanovih »Écrits« v »Index raisonné des concepts majeurs« in »Table commentée des représentants graphiques«, glede vsake punktacije odločujoča ureditev Lacanovega »Seminarja«, vprašanja za »Télévision« in njih zabeleženje (vse Éd. du Seuil) in lahko domnevamo, da se Lacanov epigraf: »Celui qui m'interroge sait aussi me lire« nanaša prav na Millerja: stavek, ki nakazuje prav tako kot distanco tudi spodbudo.

Smo tudi pred prvim prevodom iz že sklenjenih desetih števil (z dvema dodatkoma v »La Bibliothèque du Graphe«) *Zvezkov za analizo* (Cahiers pour l'Analyse), ki jih je izdajal »Epistemološki krožek École normale supérieure«, in so si zadali nalogo predstavitve tekstov, ki se ukvarjajo z »logiko, lingvistiko, psihoanalizo, z vsemi znanostmi analize — in s tem prispevati k vzpostavitvi teorije diskurza«. Revija je izhajala od januarja 1966 do zimske številke leta 1969. Naslovi zvezkov: 1. — Resnica, 2. — Kaj je psihologija?, 3. — O predmetu psihoanalize, 4. — Lévi-Strauss v 18. stoletju, 5. — Punktualizacija Freuda, 6. — Politika filozofov, 7. — Od mita k romanu, 8. — Nemišljeno Jeana-Jacquesa Rousseauja, 9. — Genealogija znanosti, 10. — Formalizacija. Prevedeni tekst je, kar potrjuje moto vseh števil, po načelu retroaktivnosti objavljena zasnova revije, ki je gradila na izdelavi predpostavk tega, »da lahko diskurza Marxa in Freuda komunicirata s posredstvom uravnanih transformacij in da lahko odsevata v enotnem teoretskem diskurzu«.

Tekst »*Action de la structure*« smo prevedli iz »Cahiers pour l'Analyse« 9, poletje 1968, str. 93 — 105, Seuil.

Jacques Lacan

VLOGA IN OBMOČJE BESEDE IN JEZIKA V PSIHOANALIZI

Poročilo na kongresu v Rimu, na L'istituto della psicologia della università di Roma, 26. in 27. septembra 1953.

PREDGOVOR

Predvsem ne smemo pozabiti, da v naravi ni ločitve na embriologijo, fiziologijo, psihologijo, sociologijo, kliniko in da obstaja ena sama disciplina — **nevrobiologija**, ki nam opazovanje narekuje, da ji — kolikor zadeva nas — pritaknemo epiteton **človeška** (citat, ki si ga je leta 1952 izbral za izvesek neki psihoanalitični institut).

Prav bo, da govor, ki ga objavljamo tule, uvedemo z okoliščinami, v katerih je nastal, saj se mu še poznajo.

Avtorju so predložili temo, ki naj bi jo vzel za izhodišče teoretskega poročila za nastop na letnem srečanju, organiziranem v okviru družbe, ki je ta čas predstavljala psihoanalizo v Franciji, srečanju, ki si je v osemnajstih letih pridobilo ugledno tradicijo in je nosilo ime »Kongres psihoanalitikov francoskega jezika«; zadnji dve leti so sprejeli tudi psihoanalitike z romunskega jezikovnega področja (sodelovala je — z nekaj jezikovne tolerance — tudi Nizozemska). Ta kongres naj bi se bil sešel v Rimu meseca septembra 1953.

Medtem pa so v francoski skupini nastala resna razhajanja in prišlo je do odcepitve. Razhajanja so se pokazala ob ustanovitvi »psihoanalitičnega instituta«. Tedaj smo imeli priložnost slišati, kako je skupina, ki se ji je posrečilo prodreti s svojimi statuti in programom, razglasila, da v Rimu ne bo pustila govoriti tistega, ki je z nekaterimi drugimi skušal uvesti drugačno koncepcijo; v ta namen je uporabila vsa sredstva, ki so ji bila na voljo.

Vendar pa tisti, ki so potlej ustanovili novo Francosko psihoanalitično družbo, niso menili, da bi morali večini študentov, privrženih njihovem nauku, preprečiti prihod na napovedano prireditve, in tudi ne, da bi se morali ogibati slavnemu kraju, na katerem naj bi predvidoma bila.

S simpatijami in odprtega srca jih je podprla italijanska skupina, zato v večno mesto niso prišli kot vsiljivi gostje.

Avtorja tega govora, kakor šibkega se je že čutil ob nalogi, da spregovori o besedi, je navdajal občutek, da mu je v pomoč neka soudeležnost, zapisana v kraju samem.

Spominjal se je, da je kraju po imenu **Mons Vaticanus**, precej preden je dobil ugled najvišje stolice na svetu, Aulu-Gelle v svojih **Atiških nočeh** dajal etimologijo **vagire**, kar označuje prav jecljanje besede.

Ce torej njegov govor ni mogel biti kaj več od vekanja, potem je tu vsaj dobil pokroviteljstvo za to, da v svoji disciplini obnovi temelje, ki ji jih daje jezik.

Ta obnova pa je od zgodovine prejela preveč smisla, da bi — kar se njega tiče — ne pretrgal s tradicionalnim stilom, ki postavlja »poročilo« med kompilacijo in sintezo, in da bi mu ne dal ironičnega stila ponovnega pretresanja temeljev te discipline.

Ker so ga poslušali ti študentje, ki od nas pričakujejo besedo, je imel v mislih predvsem nje, ko je podnetil svoj govor; in pa, da bi se pred njimi odpoval pravilom, katerih se držijo med avguri, ko posnemajo strogost z malenkostjo in mešajo pravilo in gotovost.

V navzkrižju, ki jih je pripeljalo do sedanjega izida, je bilo pokazano glede njihove avtonomije kot subjektov takšno pretirano nerazumevanje, da se je bilo treba najprej postaviti po robu tistemu nepretrganemu tonu, ki je dovolil ta eksces.

Kajti mimo lokalnih okoliščin, ki so motivirale to navzkrižje, je prodrlo na dan neko zlo, ki jih je daleč presevalo. Že samo to, da so skušali urediti šolanje psihoanalitika na tako avtoritaren način, je terjalo, da se postavi vprašanje, ali utečeni načini tega šolanja konec koncev ne peljejo paradoksalno k perpetuirani minorizaciji.

Seveda imajo začetne, kar se da trdno organizirane oblike, v katerih je Freud gledal garancijo za prenašanje svojega nauka, opravičilo v tem, da postavljajo neko disciplino, ki bo lahko preživela samo sebe samo, če se bo obdržala na ravni integralne izkušnje.

Ali pa niso pripeljale do razpadajočega formalizma, ki duši iniciativo, ker kaznuje tveganje, in ki iz vladavine mnenja učnjakov dela princip neke krotke previdnosti, v kateri avtentičnost raziskovanja čedalje bolj pojema, potem pa usahne?

Izredna zapletenost pojmov, ki so v igri v našem delu povzroča, da je nekdo, ki izpostavi svojo sodbo, kakor nikjer drugje v skrajni nevarnosti, da bo odkril svojo mero.

To pa bi moralo imeti za posledico, da bodi naša prva naloga, če ne edina, da sprostim svoje teze z razjasnitvijo principov.

Stroga selekcija, ki se je velja v resnici držati, bi ne smela biti prepuščena nedoločnim odklanjanjem dlakocepskega naknadnega sprejemanja, ampak plodnosti konkretne produkcije in dialektični preizkušnji protislovnih obramb (neke teze).

To z naše strani ne pomeni nobenega vrednotenja divergence. Narobe, na mednarodnem kongresu v Londonu, kamor smo prišli, ker smo pogršili pri obnašanju, kot prosilci, smo mogli — ne brez presenečenja — slišati neko nam zelo naklonjeno osebnost, kako obžaluje, ker ne moremo svoje odcepitve opravičiti s kakšno doktrinalno neslogo. Ali to pomeni, da ima združenje, ki hoče biti mednarodno, kak drug cilj mimo tega, da v principu ohranja skupnost naše izkušnje?

Nedvomno je javna skrivnost, da je že dolgo, odkar ni več tako, in brez dvoma ni bilo nobene spotike, ko je nepredirljivemu gospodu Zilboorgu, ki je odvrnil naš primer, na stran in vztrajal pri tem, da je moč katero koli odcepitev sprejeti samo v zvezi z znanstveno debato, predirni gospod Wälder lahko odvrnil, da bi se ob konfrontaciji principov, s katerimi vsak od nas po svojem mne-

nju utemeljuje svojo izkušnjo, naši zidovi kar brž sesuli v babilonski zmešnjavi.

Kar se tiče nas, menimo, da če uvajamo izboljšave, nikakor ni po našem ukusu, da bi si iz tega delali zaslugo.

V disciplini, ki ima znanstveno veljavo samo po zaslugi teoretskih pojmov, ki jih je skoval Freud v napredovanju svoje izkušnje, ki pa so še malo kritizirani in toliko ohranjajo dvoumnost ljudske govornice, pa jih zato napolnjujejo te resonance, ne da bi se mogli ogniti nevarnosti nesporazumov, bi se nam zdelo pre nagljeno prelamljati s terminologijo tradicije.

Zdi pa se nam, da bodo ti izrazi samo jasnejši, če bomo vzpostavili njihovo enakovrednost z današnjim jezikom antropologije in celo s prav zadnjimi vprašanji filozofije, pri katerih mora psihoanaliza pogosto samo prevzeti svojo posest.

Vsekakor se nam zdi nujno potrebno, da v pojmih, ki v vsakdanji rabi pešajo, sprostimo smisel, ki se jim spet povrne z vrnitvijo k njihovi zgodovini in z refleksijo o njihovih subjektivnih temeljih.

Funkcija nekoga, ki poučuje, je nedvomno v tem, in od nje so odvisne vse druge; vanjo se najbolje vpisuje cena izkušnje.

Pustite jo v nemar, in zakrijte smisel neke akcije, ki prejema svoje učinke zgolj od smisla, tehnična pravila pa, ki se bodo skrčila na recepte, bodo odvzela izkušnji vsako spoznavno razsežnost in celo vsak kriterij realnosti.

Zakaj nihče ni manj zahteven od psihoanalitika, kadar gre za to, da se da status neki akciji, ki bi jo utegnil on sam kmalu imeti za čarodejno, ko pa ne ve, kam bi jo postavil v koncepciji njenega polja, katerega mu še na misel ne pride uskladiti s svojo prakso.

Izvesek, ki smo ga prevzeli, da bi z njim okrasili tale predgovor, je dovolj ljubeč zgled za to.

Ali pa se ta funkcija tudi sklada s koncepcijo analitičnega šolanja, podobnega avto-šoli, ki bi ne bila zadovoljna, da sme izdajati zgolj vozniška dovoljenja, in bi si predstavljala, da lahko nadzira izdelavo avtomobilov?

Ta primerjava velja, kolikor pač velja, še zmerom pa odtehta tiste, ki jih najdete v naših kar najbolj resnih zavodih in ki — ker so se rodile v našem govoru idiotom — niti nimajo okusa po canularju (brucovsko zbadanje) vpeljanih, a se zato nič manj ne zdi, da jim daje uporabno vrednost njihova pompozna nesposobnost.

To se začenja pri znani primerjavi kandidata, ki se pusti pregodaj vaditi v praksi, s kirurgom, ki bi operiral brez razkužila, in prehaja k tisti, v kateri se pretaka solze nad temi nesrečnimi študenti, razbolelimi kakor otroci ločenih staršev zaradi konflikta med njihovimi učitelji.

Zdi se nam, da se tale zadnja nedvomno navdihuje ob spoštovanju, ki gre tistim, ki so v resnici pretrpeli nekaj, kar bomo — če nekoliko ukrotimo svojo misel — imenovali pritisk k učenju; le-ta jih je trdo preizkusil, toda ko poslušamo iz ust učiteljev njega tremolo, se lahko tudi vprašamo, ali se meje otročarije niso meni nič tebi nič odmaknile prav do budalosti.

Resnice, ki jih prekrivajo ti klišeji, pa bi vendarle zaslužile, da jih preiščemo z več resnosti.

Ali razodeva psihoanaliza, metoda, ki pelje k resnici in demistificira subjektivne kamuflaže, nebrzdano ambicijo do uporabe svojih principov na lastni korporaciji: t.j. na tem, kako si psihoanalitiki zamišljajo svojo vlogo nasproti bolniku, svoje mesto v intelektualni družbi, svoje odnose s sebi enakimi in poslanstvo svojega nauka?

Tale prikaz, ki Freudovi misli spet odpira nekaj oken na stežaj, bo nemara pri nekaterih pregnal tesnobo, ki jo sproža simbolična akcija, ko se izgublja v svoji lastni neprozornosti.

Bodi že kakor koli, če omenjamo okoliščine, v katerih je nastal tale govor, ne nameravamo opravičevati njegovih še preveč očitnih pomanjkljivosti z naglico, ki ga je spremljala, saj dobiva od te naglice svoj smisel in svojo obliko.

Saj pa smo tudi dokazali, v sofizmu, ki nam je bil zgled intersubjektivnega časa¹, funkcijo naglice v logični precipitaciji, v kateri resnica najdeva svoj nepresegljivi pogoj.

Nič ni ustvarjeno, kar bi se ne prikazalo v nuji, ničesar ni v nuji, kar bi ne porodilo svojega preseženja v besedi.

Ničesar pa tudi ni, kar v njej ne postane naključno, ko pride v njej za človeka trenutek, v katerem lahko v enem in istem razlogu identificira stran, ki jo je izbral, in nered, katerega obtožuje, da bi doumel njuno koherenco v realnem in anticipiral s svojo gotovostjo dejanje, ki ju bo spravilo v ravnotežje.

UVOD

To bomo opredelili, dokler smo še v aheliju svoje snovi, zakaj ko pridemo do perihelija, bo vročina taka, da utegnemo pozabiti nanjo.

Lichtenberg

»Flesh composed of suns. How can such be?« exclaim the simple ones. (R. Browning, Parleying with certain people).

Takšen strah se polasti človeka, ko odkrije figuro svoje moči, da se odvrne od nje prav v dejanju, ki je njegovo, ko jo to dejanje pokaže golo. Tako je s psihoanalizo. Freudovo — prometejsko — odkritje je bilo takšno dejanje; njegovo delo nam to izpričuje; ni pa manj navzoče v kateri koli izkušnji, ki jo skromno vodi kateri od delavcev, vzgojenih v njegovi šoli.

V letih, ki so minila, lahko spremljamo to sovražnost do tega, da bi pokazali interes za funkcijo besede in za območje jezika. Ta sovražnost motivira »spremembe v cilju in tehniki«, ki so priznane v gibanju in katerih odnos do upadanja terapevtske učinkovitosti je vendarle dvoumen. Pritegnitev odpora objekta v teorijo in tehniko mora biti sama podvržena dialektiki analize; le-ta prepozna v njej zgolj subjektov alibi.

Poskusimo občrtati topiko tega gibanja; če pretehtamo to literaturo, ki nosi ime naše znanstvene dejavnosti, se današnja vprašanja psihoanalize jasno razporedijo na tri poglavja:

¹ Cf. »Le temps logique et l'assertion de certitude anticipées«, *Ecrits*, str. 197.

A) Funkcija imaginarnega, recimo, ali — neposredneje — fantazem v tehniki izkušnje in v konstituciji objekta na različnih stopnjah psihičnega razvoja. Spodbuda je prišla tu od psihoanalize otrok in pa z ugodnega terena, ki se je odprl poskusom in skušnjavam raziskovalcev, ko so se lotili predverbalnih strukturacij. Njena kulminacija pa zdaj tudi sproža vrnitev, ko se postavlja vprašanje, kakšno simbolično sankcijo je treba dati fantazmam v njihovi interpretaciji.

B) Pojem objektalnih relacij libída, ki s tem, da prenavlja idejo napredka pri zdravljenju, votlo spreminja način, kako ga vodijo. Nova perspektiva tu zavzema svoje izhodišče v razširitvi metode na psihoze in v takojšnjem zasuku tehnike k podatkom drugačnega značaja. Tako se psihoanaliza izteka v eksistencialno fenomenologijo in celo v aktivizem, navdahnjen od usmiljenja. Tudi tu je opaziti jasno reakcijo v prid vrnitvi k stožeru tehnike — simbolizaciji.

C) Važnost proti-prenosa in — korelativno — psihoanalitičnega šolanja. Tukaj so poudarek narekemale zadrege glede konca zdravljenja, katerim so se pridružile zadrege glede tega, kdaj se — s tem da se kandidata pošlje na praktično delo — končuje didaktična psihoanaliza. In v tem je opaziti isto nihanje: po eni strani — in ne brez hrabrosti — omenjajo obstoj analitika kot element, ki ga ne gre zanemarjati v učinkih analize in ki bodi pri njenem vodenju celo v ospredju, z namenom, da sodeluje v igri; po drugi strani pa enako energično razglašajo, da se je moč dokopati do rešitev samo s čedalje odločnejšim poglobljanjem nezavednega področja.

Ti trije problemi imajo — zunaj dejavnosti pionirjev — neko skupno točko; razodevajo jo na treh različnih mejah, z vitalnostjo izkušnje, ki jim daje oporo. Gre za skušnjava, ki se nastavlja psihoanalitiku, da bi opustil temelj besede, in to ravno na področjih, na katerih njena uporaba — ker meji na to neizbrisljivo — bolj kot sploh kdaj terjaja njen preizkus: t.j. materinska pedagogija, samaritanska pomoč in dialektično obvladovanje. Nevarnost zelo naraste, če svoj jezik za nameček opusti v prid že vzpostavljenih jezikov, za katere ne ve dobro, kakšne prednosti imajo pred ne znanjem.

Prav res, radi bi vedeli kaj več o učinkih simbolizacije pri otroku; matere, ki mašujejo v psihoanalizi in tudi tiste, ki dajejo našim najvišjim svétom prizvok matriarhata, niso na varnem pred to zmešnjavo jezikov, v kateri Ferenczi označuje zakon odnosa otrok—odrasli¹.

Ideje, ki si jih ustvarjajo naši modreci o izpolnjeni objektalni relaciji, so konceptualno precej negotove, če pa si jih ogledamo poblíže, pogleda skozi povprečnost, ki ne dela časti poklicu.

Nobenega dvoma ni, da bi teh učinkov — v katerih se psihonalitik pridružuje tisti vrsti sodobnega junaka, katero ilustrirajo smešna dejanja v zablodelem položaju — ne mogli korigirati z vrnitvijo k študiju funkcij besede, ki bi moral psihoanalitika napraviti za mojstra.

¹ Ferenczi, »Confusion of tongues between the adult and the child«, Int. Jour. o Psycho., 1949, XXX, IV. str. 225—230.

Toda zdi se, da je to osrednje področje našega dela po Freudu ostalo v prelogu. Opazujmo, kako se je celo on varoval izletov predaleč na njegovo periferijo: v analizi odraslih je odkril otroške stadije libída, a je posegal pri malem Hansu samo preko njegovih staršev — v paranoičnem deliriju je dešifriral celo ploskev govornice v nezavednem in je vendarle za to uporabil le ključni tekst, ki ga je zapustil Schreber v lavi svoje duhovne katastrofe. Narobe pa je za dialektiko dela kakor tudi za tradicijo njegovega smisla v vsej njegovi višini privzel položaj obvladovanja.

Ali to pomeni, da ostaja mesto učitelja prazno ne toliko zato, ker ga ni več, kot zato, ker se smisel njegovega dela čedalje bolj zabrisuje? Ali ni dovolj, da ugotovimo, kaj se dogaja na tem mestu, in se o tem prepričamo?

Neka tehnika se prenaša na njem, čemernege stila in celo obotavljiva v svoji neprozornosti; zdi se, da jo vsako kritično prezračenje spravlja ob pamet. Prav res, spreminja se že v formalizem, prignan do ceremoniala, tako da se lahko vprašamo, ali je ne zadeva tista primerjava s prisilno nevrozjo, ki je Freud skoznjo tako prepričljivo gledal na rabo — če že ne na genezo — religioznih obredov.

Analogija se še poglobi, če pregledamo literaturo, ki jo ta dejavnost proizvaja; v njej najde novo hrano zase: pogosto imaš vtis, da gre za čuden zaprt krog, v katerem nepoznanje izvora izrazov sproža problem, kako jih uskladiti, in v katerem napor, da bi rešili ta problem, pogloblja to nepoznanje.

Da bi se povzpeli k vzroku tega nazadovanja analitičnega diskurza, je zakonito, da uporabimo psihoanalitično metodo na skupnosti, ki mu daje oporo.

Govoriti o izgubi smisla analitične akcije je pravzaprav ravno tako resnično in ravno tako zastoj kakor razlagati simptom z njegovim smislom, dokler ta smisel ni pripoznan. Vemo pa, da akcije — na ravni, na katero se postavlja, če ni pripoznanja, ni moč čutiti drugače, kakor da je agresivna, in da če v družbi ni »odporov«, v katerih je analitična grupa našla pomiritev zase, potem so meje njene tolerance do lastne dejavnosti, ki jo zdaj »priznavajo«, če že ne sprejemajo, odvisne samo še od računskega tečaja, ki kaže mero njene navzočnosti na družbeni lestvici.

Ti principi zadoščajo za razdelitev simboličnih, imaginarnih in realnih pogojev, ki določajo obrambe, katere lahko prepoznamo v doktrini: izolacijo, izničenje, zanikanje in nepoznavanje sploh.

Če tedaj merimo pomen, ki ga ima ameriška grupa s svojo množičnostjo za analitično gibanje, bomo ocenili pogoje, ki se tu srečujejo, glede na to, koliko odtehtajo.

V simboličnem redu predvsem ne moremo zanemariti važnosti tega faktorja *c*, o katerem smo govorili na psihiatričnem kongresu leta 1950 kot o konstanti, značilni za dano kulturno sredino: tu gre za nezgodovinskost, v kateri vsakdo soglasno prepozna osrednjo potezo »komunikacije« v ZDA in ki je po našem povsem nasprotna analitični izkušnji. K temu sodi zelo avtohtona oblika duha, ki v Ameriki pod imenom behaviorizem tako obvladuje pojem psihologije, da je jasno, kako je v psihoanalizi že povsem prekrila freudovsko inspiracijo.

Kar se tiče drugih dveh redov, prepuščamo zainteresiranim skrb za to, da ocenijo, koliko dolgujejo mehanizmi, ki se razodevajo v življenju psihoanalitičnih družb, po eni strani relacijam tekmovanja znotraj grupe, in po drugi učinkom, ki jih kot svobodno podjetje sprejemajo od celotnega družbenega telesa, pa še, kolikšno zaupanje velja izkazati nekemu pojmu, ki ga poudarja eden izmed njihovih najbolj lucidnih predstavnikov, pojmu konvergen-ce, ki da se uveljavlja med vnanjskostjo skupine, v kateri ima glavno besedo emigrant, in odmaknjenost, h kateri ga vabi funkcija, ki jo narekujejo zgoraj omenjeni pogoji kulture.

Vsekakor pa se zdi neovrgljivo to, da se je njihova koncepcija psihoanalize zasukala k adaptaciji individua na družbeno okolje; v pojmu **human relations** sta implicirana raziskovanje vzorcev (pattern) vedénja in celotna objektivacija, v izrazu — ki je nastal na mah — **human engineering** pa se napoveduje ravno privilegirana pozicija izključevanja glede na človeka kot predmet.

Mrk v psihoanalizi lahko torej pripisujemo odmaknjenosti — ki je za zagovarjanje takšne pozicije nujna — od najbolj živih pojmov njene izkušnje, nezavednega in seksutlnosti; zdi se, da se ju kmalu ne bo smelo niti omenjati.

Ni se nam treba izrekati o formalizmu in branjevskem duhu, o katerima pričajo uradni dokumenti same skupine, in ju razgaljati. Farizej in kramar nas zanimata samo po tistem, kar jima je skupno, in to je vir težav, ki jih imata eden kakor drugi z besedo, še zlasti kadar gre za **talking shop**, posel z govorjenjem.

Zakaj če inkomunikabilnost motivov že lahko podpira magisterij, pa ne gre v korak z mojstrenjem, vsaj tistim ne, katerega terja pouk. No, to smo opazili, ko je bilo nekoč treba — da bi dokazali prvenstvo — zaradi forme vsaj enkrat predavati.

Privrženost tradicionalni tehniki, ki jo vedno znova zagotavlja ta isti krog, zategadelj — potem ko smo zbrali rezultate preizkušenj, opravljenih na zgoraj naštetih mejnih področjih — ni brez vsake dvoumnosti; izmerimo jo, če pri opredeljevanju te tehnike zamenjamo izraz **klasična z ortodoksna**. Če nimaš ničesar povedati o nauku, se okleneš spodobnosti.

Mi pa trdimo, da tehnike ni moč razumeti, in torej tudi ne prav uporabljati, če ne poznamo pojmov, na katere se opira. Naša naloga bo, da pokažemo, kako ti pojmi dobivajo ves svoj smisel samo v usmeritvi na območje jezika, samo v podreditvi funkciji besede.

Tu naj opozorimo, da nihče, ki hoče rokovati s katerim koli freudovskim pojmom, ne more imeti branja Freuda za odvečno, tudi če gre za take, ki so homonimni z utečenimi pojmi. To nam dokazuje nezgoda s teorijo instinktov, ki nam jo tale čas prinaša v spomin, nezgoda, ko je Freuda v tej zvezi pregledoval neki avtor, ne kaj prida odprtih oči za tisto njeno plat, o kateri je Freud izrecno dejal, da je mitična. A kako bi jih tudi imel, ko pa se je lotil preko dela Marie Bonapartove, katerega navaja brez prestanka kot ekvivalent freudovskega teksta; z ničimer pa ni na to opozoril bralca, zanašajoč se nemara — ne brez razloga — na to, da ima le-ta dovolj posluha, da ju ne bo mešal, toda s tem ni nič manj dokazal, da z druge roke ne vidi ničesar, kar je na pravi ravnini

Avtor zato prehaja od redukcij k dedukcijam, od indukcij k hipotezam in zaključuje s strogo tautologijo svojih napačnih premis: da je namreč instinkte, za katere gre, moč reducirati na refleksni lok. Kakor od skladovnice krožnikov, katere zrušenje se prekapa v klasični eksihibiciji, ostaneta po zmešnjavi v artistovih rokah samo dva neenaka kosa, tako iz kompleksne konstrukcije, ki se je razpenjala od odkritja migracij libida v erogene cone do metapsihološkega prehoda posplošenega principa ugodja v instinkt smrti, nastane binom pasivnega erotičnega instinkta, modeliranega po dejavnosti žensk, pesniku ljubkih, ki iščejo uši, in destruktivnega instinkta, identificirane kratko malo z motoričnostjo. Ta rezultat zasluži, da zelo spoštljivo opomnimo nanj — zaradi namerne ali nenamerne umetnosti, kako gnati konsekvence nekega nesporazuma brez prizanašanja do konca.

I. PRAZNA BESEDA IN POLNA BESEDA V PSIHOANALITIČNI REALIZACIJI SUBJEKTA

Donne en ma bouche parole vraie et estable et fay de moy langue caulte, (**L'Internele consolacion**, XLV^e Chapitre: qu'on ne doit pas chascun croire et du legier trebuchement de paroles).

Zmeraj samo vzrok. (Geslo »kavzalne« misli)

Naj se ima psihoanaliza za sredstvo zdravljenja, formiranja ali preiskovanja, na voljo ima en sam medij: pacientovo besedo. Očitnost tega dejstva ne daje pravice, da ga zanemarjamo. Vsaka beseda pa kliče na odgovor.

Pokazali bomo, da besede brez odgovora ni, tudi če ji stopa nasproti zgolj molk — če le ima poslušalca; pokazali bomo, da je v tem stržen njene funkcije v analizi.

Toda če psihoanalitiku ni znano, da je funkcija besede takšna, da bo njen klic samo še bolj zagotovo dosegel, in če je praznina tisto, kar se tu najprej naznanja, bo izkusil le-to sam na sebi in bo onstran besede iskal neko realnost, ki maši to praznino.

Odpravi se torej analizirat vedênje subjekta, da bi po njem ugotovil, česa le-ta ne govori. Da pa bi za to dobil priznanje, mora o tem vendarle spregovoriti. Tako si znova povrne besedo, toda ta je zdaj sumljiva, ker je odgovorila le ob neuspehu njegovega molka, pred zapaženim odmevom njegovega lastnega nič.

Toda kaj je bilo tedaj ta klic subjekta onstran praznine njegovega povedanja? Klic po resnici v korenu, ki bodo skozenj zatrepetali klici skromnejših potreb. Najprej in na mah pa je to klic praznine, v dvoumnem zevanju zapeljevanja, s katerim izkuša drugega s sredstvi, v katera vnaša subjekt svojo samovšččnost in v katera bo zapregel spomenik svojega narcizma.

»Je že tu, introspekcija!« vzklikne poštenjak, ki ve marsikaj o njenih nevarnostih. Priznava pa, da nedvomno ni zadnji, ki je okusil njene čare, če je porabil, kar je ponujala. Škoda, da se ne utegne muditi dlje, sicer bi slišali še marsikatero lepo in globoko, če bi ga dobili na kavč.

Cudno je, da analitik, ki se po navadi sreča s takšno osebo, ko komaj dobro odpre prakso, še zmerom govori o introspekciji v psihoanalizi. Kajti brž ko je stava sklenjena, se odtegnejo vse te lepe reči, ki smo mislili o njih, da jih imamo v rezervi. Njihovo število — kolikor koga obvezuje — bo na pogled kratko, toda dovolj nepričakovano za našega možaka se pojavijo druge, ki se mu bodo najprej zdele neumne in ga bodo za lep čas utišale. Usoda vseh.¹

Nato se oprime razločka med prividom monologa, čigar voljne sanjarije so podžigale njegovo baharijo, in prisilnim delom s tem nepopustljivim govorom, ki sta ga psiholog — ne brez humorja — in terapevt — ne brez premetenosti — okrasila z imenom »prosta asociacija«.

Kajti za delo tu gre, in takšno, da je bilo moč trditi, da terja izurjenost, in da so mogli v tem urjenju videti formativno vrednost tega dela. A če ga jemljemo tako, ali lahko izoblikuje kaj drugega kot kvalificiranega delavca?

Kako je tedaj s tem modelom? Raziščimo njegove okoliščine njegove plodove, v upanju, da bomo tako bolje osvetlili njegov cilj in njegovo korist.

Med tem so priznali, da je termin **durcharbeiten**, ki mu v angleščini ustreza **working-through**, umesten; pri nas je spravi prevajalce v obup, čeprav jim je bila na voljo izčrpovalna vaja, ki jo je za zmeraj vtisnil v naš jezik zamah nekega mojstra stila: »Stokrat v obrti spet začnite...«, toda kako delo napreduje tu?

Teorija nam obuja triado: frustracija, agresivnost, regresija. Ta razlaga je na videz tako razumljiva, da bi nam utegnila celo prihraniti razumevanje. Intuicija je urna, toda do neke evidence moramo biti toliko bolj sumničavi, kolikor bolj na široko jo sprejemajo. Če jo je analiza zalotila v njeni slabosti, pa bo prav, da se ne oddolži z zatekanjem k afektivnosti. To je beseda-tabu dialektične nesposobnosti, ki bo z glagolom **intelektualizirati**, čigar pejorativna raba dela iz te nesposobnosti zaslugo, ostala v zgodovini jezika pečat naše otopelosti nasproti subjektu.²

Vprašajmo se raje, od kod prihaja ta frustracija? Zato, ker je analitik tiho? Odgovor na prazno besedo, tudi če je naklonjen in predvsem če je tak, pogosto kaže s svojimi učinki, da mnogo bolj frustrira kot pa molk. Ali ne gre prej za frustracijo, ki je inherentna samemu subjektovemu govoru? Ali se subjekt ne spušča čedalje dlje v izgubljanju oblasti nad tem svojim lastnim bitjem, o katerem naposled ugotovi — spričo iskrenih podob, ki pa ne puščajo nič bolj povezane ideje, popravljanj, ki se jim nikoli ne posreči sprostiti njegovega bistva, opor in obramb, ki ne morejo ustaviti guganja tal, na katerih stoji, narcističnih objemov, ki zajemajo sapo, da bi ga oživili — da ga je ustvarjal vselej samo v imaginarnem in da ta stvaritev spravlja v njem sleherno gotovost v dvom. Zakaj, v tem trudu, ki ga vlaga, da bi jo rekonstruiral za nekoga drugega, zopet najdeva fundamentalno odtujitev, ki mu je naložila, da jo rekonstruira kot neko drugo, in ki mu je že od nekdaj zapisala v usodo, da mu jo bo odvezel nekdo drug.³

¹ Odstavek napisan na novo (1966).

² Prvikrat smo zapisali: v psiholoških rečeh (1966).

³ Odstavek napisan na novo (1966).

Ta **ego**, čigar moč definirajo zdaj naši teoretiki s sposobnostjo za prenašanje frustracije, je frustracija v svojem bistvu.¹ Frustracija je — ne kake subjektive želje, temveč objekta, v katerem je odtujena njegova želja, in kolikor bolj postaja ta objekt izdelan, toliko globlja je za subjekt odtujenost njegovega uživanja. Frustracija na drugi stopnji torej — in sicer takšna, da tudi če bi subjekt privzel v svoj govor njeno formo, in če bi privzel vanj celó pasivizirajočo podobo, v kateri se subjekt dela za objekt v zrcalni paradji — bi se s tem ne mogel zadovoljiti, zakaj tudi če bi se v tej podobi bolj približal podobnosti s seboj, bi v tem zmeraj ugotavljal le uživanje drugega. Zategadelj adekvatnega odgovora na ta govor ni, kajti za subjekt bo kakor prezrta vsaka beseda, ki se bo zavzemala v nerazumevanju njega samega.

Agresivnost, ki jo subjekt tu izkuša, nima nobenega opravljanja z živalsko agresivnostjo frustrirane želje. Pri sklicevanju nanjo se po navadi ustavijo, a tako zakrivajo le nekaj drugega, za vsakogar in za vse manj prijetnega: agresivnost hlapca, ki odgovarja na frustracijo svojega dela z željo po smrti.

Zdaj razumemo, kako more ta agresivnost odgovoriti na katero koli intervencijo, ki — razglabljač imaginarne intencije govora — demontira objekt, ki ga je subjekt postavil, da bi jim ustregel. To je tisto, čemur v resnici pravimo analiza odporov; nje spolzko pobočje se kmalu prikaže. Napoveduje se že z obstojem naivneža, ki pri svojih subjektivih nikdar ni videl drugega od manifestacije agresivnega pomena fantazem.²

Pri tem istem, ki si ne pomišlja potegovati se za »kavzalistično« analizo, s katero naj bi transformirali subjekt v njegovi sedanosti z učenimi razlagami njegove preteklosti, pa se celo v načinu, kako govori, dovolj kaže tesnoba — ki bi si jo rad prihranil — ker je prisiljen misliti, da je svoboda njegovega pacienta odvisna od svobode njegove intervencije. Tudi če utegne biti pomagalo, na katerega se obeša, v tem ali onem trenutku blagodejno za subjekt, ni to nič več od spodbudne šale in se ob tem dlje tudi ne bomo mudili.

Oglejmo si raje ta **hic et nunc**, ki nekateri mislijo, da morajo vanj zapreti manevriranje analize. Res, lahko je koristen, če le analitik ne loči imaginarne intencije, katero odkrije v njem, od simbolične relacije, v kateri se izraža. Nič se ne sme razbrati

¹ To je križ nekega tako praktičnega kot teoretskega odklona. Identificirati *ego* s subjektovo disciplino pomeni namreč mešati imaginarno izolacijo z obvladanjem instinktov. S tem pa se izpostavljamo napačnim odločitvam pri vodenju zdravljenja: n. pr. kadar hočemo okrepiti *ego* v prenekateri nevrozi, motivirani od njegove premočne strukture; to pa ne pelje nikamor. Ali nismo brali izpod peresa našega prijatelja Michaela Balinta, da mora na subjekt, ki trpi za *ejaculatio praecox*, ugodno vplivati okrepitev *ega*, ker mu bo omogočila, da se bo lahko dlje vzdrževal svoje želje? Toda kako naj si to zamišljamo, če pa subjekt dolguje skrajšanost svojega akta ravno dejstvu, da je njegova želja odvisna od imaginarne funkcije *ega*; in za skrajšanost psihoanalitična klinika jasno kaže, da je v zvezi z narcistično identifikacijo s partnerjem.

² V istem delu, ki mu dajemo palmo ob koncu uvoda (1966). V tem, kar prihaja, se vidi, da je agresivnost samo stranski učinek analitične frustracije, če ga je moč okrepiti z neko vrsto intervencije: da kot tak ni razlog dvojice frustracija-regresija.

v njem, kar zadeva subjektov **jaz** (moi), česar bi le-ta ne mogel prevzeti nase v obliki »**Jaza**« (je), torej v prvi osebi.

»Tole sem bil samo zato, da postanem, kar morem biti«: če ni poanta slehernega prevzema, ki ga subjekt napravi ob svojih prividih, takšna, kje naj tu še zapopademo kak napredek?

Analitik potemtakem ne bi mogel brez nevarnosti slediti subjektu v intimnost njegove kretnje in celo njegovega ravnotežja, razen če ju ne reintegrira v njegov narcistični govor kot nema dela; to so zelo dobro zapazili celo praktiti brez mnogo izkušenj.

Bati se ni subjektive negativne reakcije, temveč prej tega, da se bo ujel v neko objektivacijo svojega ravnotežja in celo svoje státue, nič manj imaginarno kot prej, v obnovljeno stanje svoje odtujenosti.

Ravno narobe pa mora analitik s svojo umetnostjo ustavljati subjektive gotovosti, dokler se njih zadnji prividi ne izrabijo. V govoru pa se mora skandirati njih razrešitev.

Naj bo videti ta govor pravzaprav še tako prazen, je takó samo, če ga jemljemo s strani, ki jo obrača k nam: s tiste, ki jo opravičuje Mallarméjev stavek, ko primerja običajno rabo govornice z menjavo kovanca, čigar prednja in hrbtina stran kažeta samo še izbrisano figuro in ki si ga »v tišini« podajajo iz rok v roke. Ta metafora nas dovolj opozarja, da beseda ohranja svojo znakovno vrednost, tudi če je še tako izrabljena.

Tudi če govor ničesar ne komunicira, je obstoj komunikacije; tudi če zanikuje evidenco, zatrjuje, da beseda konstituira resnico; tudi če mu je namenjeno, da laže, špekulira, z verodostojnostjo.

Psihoanalitik tudi ve bolje kot kdor koli drug, da gre za to, da ugotovi, kateremu »delu« tega govora je zaupan pomenljivi izraz; in v najboljšem primeru dela tako, da jemlje pripoved o kakem vsakdanjem dogodku za basen, ki se obrača s pozdravom na tistega, ki zna prisluhnuti, da jemlje dolgo prozopopejo za nagel medklic ali nasprotno preprost lapsus za kar se da zapleteno izjavo, vdih kakega molka pa kar za lirično izvajanje, katero nadošča, v celoti.

Subjektovemu govoru torej daje smisel uspela punktuacija. Zategadelj ima prekinitev analitične ure, ki je za današnjo tehniko zgolj kronometričen konec in kot tak indiferenten za votek govora, v njem vlogo skansije, ki je povsem enakovredna intervenciji, s katero se pospešujejo sklepni momenti. To pa narekuje, da osvobodimo ta izraz (konec) njegovega rutinskega okvira in ga uporabimo za vse koristne cilje tehnike.

Tako utegne nastati regresija, ki ni drugo kot aktualizacija fantazmičnih relacij v govoru, ki jih **ego** restituira na vsaki postaji razstavljenosti svoje strukture. Kajti ta regresija navsezadnje ni realna; v govorici se razodeva zgolj z manjšimi glasovi, obrati, »trébuchements si légiers« ◁————▷, da v najboljšem primeru ne morejo prekositi spretnosti otročjega (»babyish«) govorjenja pri odraslem. Če bi ji prisojali realnost kake aktualne relacije z objektom, bi pomenilo, da projiciramo subjekt v neko odtujujočo iluzijo, ki samo odseva psihoanalitikov alibi.

Psihoanalitik torej nikdar ne bo bolj zašel s poti, kakor če se bo skušal ravnati po domnevnem stiku z realnostjo subjekta, ki da jo je izkusil. Ta pocukrani kolač intuicionistične in celo fenomenološke psihologije se je v današnji rabi zelo simptomatično

razširil in razredčil učinke besede v sedanjem družbenem kontekstu. Toda njegova prisilna vrednost postane očitna, ko ga dvigajo v neko relacijo, ki že s svojimi pravili izključuje vsak realni stik.

Mladi analitiki, ki si ga pustijo vsiliti zaradi neprepustnih darov, katere implicira to zatekanje, pa se mu bodo postavili po robu najboljše tako, da si bodo ogledali, kakšen uspeh imajo prav tiste kontrole, ki so jim oni izpostavljeni. Ze sama možnost teh kontrol bo postala vprašljiva, brž ko izhajamo z vidika stika z realnim. Prav narobe pa moramo reči, da v njih kontrolor razodeva neko drugo gledanje, ki dela zanj izkušnjo vsaj tako poučno kakor za nadziranega. To pa skoraj toliko bolj, kolikor manj kaže nadzirani v njej teh darov, o katerih menijo nekateri, da je o njih moč povedati toliko manj, kolikor večjo zmedo delajo sami s svojimi tehničnimi skrivnostmi.

Ta uganka ima vzrok v tem, da igra nadzirani vlogo filtra in celo odbijalca subjektovega govora, in tako ima kontrolor na voljo kar izgotovljeno neko stereografijo, ki vsebuje že vse tri ali štiri registre, v katerih lahko bere partituro, ki jo ta govor konstituira.

Ce bi kontrolor mogel postaviti nadzorovanega v subjektivni položaj, ki bi bil drugačen od tistega, ki ga implicira zlovešči izraz kontrola (katerega zamenjava — toda samo angleška — s **super-vision** je boljša), bi bilo največ, kar bi nadziranemu dala ta vaja, to, da bi se naučil, kako naj se sam drži v položaju druge subjektivnosti, v katerem se kontrolor po zaslugi situacije nahaja že od vsega začetka.

Tako bi se dokopal do avtentične poti, ki pelje k temu, kar klasika izraža samo zelo približno s formulo razpršena ali kar bežna pozornost analitika. Kajti vedeti je treba predvsem, na kaj ta pozornost meri: nedvomno — in to si prizadevamo pokazati z vsem svojim delom — to ni kak predmet onstran subjektive besede, kakor si nekateri nalagajo, da jim bo za zmeraj ostalo pred očmi. Ce bi morala iti analiza po tej poti, bi se nedvomno zatekla k drugim sredstvom, ali pa bi bila ta metoda edina, ki bi si za svoj smoter prepovedovala uporabljati sredstva, ki peljejo k njemu.

Edini objekt, ki je v analitikovem dosegu, je imaginarna relacija, ki ga povezuje s subjektom kot **jazom** (moi), in ker je ne more odpraviti, se je lahko poslužuje, da bi uravnal sluh svojih ušes, glede na rabo, za katero fiziologija v soglasju z evangeli-jem kaže, da je v navadi: ... **da bi ... z ušesi ne slišali ...**, z drugimi besedami, da bi odkril, čemu je treba prisluhniti. Več jih namreč nima, niti tretjega ušesa niti četrtega, za poslušanje-skoz, tako rekoč neposredno nezavednega z nezavednim. O tem, kaj naj si mislimo o tej namišljeni komunikaciji, bomo še govorili.

Funkcije besede v analizi smo se lotili po najbolj nevhvaležnem ovinku, preko prazne besede, ki se zdi, da subjekt v njej zastonj govori o nekom, kateremu je lahko podoben tako, da ju ni moč ločiti, a se mu vendar ne bo mogel pridružiti, da bi prevzel nase njegovo željo. Pokazali smo na vir naraščajoče razvrednote-nosti, ki je zadela besedo v teoriji in praksi in morali smo stop-njema vzdigovati — kakor težko mlinsko kolo, vzvrnjeno čeznjo — nekaj, kar lahko rabi gibanju analize edino za vztrajnik: nam-reč individualne psihofiziološke dejavnike, ki v stvarnosti ostajajo

izključeni iz njene dialektike. Kdor analizi postavlja za cilj, naj modificira njihovo značilno inertnost, ta se obsoja za fiktivno gibanje; res se zdi, da se z njo zadovoljuje ena izmed tendenc v tehniki.

Če prenesemo zdaj svoj pogled na drugi konec psihoanalitične izkušnje — v njeno zgodovino, kazuistiko, k njenemu procesu zdravljenja — bomo videli, da analiza **hic et nunc** stoji nasproti vrednosti anamneze kot indicija in gonilna sila terapevtskega napredka, nasproti prisilni intrasubjektivnosti histerična intersubjektivnost, nasproti analizi odporov simbolična interpretacija. Tu se začenja realizacija polne besede.

Oglejmo si, kakšno relacijo konstituira.

Spomnimo se, da je Anna O., ena izmed Breuerjevih pacientk, krstila metodo, nedolgo potem ko sta jo Breuer in Freud vpe-ljala, z imenom »talking cure«. Ne pozabimo, da ju je privedla k odkritju tako imenovanega travmatskega patogenega dogodka prav izkušnja, ki sta jo imela prvokrat s to histerično bolnico.

Temu dogodku sta prisojala, da je vzrok simptoma, zato, ker je ubesedenje prvega (v bolničnih »stories« privedlo do odstranitve drugega. Izraz ovedenje, sposoben od psihološke teorije, s katero so nemudoma razložili stvar, ohranja tu sloves, ki zasluži nezaupanje, s katerim velja po našem praviloma sprejeti razlage, ki nastopajo kot samoumevne. Psihološki predsodki tistega časa so preprečevali, da bi videli v verbalizaciji kot takšni še kaj drugega kot njen **flatus vocis**. Ostaja to, da je v hipnotičnem stanju ločena od ovedenja in da bi že to zadostovalo, da se ta koncepcija očisti od njegovih učinkov.

Toda kako bi junaki behavioristične Aufhebung tu ne dali zgleda in bi ne rekli, da jim ni treba vedeti ali se je subjekt spomnil česar si že bodi? Povedal je samo dogodek. Mi bomo rekli, da ga je verbaliziral oziroma — če razvijemo ta izraz, katerega resonance zbujejo v francoščini drugačno podobo Pandore od tiste s skrinjico, kamor bi ga bilo morda treba zapreti — spravi-l ga je do besede ali natančneje: v **epos**, v katerem tale trenutek poroča o izviri svoje osebnosti. Ta dela v govorici, ki dovoljuje, da njegovi sodobniki poslušajo njegov govor, in še več, ki suponira, da prisostvuje govor le-teh. Zato lahko recitacija **eposa** zaobsega nekdanji govor (discours) v njegovem arhaičnem, celo tujem jeziku (langue), ali celo poteka v sedanjem času z vso živahnostjo igralca, toda to le na način posrednega govora, izoliranega med narekovaje v niti pripovedi, in če se odigrava, potem se na prizorišču, ki implicira navzočnost ne le zboru, ampak gledalcev.

Spominjanje v hipnozi je nedvomno reprodukcija preteklega, predvsem pa je govorjeno predstavljanje in kot takšno implicira vsakovrstne prisotnosti. V razmerju do budnega spominjanja tega, čemur v analizi začuda pravimo »material«, je to, kar je drama, si pred zbranimi meščani ponazarja izvirne mite mesta, v razmerju do zgodovine, ki je brez dvoma napravljena iz materialov, ki pa se v njej nacija našega časa uči razbrati simbole svoje usode na poti. V heideggrovski govorici bi lahko rekli, da eno kakor drugo konstituirata subjekt kot **gewesend**, se pravi, kot bivajoč ta, ki je tako bil. Toda v notranji enotnosti te temporalizacije **bivajoč** (étant) zaznamuje konvergenco **bivših** (ayant été). Se pravi: ker so, potem ko je eden, kateri koli, teh momentov bil, suponirana druga

srečanja, bi iz njih izšel neki drug bivajoč, ki bi ga naredil kot bivšega povsem drugačnega.

Dvoumnost histeričnega odkrivanja preteklosti ne tiči toliko v nihanju njegove vsebine med imaginarnim in realnim, saj je tako v enem kot drugem. Tudi ne gre za to, da bi bilo lahko lažnivo. Dvoumnost je v tem, ker se v njem rojeva resnica v besedi, in ker se s tem dotikamo realnosti nečesa, kar ni niti resnično niti lažno. V tem, vsaj, je to, kar je v njegovem problemu najteže.

Zakaj o resnici tega odkrivanja priča v aktualni realnosti sedanja beseda in jo utemeljuje v imenu te realnosti. Toda v tej realnosti edino beseda priča o tistem v silah preteklosti, kar je bilo odrinjeno na vsakem križišču, ki ga je izbral dogodek.

Zategadelj pogoj kontinuiranosti v anamnezi, po katerem Freud meri integralnost ozdravljenja, nima nič skupnega z bergsonovskim mitom o obnavljanju trajanja, po katerem bi bila pristnost slehernega trenutka uničena, ker bi ne bilo moč povzeti modulacije vseh prejšnjih. Freudu namreč ne gre niti za biološki spomin niti za njegovo intuicionistično mistifikacijo niti za paramnezo simptoma, temveč za obnavljanje v spominu (rememoriranje), t.j. za zgodovino, postavljajoč nikamor drugam kot na nož datumskih gotovosti tehtnico, na kateri spričo ugibanj o preteklosti kolebajo obeti prihodnosti. Bodimo kategorični: v psihonalični anamnezi ne gre za realnost, temveč za resnico, zakaj polna beseda ima ta učinek, da preureja naključnosti preteklega in jim daje smisel nujnosti, ki pridejo — kakor jih konstituira tisto malo svobode, s katero jih subjekt spravlja v prisotnost.

Meandri, po katerih je šla Freudova raziskava, ko je prikazoval primer »človeka z volkovi«, potrjujejo naše izjave in jim dajejo njihov pravi pomen.

Freud zahteva popolno objektiviranje dokaza, kolikor gre za datiranje prvotnega prizora, toda brez obotavljanja sponira vse resubjektivizacije dogodka, ki se mu zdijo nujne za razlago njegovih učinkov ob vsaki prelomnici, ko se subjekt restrukturira, se pravi, da gre za ravno toliko restrukturacij dogodka, ki potekajo, kot pravi: **nachträglich**, naknadno (après coup).¹ Z drznostjo, ki meji že na neprisiljenost, celo trdi, da ima za upravičeno, če v analizi procesov izpuščamo časovne intervale, v katerih ostaja dogodek v subjektu latenten.² Se pravi, da anulira **čas za razumevanje** v prid **trenutkom sklepanja**, ki priganjajo subjektovo razmišljanje k odločitvi o tem, kakšen smisel ima izvirni dogodek.

Zabeležimo, da sta **čas za razumevanje** in **trenutki sklepanja** funkciji, ki smo ju definirali v čisto logičnem teoremu, in ki sta našim učencem domači, saj se je pokazalo, da sta zelo pripravni za dialektično analizo, s katero uvajamo učence v proces (kakega primera) psihoanalize.

Ravno to, da subjekt prevzame nase svojo zgodovino, kolikor jo konstituira beseda, namenjena drugemu, tvori osnovo nove metode, ki jo Freud imenuje psihoanaliza že leta 1895, ne pa 1904, kot je nekoč učila neka avtoriteta, ki se je — potem ko je od-

¹ G. W. XII, str. 71, Cinq psychanalyses, P. U. F., str. 356, izraz ni preveden najboljšje.

² G. W. XII, str. 72, št. 1, zadnje vrstice. V opombi je poudarjen pojem *Nachträglichkeit*. Cinq psychanalyses, str. 356, št. 1.

vrгла plašč previdnega molka — nemudoma pokazalo, da od Freuda ne pozna drugega kot naslove njegovih knjig.

V tej analizi smisla Freudove metode ne zanikujemo nič bolj kakor on sam psiho-fiziološke diskontinuiranosti, ki jo razodevajo stanja, v katerih nastaja histerični simptom, in tudi ne trdimo, da bi le-tega ne mogli obravnavati z metodami — hipnozo ali tudi narkozo — ki reproducirajo diskontinuiranost teh stanj. Spodbijamo kratko in malo to — in ravno tako izrecno, kolikor se jim je od določenega trenutka odpovedal on — da se je na ta stanja moč kakor koli opirati, bodisi da bi razložili simptom bodisi da bi ga ozdravili.

Kajti če je izvirnost metode napravljena iz sredstev, ki jih opušča, potem sredstva, ki si jih pridržuje, zadoščajo za konstitucijo območja, katerega meje definirajo relativnost njenih operacij.

Njena sredstva so tista, ki jih ima beseda, kolikor podeljuje funkcijam individua neki smisel; njeno območje je območje konkretnega govora kot polja transindividualne realnosti subjekta; njene operacije pripadajo zgodovini, kolikor konstituira vznik resnice v realnem.

Na prvem mestu: ko se subjekt zavzame v analizi, sprejme položaj, ki je sam v sebi bolj konstituanten od vseh izhodov, od katerih se pusti bolj ali manj varati; to je položaj v pogovoru (interlocution) in nič nam ne hodi narobe, če ta opazka pušča poslušalca brez besede (interlogué). Kajti to nam bo priložnost, da se opremo na to, da nagovor subjekta dopušča tu nekoga nagovorjenega,¹ z drugimi besedami — govorec² se tu konstituira kot intersubjektivnost.

Drugič pa se smisel tega, kar Freud terja kot restitucijo kontinuiranosti v subjektivnih motivacijah, osvobaja za nas šele na podlagi tega pogovora, kolikor zaobsega odgovor pogovarjalca. Operacionalni preizkus tega cilja nam v resnici kaže, da mu je zadoščeno šele v intersubjektivni konstituiranosti govora, v kateri se konstituira subjektivna zgodovina.

Tako utegne subjekt prerokovati o svoji zgodovini pod vplivom katere izmed teh drog, ki uspavajo zavest in ki jih dandanes imenujejo »serumi resnice«, z imenom, pri katerem skozi gotovost o nasprotnem prodira ironija, značilna za jezik. Toda tudi če mu njegov posneti govor znova predvajamo ali če zve zanj iz ust svojega zdravnika, to ne more imeti istih učinkov kot psihoanalitični pogovor, ko pa ga doseza v tej odtujeni obliki.

Freudovsko odkritje nezavednega v svojem pravem korenu dobiva razlago tudi s postavitvijo nekega tretjega člena in bi ga lahko preprosto formulirali takole:

¹ Tudi če govori »nekomu za odrom«. Obrača se na tega (velikega) Drugega, katerega teorijo smo odtlej še bolj utrdili in ki narekuje nekakšno *epochè* pri ponovnem rokovanju z izrazom, na katerega smo se takrat še naslanjali: t.j. intersubjektivnost (1966).

² Ta izraza si sposojamo od Edouarda Pichona, za katerim nam je žal in ki je pokazal tako v indikacijah, s katerimi je pripomogel naši disciplini na luč sveta, kot v tistih, po katerih se je ravnal v teminah ljudi, preroški dar, ki si ga lahko razložimo samo z njegovo izurjenostjo v semantiki.

Nezavedno je tisti del konkretnega govora, kolikor je le-ta transindividualen, ki manjka subjektu pri razpolaganju, da bi obnovil kontinuiranost svojega zavestnega govora.

Tako izgine paradoks, pred katerega nas postavlja pojem nezavednega, če ga spravljamo v zvezo s kako individualno realnostjo. Z redukcijo na nezavedno težnjo bi namreč rešili paradoks samo tako, da bi se ognili izkušnji, ki jasno kaže, da je nezavedno udeleženo pri idejnih funkcijah in celo pri mišljenju. Na tem Freud odločno vztraja, saj pospremlja nezavedno misel — ker se pri njej ne more ogniti konjunkciji nasprotujočih si terminov — s temle nagovorom: **sit venia verbo**. Sledimo mu tudi mi, ko zvrčamo krivdo pravzaprav na besedo (verbe), toda na to besedo, realizirano v govoru, ki teče kot vohač od ust do ust in daje aktu subjekta, ki sprejema njeno sporočilo, smisel, ki naredi iz tega akta akt njegove zgodovine in ki mu daje njegovo resnico.

Ugovor o protislovju **in terminis**, s katerim nastopa **zoper** nezavedno misel v svoji logiki ne prav dobro utemeljena psihologija, odslej pada prav zaradi občrtanosti psihoanalitičnega področja, kolikor le-to razodeva realnost govora v njegovi avtonomiji; psihoanalitikov **eppur si mouve!** pa se pridružuje Galilejevemu v njegovi incidenci, ki ne zadeva dejstvene izkušnje, temveč je incidenca **experimentum mentis**.

Nezavedno je tisto poglavje moje zgodovine, ki ga zaznamuje neka belina ali zavzema neka laž: cenzurirano poglavje. Toda do resnice se je moč znova dokopati; najpogosteje je že napisana kje drugje. Se pravi:

— v spomenikih: in to je moje telo, t.j. histerično jedro nevroze, v katerem histerični simptom kaže strukturo govornice in se dešifrira kot inskripcija, ki jo lahko — potem ko smo jo razbrali — brez resnejše škode uničimo;

— tudi v arhivskih dokumentih: in to so spomini iz mojega otroštva, nič bolj prepustni od onih, kadar ne poznam njihovega porenja;

— v razvoju semantike: in to ustreza zakladu in rabam besednjaka, ki je značilen zame, kakor tudi načinu, kako živim, in mojemu značaju;

— tudi v tradicijah in celo legendah, ki v heroizirani obliki razgibavajo mojo zgodovino;

— naposled v sledovih, ki se neogibno ohranijo v izkrivljenjih, nastalih zovoljo vstave ponarejenega poglavja med poglavja, ki ga obkrožajo, in katerega smisel bo spet obnovila moja eksegeza.

Študent, ki bo prišel na misel — zadosti redko, to je res, da si jo naš pouk prizadeva razširiti — da je za razumevanje Freuda primernejše brati Freuda kakor Fenichela, se bo mogel prepričati, ko se bo tega lotil, da je to, kar smo ravnokar povedali, v vsej svoji vnemi tako malo izvirno, da ni v njem ene same metafore, ki bi se v Freudovem delu ne ponavljala s pogostnostjo motiva, v katerem se kaže sam njegov votek.

Zato bo v slednjem trenutku svojega dela laže otipal, kako te metafore podobno kot negacija, ki jo njena podvojitve odpravi, izgubljajo svojo metaforično razsežnost, in opazil bo, da je takó zato, ker deluje na področju, ki je lastno metafori; le-ta pa je zgolj sinonim simbolične premestitve, ki jo simptom spravlja v igro.

Potem bo laže sodil o imaginarni premestitvi, ki motivira Fenichelovo delo, tehtajoč razliko med konsistentnostjo in tehnično učinkovitostjo, med opiranjem na domnevne organske stadije individualnega razvoja in raziskavo posameznih dogodkov v zgodovini nekega subjekta. To je ravno tista razlika, ki ločuje avtentično zgodovinsko raziskavo od domnevnih zakonov zgodovine, o katerih lahko rečemo, da vsaka doba najde svojega filozofa, ki jih razširja v skladu z vrednostmi, ki prevladujejo v njej.

S tem ne trdimo, da različni smisli, odkriti v občem teku zgodovine ob poti, ki pelje od Bossueta (Jaques-Benigne) do Toynbeeja (Arnold) in ki jo zakoličujeta stavbi Augusta Comtea in Karla Marxa, nimajo ničesar, kar bi nam zapustili. Vsakdo kajpada ve, da niso za usmeritev raziskave o nedavni preteklosti nekoga nič bolj porabni kot za količkaj upravičeno napovedovanje bodočih dogodkov. Sicer so pa dovolj skromni, da predstavljajo svoje gotovosti na pojutrišnjem, sramežljivi pa tudi ne tako pretirano, da bi sprejemali retuše, ki omogočajo predvidevanja o tistem, kar se je zgodilo včeraj.

Če je torej njihov pomen za napredek znanosti dovolj neznaten, pa so zanimivi zaradi nečesa drugega: precejšen je njihov pomen kot idealov. Nalaga nam namreč, da ločimo med tem, čemur bi lahko rekli primarna in sekundarna funkcija historizacije.

Trditi namreč, da se psihoanaliza in zgodovina kot znanosti ukvarjata s posameznim, ne pomeni, da so dejstva, s katerimi imata opravka, zgolj akcidentalna, če ne kar nepristna, in da se njihova zadnja vrednost omejuje na goli aspekt travme.

Dogodki se spočenjajo v primarni historizaciji, drugače rečeno: zgodovina se dogaja že na prizorišču, kjer bo odigrana, potem ko je napisana, tako na dnu srca kakor sredi semnja.

Neki upor v saint-antoinškem predmestju doživljajo v neki dobi njegovi udeleženci kot zmago ali poraz parlamenta ali dvora; v neki drugi kot zmago ali poraz proletariata ali buržoazije. In čeprav je zmeraj »ljudstvo«, če uporabimo Retzov izraz, tisto, ki plačuje, to nikakor ni isti zgodovinski dogodek — reči hočemo, da ta upora ne zapuščata iste vrste spomina v ljudeh.

Se pravi, da se s tem, ko izgine realnost parlamenta in dvora, prvi dogodek povrne k svoji travmatski vrednosti, dovzetni za postopno in avtentično pozabo, če seveda kdo nalašč ne obudi njegovega spomina. Spomin na drugega pa bo ostal zelo zakoreninjen celo pod cenzuro — podobno kot je amnezija potlačena ena od najbolj živih oblik spomina — tako da se bodo našli ljudje, ki bodo podredili svojo revolto disciplini borbe za politični nastop proletariata, ljudje torej, za katere imajo ključne besede zgodovinskega materializma neki smisel.

Preveč bi bilo sedaj trditi, da bomo prenesli te opazke na polje psihoanalize — ko pa so že tu, in da je to, kar nastane po njihovi zaslugi, t.j. razmejitev med tehniko razvozlanja nezavednega in teorijo instinktov ali kar nagonov, nekaj samoumevnega.

To, česar učimo subjekt, da prepozna kot svoje nezavedno, je njegova zgodovina, se pravi, da mu pomagamo dopolniti zdajšnjo historizacijo dejstev, ki so v njegovem življenju že opredelila določeno število zgodovinskih »prelomnic«. Toda to vlogo so

imela že kot zgodovinska dejstva, t.j. kakor so bila priznana v določenem smislu ali cenzurirana v določenem redu.

Sleherna fiksacija na domneven stadij instinktov je tako predvsem zgodovinski žig: stran sramu, ki jo pozabiš ali anuliraš, ali stran slave, ki obvezuje. Toda pozabljeno se oglašča v dejanjih in anuliranje se ustavlja temu, kar je povedano drugje, podobno kot obveza perpetuira v simbolu prav tisti privid, v katerega je ujet subjekt.

Na kratko povedano: instinktivni stadiji so že takrat, ko so doživljeni, organizirani v subjektivnost. In jasno povedano: otrokova subjektivnost, ki registrira ukrepe pri vzgajanju njegovih mišic zapornic kot zmage in poraze, uživajoč v imaginarni seksualizaciji svojih odtočnih odprtih, napadajoč z izmetavanjem svojih ekskrementov, zapeljujoč s tem, da jih zadržuje, in simbolizirajoč tako, da jih popušča, ta subjektivnost **fundamentalno ni različna** od subjektivnosti psihoanalitika, ki si prizadeva restrituirati oblike ljubezni, ki jo imenuje predgenitalna, z namenom, da bi jo razumel.

Drugače rečeno: analni stadij ni nič manj čisto zgodovinski, ko je doživljen, kot takrat, ko se ga ponovno premišlja, in tudi ne kaj manj trdno utemeljen v intersubjektivnosti. Narobe, ob tem ko ga homologizirajo kot etapo domnevnega zorenja instinktov, se znajdejo tudi najpametnejši sredi zmote, tako da vidijo v njem celo reprodukcijo — v ontogenezi — nekega stadija živalskega phylum, katerega si moramo poiskati pri glistah in celo meduzah; ta spekulacija, ki je izpod peresa kakega Balinta ostroumna, zavaja druge v najbolj nestanovitne sanjarije, celo v norost, da iščejo v protistu imaginarno shemo vdiranja v telo, ki naj bi strah pred njim uravnaval žensko seksualnost. Zakaj bi potemtakem ne iskali podobe **jaza** (moi) v raku brez klešč, pod pretvezo, da enemu kakor drugemu po vsakem goljenju zraste nov oklop?

Nekdo po imenu Jaworski je med leti 1910—1920 postavil kar se da lep sistem, v katerem je »plan biologije« segal prav do meja kulture in ki je predvsem dajal redu lupinarjev zgodovinski nasprotek — če me spomin ne vara — nekje v poznem srednjem veku, češ da jima je skupen razmah oklepov — ne da bi pustil temu, kar je ostalo od njegove človeške vzporednice, kakršne koli živalske oblike in ne da bi izvzel mehkužce in stenice.

Analogija ni metafora; pribežališče, ki so si ga poiskali v njej filozofi narave, bi terjalo genij kakega Goetheja, a celo njegov zgled ne vliva poguma. Nič ni duhu naše discipline bolj odvrtno in Freud je odprl pravo pot k razlagi sanj in z njo k pojmu analitičnega simbolizma samo tako, da se je izrecno oddaljil od nje. Trdimo, da je ta pojem (analitičnega simbolizma) docela nasproten analoški misli, katere dvomljiva tradicija dela, da jo imajo nekateri — celo med nami — še zmerom za solidarno.

Zato moramo izkoristiti razkrivajoči pomen, ki ga imajo pretiravanja, ko gredo v smešnost, zakaj ko odpirajo oči za absurdnost neke teorije, nas seznanjajo z nevarnostmi, ki so daleč od teorije.

Ta mitologija zorenja instinktov, zgrajena iz drobcev, po-branih po Freudovem delu, v resnici spočenja duhovna vprašanja, katerih para, zgoščena v oblake izdealov, namaka za povračilo s

svojimi valovi izvirni mit. Najboljša peresa pretakajo črnilo za postavljanje enačb, ki naj bi zadostile zahtevam skrivnostne **genital love** (obstajajo pojmi, katerih nenavadnost se bolje prilega parentezi izposojenega izraza, in svoj poskus parafirajo s priznanjem **non liquet**). Ne zdi pa se, da bi koga kaj pretresla težava, ki sledi iz tega, in v tem gledajo prej povod za spodbudo vsem šaljivim kljukcem psihoanalitične normalizacije, da se vlečejo za lase, v upanju, da bodo dosegli nebo polne realizacije genitalnega objekta ali celo kār objekta.

Če smo mi psihoanalitiki dobro postavljeni, da poznamo moč besed, zato še nimamo razloga, da bi jo uveljavljali v smislu nerešljivega, niti da bi »vezali težka in neznosna bremena ter jih nalagali ljudem na rame«, kot se glasi Kristusovo prekletstvo nad farizeji v besedilu svetega Mateja.

Tako utegne revščina izrazov, v katere skušamo zajeti neki subjektiven problem, razočarati koga zahtevnejših, če jih bo količkaj primerjal s tistimi, ki so strukturirali nekdanje spore o naravi in milosti tja do njihove zmedenosti.¹ Tako mu utegne zapustiti strah za kvaliteto psiholoških in socioloških učinkov, ki si jih moremo obetati od njihove rabe. In zaželel si bo naj bi boljša ocena funkcij **logosa** razpršila misterije naših fantastičnih harizem.

Če se zadržimo ob tradiciji, ki je jasnejša, bomo nemara razumeli slavno La Rochefoucauldovo maksimo, v kateri nam pravi, da »obstajajo ljudje, ki bi se nikdar ne bili zaljubili, ko bi kdaj ne bili slišali za ljubezen« — ne v romantičnem smislu neke zgolj imaginarne »realizacije« ljubezni, ki bi si delala iz tega zagrenjen očitek, temveč kot avtentično priznanje, koliko ljubezen dolguje simbolu in koliko ljubezni jemlje s seboj beseda.

Sicer pa vam ni treba nič drugega, kakor da vzamete v roke Freudovo delo, in že sprevidite, kakšno drugotno in hipotetično mesto je odmerjal teoriji instinktov. Niti za trenutek bi v njegovih očeh ne mogla vzdržati nasproti enemu samemu posameznemu dejstvu neke zgodovine — pri tem vztraja — in **genitalni narcizem**, o katerem spregovori takrat, ko povzema primer človeka z volkovi, nam dovolj kaže, kako zaničljivo sodi o redu, konstituiranem od stadijev libida. Še več, konflikt z instinkti omenja tu le zato, da bi se v naslednjem trenutku odmaknil od njega in da bi v simbolični izolaciji (stavka) »nisem kastriran«, v kateri se subjekt zatrjuje, prepoznal prisilno obliko, ki v njej ostaja prikovana njegova heteroseksualna izbira, zoper učinek homoseksualizirajoče ujetosti, katerega je pretrpel **jaz**, zveden na imaginarno matrico prvotnega prizorišča. Takšen je v resnici subjektivni konflikt, v katerem ne gre za drugo kot za peripetije subjektivnosti — tako zelo, da »jaz« (je) dobiva in izgublja proti »jazu« (moi) v skladu z religioznim veroukom in indoktrinirajočo **Aufklärung** — konflikt, čigar učinke je dal Freud realizirati subjektu s svojim posredovanjem, potem pa jih je razložil še nam v dialektiki Oidipovega kompleksa.

¹ Ta omemba aporije krščanstva je naznanjala neko drugo — natančnejšo — v njegovem janzenističnem vrhuncu: t.j. Pascala, čigar še nedoločna stava nas je prisilila začeti vse od začetka, da bi se dokopali do tistega neprecenljivega, kar skriva za analitika — danes ta dan (junija 1966) še v rezervi.

Ob analizi takšnega primera še dobro vidimo, da realizacija popolne ljubezni ni sad narave, temveč milosti, se pravi, intersubjektivnega soglasja, nalagajočega svojo harmonijo raztrgani naravi, ki mu daje oporo.

Toda kaj je torej s tem subjektom, ki nam z njim ves čas polnite ušesa? vzklikne navsezadnje nepotrpežljiv poslušalec. Ali nas niso oni dan poučili enkrat za vselej, da je subjektivno vse, kar individuum izkusi?

— Usta naivna, katerih hvala bo posel še mojih poslednjih dni, odprite se in me poslušajte. A oči nikar ne zapirajte. Subjekt sega precej čez tisto, kar individuum »subjektivno« izkusi, natančno do tja kot resnica, ki jo more doseči in ki nemara pride iz teh ust, ki ste jih ravnokar že zaprli. Da, resnica njegove zgodovine ni vsa v njegovi vlogici in vendar se čuti njeno mesto — v bolečih sunkih, ki jih sprejema, ker pozna samo njene replike, in celo v straneh, katerih nered mu ne prinaša olajšanja.

To, da je subjektovo nezavedno govor drugega, se vidi celo jasneje kot povsod drugod v študijah, ki jih je Freud posvetil temu, kar imenuje telepatija, kolikor se razodeva v kontekstu analitične izkušnje. To je ujemanje subjektivnih izjav z dejstvi, o katerih mu ne more biti znano ničesar, ki pa se zmeraj gibljejo v povezavah neke druge izkušnje, v kateri je psihoanalitik sogovornik — tudi ujemanje, ki ga najpogosteje konstituira kaka čisto verbalna ali celo homonimna konvergenca ali pri katerem gre — če vključuje kak akt — za **acting out** kakega analitikovega pacienta ali kakega otroka v analizi analiziranca. Primer resonance v komunicirajočih mrežah govora — šele njegova izčrpna študija bi pojasnila analogna dejstva, znana iz vsakdanjega življenja.

Omniprezenco človeškega govora bo morda neki dan kot z jasnega zaobsegla omnikomunikacija njegovega teksta. To ne pomeni, da bo zato kaj bolj ubran. Je pa to polje, ki ga naša izkušnja polarizira v neki relaciji, ki je dvojna samo na videz, saj je vsako postavljanje njegove strukture zgolj v dualnih terminih ravno tako neadekvatno njegovi teoriji, kakor je škodljivo za njegovo prakso.

(Prihodnjič do konca)

Prevod Jani Razpotnik

Za *Jacquesa Lacana* (rojen 16. IV. 1901 v Parizu), sprva »zdravnika in psihiatra«, bi lahko rekli, da je s svojim (do sedaj v kanalih kulture še ne pripoznam) odkritje Freudovega teksta pridobil mesto med vrhovi mislecev našega stoletja..., če ne bi bil njegov napor usmerjen prav v pokaz tega, da je »norost eden izmed fenomenov mišljenja« (tako pri obrambi doktorske teze). Lacanova »misel« v sklopu »strukturalizma« je pri nas že uvedena, zato se bomo omejili na bibliografske podatke. V »Pitanjih« št. 26/27, 29 in 34 so izšli najboljši prevodi Lacana v hrvaščino.

Center Lacanovega dela je zbornik »Écrits« (Seuil 1966, pozneje tudi izbor *Écrits I, II* v »Points«), ostala najvažnejša dela pa so »Séminaire XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964« Seuil 1973), ki je izšel kot prvi med dvajsetimi (I. in XX. sta v tisku), (*Télévision*« (Seuil 1973) in prispevek v »Scilicet«.

Nekaj uvodov v Lacana: Anika Rifflet-Lemaire: Jacques Lacan, Charles Dessart, Bruxelles -970; Jean-Baptiste Fages: Comprendre Jacques Lacan, Privat, Toulouse 1971; J-L. Nancy in P. Lacoue-Labarthe: Le titre de la lettre, Galilée 1973; A. Hesnard: De Freud à Lacan, ESF 1971. Najboljši uvod na anglosanskem jezikovnem področju: Anthony Wildem: The language of the self, John Hopkni, Baltimore 1968, je ravno obsežen komentar in prevod spisa »Vloga in območje besede in jezika v psihoanalizi«. Ta govor je obeležil program psihoanalitikov, ki so sledili Lacanu ob sporu s Pariškim psihoanalitičnim društvom (nič bolj dogmatski od drugih). Leta 1963 je ustanovil Lacan (»tako sam, kot sem v svojem odnosu s psihoanalitično zadevo bil že zmerom«) *Pariško freudovsko šolo*, katere »direktor« postane. Leta 1968 začne izdajati čsaopis »Scilicet«, doslej so izšle številke 1, 2/3 in 4. Ureja tudi zbirko »Le champ freudien«, v kateri so natisnjena razen njegovih knjig in »Sciliceta« še imena kot: David Cooper, Françoise Dolto, Serge Leclaire, Maud Mannoni, O. Mannoni, Ginette Rimbault, Pierre Legendre. Pariška freudovska šola izdaja za interno uporabo »Lettres de l'école freudienne« (doslej 11 številke).

Preveden je začetni del teksta »Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse« iz »Écrits«, str. 237 — 265.

Scilicet 4; anonimno

O PREHODU V PSIHOANALIZI

Problematiko prehoda so začeli obravnavati na zadnjem kongresu Freudove pariške šole — glede na njen formalni vidik, njeno organizacijo in preobrazbe, ki jih je njegova vpeljava sprožila v naši skupini. Objavljene so bile že tudi prve ugotovitve, rezultat enoletnega funkcioniranja. Mnogim izmed vas je vse to znano in je zvečine objavljeno v zadnjih dveh številkah **Sciliceta**: gre predvsem za Lacanovo propozicijo z dne 9. oktobra in za razprave, ki so ji sledile.

Ravno intenzivnost reakcij, ki jih je ta iniciativa zbudila med psihoanalitiki, ljudmi, znanimi po tem, da jih ni lahko vznemiriti, zadosti poudarja njeno važnost.

Za tiste, ki bi ne bili obveščeni, moramo opozoriti, da tiči izvirnost izkušnje v dejstvu, da se hoče nekoliko bolje osvetliti smoter/konec didaktike, kar je pravzaprav nediskretno. Aparat, spravljen v pogon, ustreza teoretskim zahtevam in vsebuje tri člene:

— prehajajoči (le passant) je tisti, ki meni, da se mora izreči o tem na podlagi svoje osebne analize;

— ta, ki prepušča (le passeur) in ki se prehajajoči z njim o tem pogovarja, je analizand, za katerega se suponira, da ga lahko razume;

— tako imenovana sprejemna žirija naposled posluša pričevanje tega, ki prepušča, ne da bi bil prehajajoči navzoč.

Na koncu potrdijo ali zavrnejo imenovanje za analitika šole, kar ni habilitacija za prakticiranje analize in tudi ne priznanje za didaktika, saj so v šoli vsi analitiki-člani šole potencialno didaktiki. Biti analitiki šole pomeni samo to, da si pokazal do nekaterih vidikov smotra/konca svoje analize odnos, za katerega menijo, da zadovoljuje, in da si želiš delati pri njenem preučevanju. Vse je odvisno od nečesa. Vprašanje je pomembno.

Zares, kako se moreš danes imeti za psihoanalitika? Kaj je to — psihoanalitik? Naslov, nagnjenje, funkcija, poklic? Kaj le pomeni, če nekdo reče »Jaz sem psihoanalitik?« Kako je mogoče mirne duše pri tem obstati, ko pa ni nobenega trdnega stojišča?

»Psihoanalitik je produkt psihoanalizanta v analitičnem aktu.« Tako se glasi neki Lacanov aforizem. Težko bi podvomili o njem. Psihoanalizant med pogovarjanjem povzroča psihoanalitika. (Besedna igra: Le psychanalysant en causant cause le psychanalyste). Kako more taisti psihoanalizant povzročiti sam sebe/govoriti sam o sebi (se causer lui-même), ko postane psihoanalitik?

Tu je neki hiat (zev), ki ga lahko institucije — naj bodo mednarodne ali ne — in psevdo-oficialna priznanja skušajo samo prikriti — s spregledovalnimi nameni.

Hoteti obvladati ta korak, ga kodificirati, pomeni spravljeni analizo ravno ob tisto, kar jo utemeljuje v njeni izviranosti. Ta korak je izgubljen korak, s katerim se sprehaja prehajajoči, duša

v stiski. Kje drugje bi hoteli napraviti iz njega carinsko postajo, kjer je treba pokazati potni list ali dovolilnico.

Niansa ni neznatna.

Na eni strani nezavedna želja, zasuta, toda še zmeraj tu, okamenela in zarinjena v zemljo, a še dihajoča, ne mrtva, pripravljena, da zaživi v vsej svoji mladosti in silovitosti — neuničljiva, pravi Freud — in od čisto prvih besed naprej, če jo le pustimo, da govori, in se ji ne ustavljamo, nezvedljiva na kakršno koli normalizacijo, vlekoč življenje proti smrti.

Na drugi strani vladavina neke goljufive legalnosti, ki priznava en sam apetit — po oblasti, in ki skuša potisniti željo v okvire svojega žalostnega pogleda na normalni svet.

Brez strahu, da se bomo zmotili, lahko zatrdimo, da zapušča Lacan, odkar deluje kot psihoanalitik, neprijeten okus samo zaradi nečesa — škandal, ki ga ni moč odpustiti —: ker se ne mara oprijeti nobene oblasti. To je njegova smola, to je naša sreča.

Prav na konici tega svojega zavračanja je ustvaril prehod (la passe). Prehod je krik, fundamentalno svarilo, brezupen poskus, da bi upravičili ohranitev analize danes, ko jo vsakdo hvalisa, priznava, jo odriva stran in jo skuša utopiti.

Ni se treba bati tega, da bi se imeli za preganjane, nasprotno, gotovi si moramo biti tega, da psihoanaliza vznemirja — ekscentrična vsakemu uradnemu pravilu, na robu, politično nezasegljiva, nespravljava s katerim koli redom, nikdar tam, kjer bi jo hoteli ujeti, tihotapsko blago brez zakonitega prebivališča, novi neujemljivi Protej.

Nobenega dvoma ni, da je oblast vznemirjena in da si jo želi nevtralizirati, bodisi tako, da gleda, kako se uničuje sama — to se dogaja onstran Atlantika prostovoljno — bodisi tako, da ji ponuja to ali ono ugodnost, če se bo pokazala razumno. Proces poteka na primer takrat, kadar hočejo od psihoanalitika, naj predava na univerzi (le-ta hoče imeti ključ za vrednost in njihovo razdelitev), ali pa kadar ga silijo, naj zavzame kako politično stališče.

Edina ovira temu — morda neizogibnemu — nazadovanju je prehod. In to ne tako, da bi govorili, kaj prihod je, ga teoretizirali, opisovali in zakoličevali z védenjem, temveč tako, da ga ohranjamo kot ireduktibilno praznino, prelom, suspenz, nezmožni zev, sam prostor želje, v katerem je bitje razcepljeno, in prakso tega prostiranja. Tej priložnosti (možnosti/pripetljaju), da utegne biti takó, da na mestu nečesa majhnega ni ničesar — temu je Freud rekel kastracija.

Ta zahteva je nedvomno brezmerna. Slabi smo, a žal ne po mestu, temveč po svoji vsevprek razširjeni strasti do polnega smisla in do zavedanja o svoji nujnosti. Usodno je nagnjenje tendencioznega diskurza, skandiranega z ideološkimi vrednotami vseh vrst. Sonce — in zlato — fascinirata. Človek se boji svoje sence in mu še malo ni do tega, da bi jasno videl; hoče, da ga slepi.

»Roditi se,« je rekel Blanchot, »pomeni, da ti manjka vsega, predvsem pa biti«. Da ti manjka mleka, so najraši razumeli psihoanalitiki, ki radi prisluhnejo z ušesi evangelija, a kaj to, dobili ga bodo, z genetiko, organskim, hierarhijo in hermenevtiko vred.

Zakaj skušnjav ni konec v analizi in njihove pasti so zvite. Takó nagnjenje k lepim podobam, k podobi ljubeče matere, polne,

požrtvovalne, ki deli vse dobro, navzoče in ki te je strah, da jo boš izgubil, privilegiranega objekta ljubezni v platonični viziji na razpolago družbenemu redu — kako bi preslišali globoke resonance, ki povezujejo incest s fašizmom. Hitler se je v tem pogledu zmotil, ko je po Anschlusu ukazal sežig Freudovih del — ali pa stadiji razvoja, ki naj bi šel po normalni poti evolucije ali pa ne, in ki bi ga bilo moč popraviti, prevzgojiti, obvladati; ali vera, da lahko za koga kaj storiš, ga ustvariš po svoji podobi, ko pa je vendar dobro rekel Freud, da **Heimlich** je **unheimlich**, ali misel, da obstaja skrito, ki naj se razkrije, da naj se najde ključna formula, razbere zadnja resnica, odkrije nekaj posebnega, neko notranje in neko vnanje, zadnja beseda uganke, in da bo moč s potrpežljivostjo sešteti vse, iztakniti okvir, kakor da bi kateri bil, in doseči to idealno središče, kjer bi ne bilo niti iger niti razlike, niti permutacije niti delitve.

Verjeti hočejo, da morejo. Ko pravimo, da se ne da ali ko ne maramo izvrševati oblasti, sproščamo sovraštvo ali tesnobo.

»Čemu rabi psihoanaliza, komu služi?« tako nas sprašujejo. Biti moramo toliko hrabri, da odgovorimo: nobenemu gospodarju ne služi, ničemu ne služi — ali pa bomo postali hlapci.

Psihoanaliza potemtakem revolucionira vso psihološko ideologijo možnega in polnega. Ideologijo, v kateri bi bilo potrebnemu moč zadostiti, v kateri bi sled ne bila izbrisana, v kateri je moč stavek prebrati še enkrat, ga ponoviti, se ga naučiti in povedati, v kateri se misli, da se je moč ustaviti, zavzeti distanco, premeriti prehojeno pot, obvladati celo prostor smrti; v kateri se misli, da se je moč združiti in se spoznati, napraviti piko, ko pa so same večjice, pomišljaji, pavze v partituri, v kateri si udeležen samo, ko jo izgovarjaš, nevede in ne da bi bil v njej za kar si že bodi.

»**Mehr licht**« polagajo v usta Goetheju v poslednji uri, kakor da bi mogel pasti na to še tako tenek žarek.

Imamo prednost, da govorimo o nečem, o čemer ne moremo vedeti ničesar, in to je tudi nekaj, čemu smo neizogibno izpostavljeni, naša smrt, že tu, na delu. Nespoznatna je, vsaj ne od tega neposrednega, bliskovitega spoznanja, ki prodre na dan v analizi, nesporno, prevratno odkritje, ki sega čez vsako mejo, tu od vekomaj, in brž ko najdeno, že tudi opuščeno, preseženo, pozabljeno.

Noč nas obdaja okrog in okrog, temota je definitivna in to življenje, ki ga Claude Bernard definira kot celoto sil, ki se upirajo smrti, da to življenje, ki se ga bojimo izgubiti, vznemirja. To ni kakšno osebno gledanje, temveč ravno tisto, kar je razvil Freud v spisu Onstran principa ugodja, ko je vanj vpeljal nagon smrti.

Kakšen napor, kakšna vztrajnost, kakšna prizadevna trmo-glavost je potrebna temu življenju, da bi s smrtjo za petami še vzdržalo, se obdržalo na površju dneva. Vsak trenutek se ustavlja klicu, naj se vse že neha, vabečemu počitku, ki te skuša, da ostani tu, oprijemati se česar si že bodi, smešen popravek, gibati se, premikati, da ne padeš. Komu mar, kakšno znamenje je to, ni ga čezenj, če le omogoča, da se razpoznaš ob robu luknje. Ideologija gor ali dol, če ji lahko verjameš, je ta prava. Živel gospodar, če ve dovolj prepričljivo, kaj hoče od vas. Vse, samo da ne bo praznega časa, dolgočasja, samote in občutka zapušenosti. Vse, samo da ne bo treba plačati dolga, ki ga nalaga izvirni greh,

ki ga nismo napravili, ker vemo, ampak ker lahko rečemo: »Umrli bom«, ne da bi vedeli za to.

Torej se vrtimo okrog, se skušamo pogoditi, si jo hočemo udomačiti, to smrt, da bi ji ne bili izročeni na milost in nemilost, da bi prehod ne bil prenagel. Toda njeno zahrbtno delo in njegova premetena pravila spodkupujejo to namero in v najboljšem primeru se znajdemo z obrazom tiste Giorgionejeve starke, ki si jo lahko ogledamo v Akademiji v Benetkah. V roki drži talisman, ki jo označuje, in na njem so zapisane tele besede: »Col tempo«.

Kako v teh razmerah ne boš oni psiholog, ki misli, da lahko kapitalizira, obvlada, izkorišča, ima in poseduje, in da je tvorec svoje zgodovine?

V analizi, v kateri bi mogla nastati ta prostor, ob vhodu v katerega je zapisal Diderot v **Jacquesu Fatalistu**: »Tu ste bili, preden se vrnete sem, tu boste še potem, ko boste že zunaj«, in ta čas, ki ne pozna trajanja, se iztek življenja nedvomno pretresa v svoji neizogibnosti. Tu ni več nič zanesljivega, tu je neodločljivo, ki se neti, tu je možno, da je tudi drugače, da se dogaja drugače, da spopad postane pošten in da obstaja neka druga svoboda od svobode umirajočega, ki se pozablja pod njim. Smrt pa je vendarle tu, vselej navzoča v molkih, praznina nekega vselej parcialnega povedanja, izjalovitvah, lapsusih, spodrsaljaju, sanjah, ki odpoveduje, spodrkljaju.

Ne da se okleniti neke govornice, ki »gre«, ki se prilega in je v njej moč prebivati, konformistične, napravljene iz utečenih idej in izmenljivih gesel.

Njen hrup bi ne mogel preglasiti molka neprestanega dsikurza, brez lahkote, pred katerega smo postavljeni, ko se zahteva od nas, naj rečemo kar si že bodi razmišljenemu poslušalcu. Ko skromno zberemo, kar nam je ušlo, nepomembne podrobnosti, manjša izpuščanja, se besede v neki vrsti izgubljanja pomalem praznijo in postajajo nesmiselni zvoki, skorja glasov, gola beseda, kot slečene.

V tem norem teku za smislom, še ne dobro najdenim, že izgubljenim, analizant ve, da mu gre za kožo, ko ga zapuščajo cele ploskve življenja, ko vse te izpite, izbrisane besede kakor skok brez vrnitve v tem revolucionarnem času analize, čistem času intervala, v katerem je zgodovina ustavljena.

Samo naprej mora, brez konca naprej, ne da bi mogel pretrgati nit diskurza, ne da bi vedel, kdo jo ima v rokah, pognan naproti nekemu cilju, ki ga ne pozna, katerega sploh nima namena doseči, toda želeč, da bi šel naprej in čedalje dalj, ne da bi za trenutek podvomil, da tamkaj prebiva smrt. »Vstaja nevarnosti, ki jo nosim v sebi,« pravi neki analizand, »bi postala možna, če bi moja budnost odnehala za trenutek. Najmanjši napačni korak bi jo osvobodil, nobenega pravila ni, nobenega možnega pristana.« Takšen je diskurz v svojem razlogu, če mu le pustimo do besede. Porablja, zapravlja, razsipa označenec v prid subjekta v označevalcu.

Besede, prignane do vrhunca, napete do skrajnosti, do te meje, ko ne morejo vsebovati vseh pomenov, potem ko so zaslepile prostor z nekim bliskom, izgubljaajo svoje žarenje, svojo eksplozivno nabitost. Potem ko je izginil blesk smisla, ne ostane drugo od umazane lupine brez leska, še smrdeča, razpadla skorja, ki jo v jezi zmrviš.

Radi bi definicij, a kar je definiranega, je le poljubno, kažipot naši blodnji.

Rad bi pojasnil, a razumeti ni drugega od protismisla ali preobilice smisla.

Želeli bi si Lepega, Dobrega, Idealnega, združenje z Vsem v vesoljni harmoniji. Toda zlo, ki ga delajo v imenu teh vrednot, nam daje pravico, da postavimo na njihovo mesto naključje, nedodelanost, nedovršenost, približnost, za katere jamčijo praznina, premaknitev, razpoka, vse vrzeli, ki varujejo peščeno zrnce želje.

Radi bi, da bi bila govorica komunikacijsko sredstvo, bolj dovršeno od tistega, ki ga imajo živali. Toda tu ni nobenega skupnega merila. Naše govorice se nikakor ne naučiš, temveč jo dobiš, sprejmeš onstran slehernega pravila, še toplo, surov produkt, napravljen iz kakih trideseterih glasov potencialno neomejenega trajanja.

Ta svet diskurza, v katerem ni nobene celote, je hrup, akustično ozadje izpred smisla, zgolj neslišen, brezobličen, od nikogar slišan val, od nekdanj tu, pljuskajoče in brezrazlično morje, v katerem se pregiblje in se konstituira subjekt v dejanju svoje govorice.

Označevalec je anarhično zevanje, če ga znova zajame sekundarno kroženje, ga iz nagibov oblasti, da bi dobil neko ime, ceno, konsumno vrednost, mesto, ekspresivno intencijo. Treba mu je prisluhnti pri dojenčku, temu označevalcu, od prvega meseca naprej materializiranemu v njegovi modulirani vokalizaciji ne glede na smisel, čisti igri zvokov. Odmev, ki mu odgovori, ga ustvarja v razliki, njegov užitek je čuten, presenečen je, očaran; ves začuden se dokazuje, se najdeva, se odkriva, se ustvarja, v vsem tem ni nobene nujnosti. Nasprotno, samo propad je, ta reža, ki je uspeh, katero ustvarja označevalec, ki se nikdar isti — ponavlja, brez prestanka postavlja pod vprašaj vsak izvir, zanikujoč ob vsakem intervalu sleherni možno identiteto. Začenjajo se uspehi, katerim ploska okolica, in tako se začenja konec — s prvim »ARE«, ki ga malček ponavlja, ker to hočejo od njega, onomatopoiijo zahtevanega kolcanja, imenovanega »rototo« (rot — kolcanje), prvim prikritim kamnom družbene stavbe, v kateri si nabiraš spoznanja.

Tedaj obstaja govorica samo zato, ker prenaša neskončno, nemožno, nepreračunljivo, in to ne v smislu velikega, transcendentnega, absolutnega, reda, ki ureja in razlaga, gospodarjevega reda, temveč v smislu nekega vektorskega reda, kateremu nasprotuje incest, kjer je ohranjeno, umanjano in kakor hitro zapolnjeno, že tudi premeščeno mesto za enega več. Takšni so tropi, zakrivljene figure diskurza (elipsa, parabola . . .).

Od te logične igre manjkanja nam ostane v analizi tisti mali zgolj vmesni blok praznine, ta kraguljček, katerega je sprostil Lacan in ga označil z neko črko, malim a.

Evociramo ga lahko — neopredeljivega par definitionem — samo z metaforo (F. Ponge in njegov »objeu« (ali z metonimij) (M. Duchamp in njegovi **ready made**). Garantira, da je zbirka prav gotovo nepopolna (kadar je izpopolnjena, jo zbiralec proda), vse prav gotovo ne vse, celo prav gotovo ne celo. Ko ga nosi diskurz kot ostanek, ki ga velja izreči, je uprizoritev, udelovitev, sama vložitev manka.

On in samo on garantira, da bo analitično podjetje poteklo v znamenju »Iščite in ne boste našli«. Ne boste delali drugega kot srečevali se boste. Ta srečanja bodo vselej osupljiva, na primer tisto s homofonijo. Pravopis, katerega se da naučiti, bi nas hotel obvarovati pred svojimi burkami. V tem preskoku smisla smeh pozdravlja kraljevskega označevalca v izvoljeni kakor znova tu najdeni ubranosti, ki se razlega v odmev. Kadar je pomembno, je ta prehod sam, čista preskočena praznina, vrtoglavi suspenz, ki pretrga dih v hipu, ko se ta nezavedni telovadec na trapezu spet ujame. Aplavzi.

Srečali se boste tudi z lapsusom, to ab-senco, ki se zelo dobro izgovarja tudi brez vas in ki ga ne more zapolniti nobeno poslednje pojasnilo. In zakaj ne s spodrsrljajem, kateremu edinemu ne spodrsne in o katerem lahko rečemo, da je »storjen nalašč«.

Odpovedati se je treba pomenu po vsi sili, strásti do prve osebe, koherenci pripovedi in tudi — a to je že hujše — božanski pravici do obstoja; to je skromno storila tista analizantka, ki je pripomnila: »Bolj ko sem debela, bolj čutim, da obstajam, in rada bi bila nahodna, saj obstajam po svojem nosu, iz katerega teče.«

»A živeti je le treba,« vzklikne filozof ekspihoanalitik, ki se že vidi brezposelnega, če s prividom jaza izgubi svoj položaj. Da ne govorimo o onem drugem, ki mu je v čast, da je na mestu, in ki z viška svoje odlične kvantitete ničeve veljave, ljube Lautréamontu, sodi, da so mundane zadeve, nedostopne razumu normalno konstituiranih ljudi.

Tem kakor onim pa vendarle mora sem in tja priti na um — in zakaj ne v njihovih erotičnih fantazmah — da se izgubiš, ko se hočeš zapopasti, da se približaš uživanju samo, če se odpoveš slehernemu oziru nase, da se ob tem, ko se ozreš čezse, vse raztepe naokrog in da ti je pot k objektu, ki povzroča tvojo željo, nepopravljivo zastavljena.

Psihoanalitik, ki ni znanstvenik, nima mesta med trumo (bande) hvalisavih vedočih, temveč samo na Moebiusovem traku (bande), na katerem preideš od védenja k resnici, ne da bi prestopil rob, ko se tega zaveš.

Psihoanalitik ne trdi, da ve, kakor ve nekdo z univerze, in tudi ne, da ne ve, kakor ne ve filozof. Samo to pravi, da ga njegova izkušnja uči, da obstaja védenje, ki se izgovarja nevede: imenuje ga resnica. To mu ne daje nobenih moči/oblasti, razen te, da kdaj pa kdaj pije iz skodelice v kopeli diskurza, v katerem ne plava preveč dobro.

Ve to, kar ve botanik o roži, zdravnik o telesu, kmet o njivi — tehnika. Ve tudi — in v tem je podoben otroku, ki ga o tem ne moreš preslepiti — da je legalni red, ki misli, da Drugi ve, goljufiv in mora — da bi se obdržal — zatirati red diskurza, v katerem Drugi ve, da ni nič.

Ve še to, da poučevanje največkrat pomeni pervertiranje, ko se védenje postavlja kot možno na koncu neke totalizirajoče iniciacije, da poučevati pomeni skušati zasuti željo po védenju, skrbeč, da bi se ji odgovorilo, pomeni zadelati luknje in imenovati najsrčnejše, ki so za vselej najbolj zadelani, pomeni opehariti in izkoristiti tistega, ki ga varaš z igro politike, smrdokavro, to ptico neumne zunanosti.

Okrepljen od vsega tega — če lahko tako rečemo — psihoanalitik predloži analizandu, naj se prepusti čemur si že bode: »Govorite, govorite, ne bojte se, da se boste izgubili, ne skušajte razumeti, vedeti, s čim se vse to ujema, vse, kar poveste, je sprejemljivo, vse bo ostalo pri meni.«

Ta »vzrok vselej« daje resnici govoriti, zlasti če se analitik ne vtika, da bi jo poudaril, ko se zaostruje — s čimer tvega, da jo bo napravil neovrgljivo in da se bo vrnila v svoj jašek, trdno odločena, da je več ne dosežejo. Napreduje tipaje, po skansijah, interpunkcijah, označevalnem ponavljanju nečesa dotlej neslišnega, ki terja le to, da se lahko odigrava sâmo zase, če se le nihče ne zmeni zanj.

Odpovedal se je temu, da bi se delal zlobnega, da bi veliko vedel, da bi bil pameten, da bi razlagal svoje stališče, da bi si iskal varen kraj nekje, kjer ni premikanja, od koder bi lahko gledal, kako se preliva vsa ta blatnata zmes, neprijetnega vonja in polna razpadkov, ki hoče samo eno — da bi ga preplavila.

Ne more drugega kakor ugotoviti, da je vsemu temu, kar se izgovarja, samo pretveza, da tu ne veljajo vsevprek sprejete vrednote in da je edino produktivno delo premlevanje, da **durcharbeitung** basni, kjer je edini zaklad, ki ga odkriješ, neutrudno predelovanje označevalnega materiala, da ni možnega soglasja, da eno uho odtehta drugo, če le ima luknjo in da se je treba odpovedati temu, da bi se sploh kdaj zadovoljili z rezultatom nekega podjetja, katerega uspehu je ime zguba.

Da so njegove intervencije pred bežanjem smisla najpogosteje samo jezovi, ki naj zadržijo njegovo tesnobo, da je v igri zgubišdobiš, v partiji, v kateri so vsi udarci dovoljeni, sivozelenkasti in navidezni, a da bo na koncu vse pozabljeno, razen produkta njihovega zaporedja oziroma njihove serije: označevalne artikulacije.

Naposled, da bi služil zlorabi, da bi se zapisal h komur koli, ne more sprejeti nobene hierarhije, nobenega gospodarja, nobene višje instance, ki ga obdaja, nobenega okvira, ki ga povzdiguje.

Odpovedal se je temu, da bi služil, da bi dobro delal in da bi delal dobro, odpovedal oblasti, temu, da bi natančno vedel, kaj dela, da bi bil pošten, da bi imel mirno vest in trdne misli, s čimer bi bil všeč Sartru, in celo, da bi se oklenil časa — če se hoče dokopati do te »druge scene«, kjer čas ne eksistira.

Je samo »plačan za to, da ve«, a prva beseda tega vedenja mu manjka. In ker ničesar ne razlaga, ne trdi, ne konstruira, celo ne more misliti na to, da bi si delal reklamo s »spoznaj samega sebe«.

Ko mu sledijo daleč noter v temo njegove želje, ga puščajo na suhem, zametujejo, praznijo, izčrpujejo, zanikujejo, potem ko so ga poteptali, osovražili, vzljubili, si ga zaželeli, ga ubili, nagačili, razkosali, požrli, izbljuvali, pozabili. In če mu to ni dovolj — sleherni trenutek in v njegovih sanjah — se bo vprašal, v kakšen užitek naj mu le bo tâkole zbijajoče delo, gotov si tega, da ga vse to presega čez in čez.

Narava nekaterih psihoanalitikov se boji praznine, na vse pretege se trudijo biti v polnem in povezanem, s čimer se razvezujejo negotovosti, ki je ni lahko prenašati. In vendar vedo, da zidajo na pesek, a ne morejo drugega kot na ves glas zagotavljati svoje prepričanje.

Pretakati nič iz enega ničā v drugega, z vsako besedo bolj odpirati vprašanje, ki mu ne sežeš do dna, odpovedujoč se odgovoru nanj, ne da bi se mogli postaviti kam drugam kot v interval neke kombinatorne strukture, to je naša usoda.

Analitik bo tedaj v prenosu nujni poslušalec nekega diskurza preveč, čigar resnica je bila v reži slehernega smisla. Te koncepcije v nobenem primeru ni moč artikulirati, je nezdržljiva s kakim jezikom, ki bi se trudil s poskusi, kako se napraviti razumljivega. Molk bi bil tedaj edini način, kako biti v isti višini v redu diskurza.

Čas prehoda bi bil čas, ko se odpoveš govorjenju o sebi s poznanjem vzroka, ko prevzameš nase nemožnost povedanja in gotovost neke izgube. Ta opustitev, ta »ids« disjunkcije in diskontinuiranosti sta bistveni značilnosti tega, čemur pravi Lacan **désêtre**, ki je analizand njegov kraj v času tega tangentsnega prehoda in ki je radikalna ločitev z vsem možnim.

Ko bi hoteli govoriti o prehodu z izrazi spoznanja, bi nam grozila nevarnost, da bomo popačili, sprevrgli ali si zasegli to, kar ga konstituira v njegovi inreduktibilni originalnosti, čisto zvezdno praznino govornice.

Doslej še nikogar ni zadelo, vsakdo je poskušal pojasnjevati, se opravičevati, kazati, da je prav razumel, da je segel v jedro problema, da ni zapravil časa in da je povrnil izgubljeno s kar največjim dobičkom.

In vendar ta luknja prehoda in samo ta luknja še daje analizi možnost, da pride do sape in da se ohrani. Da je to prostor, ki jemlje s seboj smrt, kaže, do katere mere diskurz postavlja prav koncepcijo življenja in smrti pod vprašaj. Niti začetka niti konca ne pozna analiza, ki participira na neki strukturi, ki je že od nekdanj tu in ki se v nobenem primeru ne more pretrgati.

Označevalec nima nobenega opravka z bitjo in njeno končnostjo, temveč samo s subjektom, ki vznikne iz njegove artikulacije.

V tem vmesnem redu, v katerem je smrt samo beseda, kakor je človek samo beseda, na katero bi nas radi reducirali, ta, ki pušča naprej, ne prevaža več duš umrlih z brega na breg neke Stiks, iz katere bi Gospodar zajemal naše solze, temveč to, kar se brez jaza izreka v nekem označevalcu, ki ga predstavlja za nekega drugega.

Na nas je, psihoanalitikih, če igramo ali uživamo svoje življenje ob prehajanju/minevanju (*la passe*) in manjkanju, da stavimo na to upanje, ki se ga ne da zatreti.

Prevod Jani Razpotnik

dr. Ivan Kuvačič

„SUB-KULTURA“ ALI „KONTRA-KULTURA“ MLADIH

Ko v teoretičnih razpravah o kulturi mladih začnemo s predpostavko, da je mladina relativno izdvojena, zasebna socialna skupina s svojo lastno kulturo, tedaj navajamo — v smislu razlage takšnega izhodišča — dva glavna razloga.

Prvi razlog je jasno ekspliciral sociolog Einstenstandt v svoji knjigi »Od generacije do generacije« (From Generation to Generation, New York, 1956). Tu avtor pravi, da je potreba po definiranju mladine kot izdvojene socialne skupine v tesni zvezi z ostrim prepadom sistemov vrednot med družino in družbo v celoti. Obdobje mladeništvaja je svojevrsten most ki omogoča prehod iz enega sveta v drugi; ravno zaradi tega se definicija mladosti v moderni družbi razlikuje od podobnih definicij iz prejšnjih družb. Ne samo, da se je mladost kot posebna faza vtisnila med otroštvo in dobo odraslosti, temveč se je ta faza silno razširila v obe smeri in ustvarila svoj lasten socialno-kulturni svet. Splošna tendenca mladosti je, da se prične vedno bolj zgodaj in da traja vse dlje in dlje. Življenjski stil in obrazce obnašanja, ki so bili pred desetimi leti karakteristični zgolj za študente, sprejemajo danes večinoma tudi srednješolci. Po drugi strani pa se vsakdo, mlajši kot trideset let, smatra za mladega, obenem pa se simboli mladosti sprejemajo in uporabljajo tudi mnogo kasneje. Znanost pravi, da je to posledica dejstva industrijske revolucije, ki je z afirmacijo institucionalnih struktur »odprla prostor« mladini. Potem, ko je razdvojila družino od ekonomije, je industrijska revolucija silno pospešila specializacijo, ki zahteva vedno bolj kompleksnejše pogoje izobraževanja za vsak tip dela posebej. S tem je v veliki meri podaljšan čas, ki ga morajo ljudje preživeti znotraj okvira šolskega sistema. Medtem ko je v srednjem veku segalo otroštvo do šestega ali sedmega leta starosti, nakar so bili otroci vključeni v življenje in obravnavani kot mlajši poslovni partnerji, pa smo danes v razvitih deželah priče dejstvu, da gotovo polovica ljudi odhaja na univerze. Ze v številnih deželah je srednješolska diploma predpogoj za vstop v večino poklicev, obenem pa vse večje potrebe po postdiplomske študiju »omogočajo« vedno večjim skupinam študentov, da zapustijo univerzo šele v zgodnjih tridesetih letih starosti.

Glede na to je obdobje emocionalnega-intelektualnega zorenja znatno širše za veliko večino mladine. Ta mladina razpolaga z obilo prostega časa, da premisli stališča, ki jih je nekritično sprejemala v otroštvu. Glede na to, da je ves ta čas večinoma zunaj procesa zaslužkarstva, imajo mnogo svobodnejši in bolj kritičen odnos do vrednot in institucij družbe kot pa odrasli. Zaradi tega se smatra kulturo mladih za neko posebno področje, ki ga sicer ni treba popolnoma ločiti od družbe, vendar pa je v tolikšni meri svojevrstna, da je izraz **mladinska subkultura** popolnoma upravičen.

Drugi razlog, ki še odločnejše zahteva izdvojitve mladinske kulture kot posebnega področja, se nanaša na aspekte konfliktnosti zoperstavljenosti mladih in odraslih oz. mladine in družbe. Po eni strani je to generacijski problem, kajti čim starejši je človek, tem večjo vlogo igra v njegovem življenju občutek varnosti, zaradi česar pa negoduje in se zoperstavlja vsakomur, ki moti njegov mir — ta pa je tisti, ki na ta ali oni način išče drugačen smisel obstoječega. Tako pride do konflikta z mladimi, kjer je potreba po novem močnejša od potrebe po varnosti. Temu se po drugi strani pridružuje okoliščina, da se mladina že po naravi stvari najteže pomiri s položajem rutinskega programiranja, splošnega popredmetenja in izkoriščanja, ki ga vzpostavlja in učvrščuje birokratizacija industrijske družbe. Ustvarjalni nemir in iskanje novega so pravo nasprotje etabliranega birokratskega etosa. Mladi ljudje se praviloma nahajajo v prvih vrstah tistih sil, ki prihajajo z novimi potrebami in ki so usmerjene proti obstoječim konstelacijam, ki v obrambo svojih kulturnih klišejev prakticirajo propagando in indoktrinacijo »neposlušnih«, in sicer na ta način, da poudarjajo stalnost, stabilnost in nespremenljivost idej, na katerih je zasnovan obstoječi sistem. Medtem ko je v odnosu na slednjega »avangardna kultura« **subverzivna**, pa je repetitivna kultura represivna, ker pretvarja ljudi v podanike, služabnike, državljanke (glej T. Kermanner: Družbeni konflikti v kulturi; zbornik »Družbeni konflikti in socialistični razvoj Jugoslavije, III. del, Portorož 1972). Ta konfliktna zoperstavljenost je vzrok, da se v okviru te druge razlage o izdvojenosti mladinske kulture govori o kontrakulturi.

Potrebno je poudariti, da obstajata v sociološki analizi omejene konfrontacije dva popolnoma različna pristopa. Prvi obravnava ta pojav s stališča samega sistema, drugi pa s stališča »posameznikov«, ki so »ujeti« v sistem. V sociologiji je najbolj razširjen in sprejet tim. »sistemski pristop«. Njegova prednost je v tem, da nudi vseobsegajoč pogled na gibanje organizacije in omogoča pojmovanje dogodkov v terminih integralne logike, za katero se zdi, da izhaja iz samega sistema kot celote. Njegova slabost in omejenost pa je v tem, da navkljub vsem mogočim variantam »zaprtosti«, »odprtosti« in »fleksibilnosti« skoraj popolnoma zagrinja dimenzije človeške spontanosti in nepredvidljivosti, kar pa je naravnost usodno, ko je govora o mladini in njeni kulturi. Spričo tega je drugi alternativni pristop nedvomno mnogo prikladnejši. Svojevrsten primer takega pristopa nam daje Ervin Goffman v proučevanju birokratskih institucij (Asyllums, 1961). Tu ga prvenstveno zanimajo načini in strategije, s pomočjo katerih uspeva »klientom« birokratskih organizacij izogniti se ali pa zaobiti formalno kontrolo in zaščito tistega obnašanja, ki odkrito nasprotuje proklamiranim ciljem organizacije. Goffman razlikuje **primarno** od **sekundarne** prilagojenosti organizaciji. S prvo označuje prilagojenost posameznika glede na formalno strukturo organizacije. Takega posameznika imenuje Goffman »programiranega člana« organizacije. **Sekundarna** prilagojenost pomeni razne nepriznane, več ali manj ilegalne načine izmaknitve organizaciji. Nekateri izmed teh načinov v obliki neformalne in neuradne definicije situacije so »vsebovani« v okviru formalne strukture, medtem ko so, drugi načini za organizacijo nevarno subverzivni. V skladu s tem obstajajo razne stopnje sprejemljivosti sekundarne prilagojenosti, in to

s strani uprave. Tako obstajajo — morda zgolj s ciljem, da se ohrani površinska harmonija — številne poluradne definicije situacije, ki gredo v prejemanju raznih »neslužbenih« stvari dovolj daleč. Ta sistem procedur in kompromisov z oblastjo, ki so posledica sekundarne prilagojenosti, imenuje Goffman »notranje življenje« (underlife) organizacije. Akterji »sekundarne prilagoditve« redno uporabljajo za svoje namene oficijelne kanale, kar pa se tolerira do meje izrazite subverzivnosti. Tedaj tolerantnost organizacije seveda preneha; oblast aktivira ukrepe za vzpostavitev kontrole v sektorju tim, »notranjega življenja«. Meja toleriranja neformalne uporabe komunikacijskih kanalov je odvisna od tipa birokracije. Totalitarna hierarhija izvršuje striktno kontrolo komunikacij in na mestu zatre vsak poskus uporabe le-teh na njej nepredviden in neodobren način. Birokracija, ki deluje v svobodnejših in demokratičnejših pogojih, prakticira fleksibilnejši tip funkcioniranja, kar pomeni, da dopušča uporabo nekaterih komunikacijskih kanalov posameznim opozicionalnim skupinam, vendar od časa do časa zaostrí kontrolo. Ta odnos med kontrolo in kontroliranimi, s poudarkom na reakciji slednjih, je pravo področje sociološke analize ljudi, ne pa hierarhije. To je eno izmed tistih področij sociološkega raziskovanja, ki se ga lahko temeljito proučuje samo z bivanjem v določeni skupnosti ob pogovornem sodelovanju in opazovanju. V svobodnejšem tipu družbe uporabljajo kontrolirani povečini takšne komunikacijske kanale, kot so seminarji, javne tribune, stensko časopisje, ter časopisi z manjšo naklado, kar kontrola sicer tolerira do določenih meja. V večini primerov obstajajo nasprotovanja, vendar pa napetost ni vedno ostra, konfliktna. To z drugimi besedami pomeni, da po naravi konfliktni segmenti še niso organizirani za neposreden, odprt konflikt. Medtem ko se podrejeni lahko pritožujejo zaradi načina tretmana od tistih tam zgoraj, pa praviloma ne razmišljajo resno, da bi se postavili v pozicijo enakosti, t. j. o radikalni spremembi položaja v hierarhiji. Položaj se spremeni, ko so nasprotne strani znotraj hierarhičnih odnosov angažirane v organiziranem konfliktu, t. j. ko skuša ena stran zadržati pozicijo oblasti in moči in ko poskuša druga stran to porušiti in preobrniti. Takšne situacije so sicer redke, vendar so zelo koristne za razumevanje celotnega položaja, ker omogočajo vpogled v dejansko stanje stvari in kažejo realno zoperstavljenost, ki je sicer latentna in prikrita.

Zahvaljujoč okoliščini, da je v zadnjem desetletju v tehnološko najbolj razvitih deželah prišlo na globalnem nivoju do izrazitega zoperstavljanja mladine birokratskemu sistemu, so latentna nasprotja dobila konfliktni karakter, tako da lahko kar s precejšnjo gotovostjo pokažemo na vsaj nekaj točk, kjer se mladina ostro ograjuje od obstoječega sistema vrednot v prizadevanju, da odpre drugačen način obnašanja in nove kulturne obrazce. Naš namen je prvenstveno pokazati na nekatere splošne karakteristike ter se spričo tega ne bomo spuščali v specifikacije in razlike med eno in drugo deželo.

Čeprav je delitev po generacijah naravna stvar, ki večno obstaja, je vendarle potrebno opozoriti, da sodobni tehnološki napredek zelo hitro in temeljito pogloblja generacijsko podvojenost, kar objektivno postavlja pod vprašaj že uhojeni način socializacije mladine. Tu najprej imamo visoko stopnjo prostorske in socialne

giblivosti, ki omogoča selitev mladih ljudi daleč stran od kraja bivanja in družbenega mišljenja staršev. Vendar pa je tu še važnejša potreba po tim, »anticipativni socializaciji«, kar pomeni, da mora biti mlad človek vnaprej pripravljen na hitro in pogosto spreminjanje ne samo poklica, temveč tudi tipov obnašanja, kjer mu pa starši lahko kaj malo pomagajo. To je eden izmed razlogov močnejše težnje mladine po avtonomnosti, to je za vzpostavljanje takšnih obrazcev, ki so različni od tistih, ki jih nudijo starejši. Izključena iz »resnih« skrbi starejših in prepuščena sama sebi se mora vsaka generacija sama zase »najti« in določiti.

Družina je sama po sebi vedno manj pomembna za socializacijo in usmerjanje, ker sedaj te funkcije prevzema šola, ki postaja izredno pomembna institucija sodobne družbe. Ta družba je od vrha do tal takorekoč impregnirana z etosom učinkovitosti, ki izvršuje ogromen pritisk tudi na šolski sistem: slednji mora biti maksimalno učinkovit v proizvajanju učinkovitih ljudi, kajti to potem zagotavlja učinkovitost sistema v celoti. Ko so Rusi leta 1956 izstrelili prvi umetni satelit, je ameriška samozavest in vera v lastno učinkovitost doživela pravi šok. Temu udarcu sledi hitro stekanje denarja v institucije ameriškega šolskega sistema. V tej zvezi se pojavi tim, »akademsko podjetništvo«, kar pomeni, da stil biznisa vstopa v institucije visoke izobrazbe, ki se zbirokratizirajo. Znanje se pakira v kurze, kolegije; enota za enoto, in vsota vseh enot je cilj izobrazbe (diplomiranje tega pa tega programa, dosega te pa te stopnje). V indeks se uvajajo ocene, prijavnice, kartoteke, kompjuterji in predavatelji se vedno bolj približujejo tipu birokrata, ki v pogojih velikega števila slušateljev gleda na njih kot na številke, objekte, ki jih je treba proučiti, obdelati, urediti.

Že v 60. letih pride do reakcije na ta pojav, in sicer v obliki študentskega revolta, ki prične v Kaliforniji in se hitro širi v ostale centre... S svojo akcijo postavijo študentje pod vprašaj nedvomno avtoriteto institucij, in oblast ni imela druge izbire kot uporabo sile, pred katero so se študentje umaknili, kajti sili niso mogli nasprotovati. Lahko se jo zaustavi ali celo zruši samo z drugo silo, za kar pa niso obstajali realni pogoji, ter je revolt ravno zaradi tega dobil obliko tendence po radikalni destrukciji vsake hierarhije. Ta tendenca je bolj difuzna kot pa strukturirana, glede na proizvodne osnove življenja; pretežno je **orientirana na kulturno sfero življenja** ter ima ravno zaradi tega celo gibanje v prvi vrsti destruktivno razpoloženega duha v odnosu na institucije in avtoriteto, vendar pa ni program in akcija praktičnih sprememb. Temu razpoloženju je svojstveno odbijanje pojma **kvantitete**, in še posebej materialno-ekonomske kvalitete in vzpostavljanja tega pojma. To je direktno usmerjeno nasproti profitnemu porivu, ki zvede vse vrednosti življenja na golo kvantiteto, na denar. Temu se zoperstavljata domišljija in ekspresivnost kot osnovi kreativnega in estetskega izkustva. Na to se — samo po sebi umevno — navezuje revolt proti uniformnosti, standardizaciji in zaprti krutosti. Poudarjanje pojma permanentne revolucije je izraz mladostne želje po neprestani odprtosti, različnosti in spremembi. Nasprotovanje centralizirani moči se dopolnjuje z zahtevo po participaciji, kar je izraz tendence, da bi bili študentje aktivni dejavniki v izobraževalnem procesu, ne pa samo material, ki se ga ob-

deluje v skladu z zadanim programom. Zahteva po participaciji je utelešena tudi v novi etiki smiselnega človeškega odnosa, ki išče odprte človeške kontakte brez maske in hipokrizije.

Pomembna lastnost mladinske kulture je emocionalno udejstvovanje in intenzivnost. Lahko se reče, da je to v veliki meri biološko pogojeno, in vezano na mladost. Vendar pa s tem pojav sam še nikakor ni dovolj pojasnjen. To ima namreč tudi socialno zasnovu, kajti mladina zoperstavlja emotivno neposrednost in avtentičnost racionalni kultivizaciji in šablonskem programiranju.

Na izkazovanje emotivnega in na njegovo zoperstavljanje se navezuje potreba po eksperimentiranju. Posameznik v okviru »anticipativne socializacije« eksperimentira, izkuša različne vloge na različnih področjih, v raznih poklicih in situacijah, kar je povezano z raznimi estetskimi in ideološkimi koncepcijami. Na to mislimo, ko pravimo, da od mladega človeka pričakujemo, da bo sadil »divje orehe«, ne samo na seksualnem, temveč tudi na drugih področjih življenja (P. Berger, *Sociology*, New York 1972). Potreba po eksperimentiranju je pogojena ne samo s poklicno, temveč — morda še bolj — s splošno nestabilnostjo vrednot. Kaj je treba delati? Kako živeti življenje? Kdo sem jaz? Takšna vprašanja se pogosto slišijo in to, največ med mladimi ljudmi v razvitih deželah Zahoda.

V ožjem, dobesedno kulturnem pomenu je potrebno razlikovati dva tipa karakteristik mladinske subkulture. (Striktno sociološki smisel bolje opiše termin **subkultura**, določen pojav, ker kaže na določene socio-kulturne tvorbe, ki životarijo kot otoki ali v sami družbi). Estetske karakteristike se nanašajo na izdvojen stil in okus. Predvsem je to okus osebne pojave, kot se kaže v načinu oblačenja, okrasju in frizuri. Z naglasovanjem neobvezne spontanosti in svobode ima ta kultura izrazito artističen ton in aromo. Rock-glasba je v tem pogledu najizrazitejši primer: je bolj izraz simboličnega manifesta mladinske subkulture kot pa oblika umetnosti. Na področju vizuelne kulture se je okus usmeril v dinamično barvitost (*dynamical colours*), ki jo označujemo s pojmom *psychedelic* in ki močno spominja na tim. jugendstil iz dobe secesije v Nemčiji pred 50. leti. Podoben stil je v plesu, teatru in na drugih področjih. Povsod je izražena nezadržna ekspresija, živo gibanje in kolektivna participacija. Poudarek je na **skupnosti** (hrvatski termin »zajednica« je ustrenejši: za-jedno; op. prev.), **občutku pripadnosti in na kolektivnem doživljanju ekstaze**. Vse te vrednote stojijo v ostri konfrontaciji z birokratskim etosom.

Področje »kolektivne participacije« povezuje estetiko z drugim tipom karakteristik mladinske subkulture: z **moralnimi** karakteristikami. Skupnost izstopa kot moralna vrednota v nasprotju z individualizmom in tekmovalnostjo srednjega razreda. Poštenost, iskrenost, »avtentičnost« — to so vsebine nečehnega zoperstavljanja »hipokriziji« vseta odraslih. V nasprotju s puritansko etiko je poudarjena svoboda od vseh pritiskov in odprta tendenca za naslado. Ekstremni izraz tega trenda je zelo razširjena uporaba halucinogenih drog.

Za mladinsko subkulturo so ljubezen in seks morda najvažnejša področja človeškega življenja. To je najvažnejša težnja, zahteva pa popolnoma svobodno in pošteno obnašanje in izražanje. Kult golote je močan izraz težnje po avtentičnosti. Ko se človek

razgalja, ne odmeče samo obleke, temveč tudi masko neiskrenosti, ki je do tedaj prekrivala njegovo resnično identiteto. Seksualno je najbolj neposreden izraz in jedro resničnega nagona za užitkom in srečo — ter je s tem tudi vsako zatiranje seksualnega notranja vsebina vsake represije. To zatiranje, ki je ponavadi povezano s predsodki in indoktrinacijo, ustvarja dobro vzgojene in poslušne meščane, obtežene z izrazito tesnobo, kar v korenu zatire vsako sposobnost odpora in upora. Takšno zatiranje odpira prostor za nevrotično-agresivne predispozicije, ki služijo kot oporišča za ekspanzijo nacionalizma in militarizma (glej: W. Reich: Masovna psihologija fašizma, BG 1973; H. Marcuse: Eros in civilizacija, ZG 1965). Tu je potrebno posebej opozoriti, da kaže izraz »seksualna represija« ali »zatiranje« na okoliščino, da tudi v sami osnovi intimnih odnosov v buržoazni družbi stoji princip denarne ekonomije. Tim. »seksualna revolucija« potrošniške družbe ne samo da to ne postavlja pod vprašaj, temveč je — nasprotno — njen globlji smisel ravno v tem, da je omogočila prodor denarnega principa tudi na to področje ter na ta način postavila golo izkoriščanje te človeške naravne potrebe v samo poslovno podjetništvo širokih dimenzij. Od te quasi revolucije, ki se hrupno reklamira v vseh sredstvih masovne kulture, je potrebno strogo razločevati zametke novih odnosov in nove senzibilnosti, ki kot čista negacija bistva profitnih odnosov rastejo v raznih mladinskih skupinah in imajo svoj odraz v delih mladinske subkulture.

Skoraj v vseh oblikah in izrazih mladinske avangarde obstajajo čudni in nenavadni kolektivizmi in individualizmi. Z ene strani se zelo živo afirmira skupnost komune, in njene glavne simbolične akcije izražajo skoraj mistično spajanje posameznikov v skupnem izkustvu številnih ekstaz. Kalifornijski rock-koncerti na odprtem prostoru to morda najboljše ilustrirajo. Po drugi strani pa mladinska subkultura poudarja avtonomijo vsakega posameznika in njegovo pravico, da »postopa na svoj način«. Peter Berger pa smatra to za samo navidezno nasprotje. Po njegovem je prava vsebina tega iskanja samopotrjevanja in lastne identitete, medtem ko so skupnost in ekstaza samo sredstva za doseg tega cilja (op. cit.).

Pomembna lastnost mladinske kulture je v njenem nenehnem iskanju sprememb, v stalni težnji po novem. Vsaka manifestacija, vsak nov prijem in vsak nov način ali taktika, kakorkoli so že originalni, stimulatívni in uspešni, pritegnejo pozornost in izzovejo navdušenje samo za določen čas, nakar pričakujemo nekaj novega, kar bo seveda prav tako kratkotrajno privlačno. Vendar pa je navkljub tej pestrosti in nestabilnosti nenehno prisotna konstantna dominacija izrazito »levega stila«, ki zaobjema široko izraženo opozicijo od umirjenih do skrajno radikalnih tokov, in to ne samo v odnosu na zunanjo politiko (Alžirska in Vietnamska vojna), temveč tudi glede na osnovne vrednote ekonomskega in političnega sistema, kar je mnoge navedlo, da gledajo na to kulturo kot na pomemben faktor revolucionarnega prevrata. Kot protiutež tehnološkemu optimizmu Zahoda se razvija zanimanje za orientalsko mistiko, filozofijo in religijo, kar je verjetno navedlo Paula Goodmana, da govori o mladinski subkulturi kot o novi Reformaciji, Taynbecka pa na primerjavo hipijev z frančiškani.

Splošni motiv opozicije kot bistveni konstituent kulture mladih v razvitih kapitalističnih deželah je tako nedvomen, da ga niti

nihče ne postavlja pod vprašaj. Nagonski impulz tega motiva je usmerjen proti samim osnovam meščanske družbe in njene kulture, t. j. proti denarni ekonomiji, ki vse, česar se dotakne, ne izključujoč človeka in njegovo osebnost, spreminja v blago, ki se kupuje in prodaja. V zvezi s tem je pomembno vprašanje, ali se na tem nivoju danes razvija **permanentna kontrakultura**, ki zaobjema ljudi vseh starostnih skupin, ali pa je to izključno **mladinska subkultura**, ki služi kot trenutna postaja in kjer je sicer ugodno preživeti nekaj časa, vendar jo potem praviloma zapustimo, takoj ko vstopimo v tim. zrelejšo dobo življenja? Vprašanje je, v kakšni meri so točne tiste indikacije, ki nakazujejo, da se za nekatere ljudi ta trenutna postaja spremeni v stalno bivališče? Kakšna so razmerja in karakter pojavov, ki se na Zahodu označujejo s terminom »kulturni underground«.

Kaj s stališča reprodukcije in razvoja obstoječega sistema pomenijo tiste skupine ljudi, ki ustvarjajo svoja lastna naselja, osnavljajo družine, sprejemajo marginalne zaposlitve in živijo na način, ki je subverzivno nasproten načinu življenja srednjega meščanskega razreda? Ali je to efemerni pojav, ki razbija funkcionalno enoobraznost potrošniške, kapitalistične družbe, ali pa je to trend, ki — glede na okoliščino, da postavlja odločno pod vprašaj samo motivacijsko osnovo sistema — pokazuje na notranje meje, časovni domet ter fatalno slabost poznega kapitalizma?

Medtem ko ti pojavi skrbijo mnoge evropske meščanske teoretike, še posebej spričo razsega v ZDA, pa njihove ameriške kolege nikakor ne navdaja takšen pesimizem. Slednji so mnenja, da sama družba dopušča posameznikom, da »odpadejo«. Nekateri izmed njih cinično dodajajo, da to celo podpira sam gospodarski sistem kot funkcionalno, ker družba ne more do popolnosti aktivno angažirati vso razpoložljivo delovno silo.

Razen tega pa družba finančno vzdržuje vse aspekte mladinske subkulture, bodisi direktno preko staršev, bodisi posredno skozi šolski sistem, ki požira ogromna sredstva. Ta podpora ima zamišljen obrambni namen, ker je na ta način vnešeno v mladinsko prizadevanje to, kar jih najuspešnejše razdvaja in spreminja v njihova nasprotja, to pa je princip profita. To je osnovni regulator kapitalizma, s pomočjo katerega jih še najbolj regulira in vzgaja v svoje kanale. Ne smemo pozabiti, da predstavlja mladinska kultura s svojim stilom in opremo ogromno tržišče. Za tržiščem mladinske obleke, značk, glasbe in drage tehnične opreme stojijo veliki poslovni interesi. Sistem je še vedno toliko močan in elastičen, da to, kar ga postavlja pod vprašaj, tj. sam revolt z njegovim stilom in simboli vred, spreminja v blago, s pomočjo katerega nadaljuje svojo ekspanzijo. Tako se je zgodilo, da je to, kar je sicer izvorno nastalo kot negacija sistema, postalo sedaj njegova legitimna last. Pred desetimi leti so bili fantje z dolgimi lasmi naravnost sovražniki družbe in države, medtem ko je to danes splošna moda. Danes tudi bančni uslužbenec nosi hipi-frizuro, o čemer pred nekaj leti ni bilo niti misliti.

Razprave o sodobni mladinski subkulturi ali kontrakulturi na Zahodu ne more mimo dejstva, da ima »nova zavest« o tem pojavu svoje središče med mladino zgornje plasti srednjega razreda. Ta kultura je bila masovno sprejeta najprej na tistih univerzah, kjer je nastanjena bogatejša, ne pa tam, kjer se šola revnejša mladina.

Zanimivo je vprašanje, zakaj so revnejši starši, v prvi vrsti delavci, izrazito netolerantni proti kulturi, ki postavlja pod vprašaj bistvene vrednosti družbe, v kateri so oni sami podrejeni in izkoriščani? Zakaj imajo delavci in ostali revnejši ljudje izrazito netoleranten odnos do hipi-kulture? (Ilustracijo tega, čeprav do neke mere karikirano, predstavlja film: Joe, tudi to je Amerika!). Morda bomo našli odgovor na to vprašanje, če pripomnimo, da je ta kultura izraz protesta proti profitemnosti enodimenzionalne potrošniške družbe in da nosi ta protest tisti del mladine, ki ne trpi materialnega pomanjkanja. Reveže — in to je razumljivo — ne muči revščina. Zanje so osnovna tista vprašanja, ki se nanašajo na pravičnejšo porazdelitev predmetov materialnega standarda. Da bi začeli nasprotovati avtomobilu, ga je treba najprej imeti, uporabljati, voziti. Da bi zapustili univerzo in odšli na potepanje, se je treba najprej nanj vpisati in živeti na faksu. Razen tega pa otroci bogatih staršev ne tvegajo ravno mnogo, ko zapuščajo šole. Vprašljiva sicer postane njihova uspešna kariera, vendar pa je navkljub temu redkokdaj vprašljiva njihova eksistenca. Takšen korak pa bi bil kritičen za otroke revnih staršev, ker je njihova eksistenca vezana na lasten zaslužek, takoj ko zapustijo šolo, ali pa že prej. Vsestranski odgovor bi zahteval temeljitejšo analizo položaja revnejših slojev, kar pa presega okvirje tu zastavljene naloge.

Odgovor na zastavljeno vprašanje nas usmerja na okoliščine, ki vsaj do neke mere pojasnjujejo sprejemanje oz. nesprejemanje prikazanega tipa kulturne zavesti med mladino v gospodarsko slabše razvitem področju, t. j. v periferijah najbogatejših zahodnih dežel. Kakor izvršuje represivna moč tržne kulture in ideologije močan pritisk in postaja na ta način dominantna (v tem okolju), tako sprejema del progresivne mladine obrazce kontrakulture s tendenco, da jih postavi zoper vladajoče klišeje na podoben način kot mladina v tehnološko najbolj razvitih deželah. To so relativno majhne mestne skupine študentov in srednješolcev iz dobro situiranih družin, ki pa nimajo večjega vpliva, če izvzamemo stil, ki privlači tiste mlade ljudi, za katere je bistveno, da s pojavo in obnašanjem vzbudijo pozornost. Popolnoma je razumljivo, da njihovega stila in načina protesta ne more sprejeti delavska in kmečka mladina, ki živi precej revno in ki odhaja za zaslužkom v bogate dežele, kjer opravlja najtežja dela. Tako okolje, kakršno je tudi naše, je še vedno toliko zaostalo da je tu ostra kritika industrijske civilizacije še prezgodnja. To, kar je v razvitih deželah nujen korektiv, je lahko v nerazviti deželi odvečno ali pa celo škodljivo, ker nasprotuje hitrejšemu tehničnemu razvoju. Vendar pa je treba biti do takšnih ocen še posebej previden, ker je zaskrbljenost za splošni tehnični napredek samo fasada, za katero se skrivajo zakoreninjeni birokratski in profitarški interesi. Kadar je mladinska kritična zavest usmerjena v tej smeri, tedaj ne more biti škodljiva, ne glede na stopnjo razvitosti neke dežele.

Prevod Jadran Sterle

IDEJA IN SPOL

(Zaprta ekonomija spola v Fichtejevi filozofiji)

Dedukcija družine

Ni niti enega filozofa nemškega klasičnega idealizma, ki ni predložil svoje teorije spolnosti — Kant in Fichte v filozofiji prava in etiki, Schelling v filozofiji prirode in v filozofiji mitologije, Hegel predvsem v filozofiji prirode in filozofiji prava.

Fichte je spolnosti posvetil nekaj paragrafov svoje mojstrovine, »Naravnega prava« iz 1796. leta in to v dodatku, ki se ukvarja z dedukcijo družine. Njegova analiza je koncentrirana okrog zaprte strukture odnosov, ki vključujejo odnos spola in narave (spolnost kot naravno), odnos spola in bitij (spolnost kot temelje naravnih bitij) in odnos spola in meščanske ureditve (spolnost kot ekvivalent meščanski ureditvi). Znotraj tega trivejnega sistema se odigrava premišljevanje različnih spolov s celo verigo pojmov, ki se vežejo na to različnost in ki omejujejo področje normalne, heteroseksualne organizacije libida in njegovo metafizično funkcijo.

Da danes sploh moremo analizirati ta sistem in to verigo, je rezultat dejstva, da sta oba člena odnosa, metafizika na eni strani, in zaprta heteroseksualna libidalna ekonomija prišla v obdobje svojega zapiranja, ko se znotraj ene in druge pojavljajo razpoke, ki rišejo neko drugačno mrežo.

Ceprav Fichtejevo naziranje zakona izgleda na eni strani liberalno (svobodna ločitev, svoboda prostitucije itd.), vendarle nosi v svoji utemeljitvi izrazito konzervativen moment in se njegov liberalizem gradi edino po zaslugi konzervativne podlage. Za njega zakon in družina temelje na absolutni pasivnosti ženske in na privilegiju aktivno-agresivne spolne vloge, rezervirane za moške. »Nič ni bolj odvratnega«, pravi, »kot žena, ki daje slutiti, da poseduje spolni nagon: za ženske je čistost, ne instinkt.«

Tako oceno ženske spolnosti je obdržal Fichte celo življenje. V neki noveli, ki jo je napisal, nahajamo sledeče mesto (neki mladi vitez daje strastne predloge svoji izbranki): »Napadal sem njeno vrlino in opazil sem, da je z vsako minuto njen odpor slabel. Že sem mislil, da sem zmagal, ko mi je ona, planivši v jok, padla k nogam in mi jih objela«. Novela ima naslov »Dolina ljubimcev« in je cela napisana v takem stilu, ki popolnoma ustreza »Naravnemu pravu«. Vse to sploh ni slučajno: Fichte deducira teorijo spolnosti in družine iz principa svoje metafizike. Gre za to, da pogledamo te principe glede na konsekvence in na njihov prostor znotraj novoveške filozofije.

Sprašujoč se o filozofskem smislu Fichtejeve teorije družine, se bomo omejili na njeno izhodišče, namreč teorijo spolnosti, ker je v tej teoriji vsebovana v bistvenih potezah (nauk) o zakonu in družini. Z drugimi besedami, koncentrirali se bomo na osnovno filozofsko odločitev, ki omogoča sploh nekaj takega, kot je dedukcija družinskega prava.

Sama dedukcija je namreč relativno enostavna in se dá sežeti v nekaj oznak:

1. Moška in ženska spolnost sta bistveno različni: moški je v spolnosti bistveno aktiven, ženska je bistveno pasivna.

2. Vloga ženske v spolnosti je pasivno predajanje (ljubezen), ki ima za cilj zadovoljevanje nagona moškega — ženska daje moškemu svojo osebo, s tem ko »dela iz sebe sredstvo njegovega zadovoljevanja«.

3. Tisti, ki daje svojo osebo, daje s tem »vse, kar ima« — s tem je dajanje enkratno in se razširja na vse življenje.

4. Moški bi izdal elementarno etično čutenje, če bi to darilo, s katerim se žena predaje »za vedno«, enako tudi sprejel.

5. Rezultat je dosmrtna skupnost moškega in ženske, v kateri ženska izkazuje ljubezen, moški pa velikodušnost (s tem, da jo sprejema za soprogo).

6. Ta skupnost se imenuje zakon in predstavlja »edino začetno točko za moralno vzgojo človeštva«.

7. Poročeno žensko zastopa v vsem njen soprog — sama zase nima niti glasovalne pravice niti pravice opravljati državne službe.

8. Cilj zakona je naravni cilj, ki se dosega z zadovoljevanjem spolnega nagona, namreč rojevanje otrok.

Omejili se bomo na točko (1) in na vprašanje, ki ga postavlja: s tem prihajamo neposredno do temeljev teorije družine.

Spol proti kaosu

Izhodišče dedukcije družine je razlika spolov, ki zagotavlja principno razmejitve dejavnega in trpnega v spolnem aktu in po izrazu iz »Etične strukture« predstavlja »edini temelj, (razlog) za najnežnejše odnose med ljudmi«. Brez te razlike zakon ne bi bil moralni in pravni odnos, nadgrajen na naravnega, in celotna zgradba družinskega prava bi ostala brez »temelja«.

Razlika med spoloma je za Fichteja neodpravljliva in elementarna razlika, poudarjena v tej elementarnosti do take mere, da neopazno prehaja v opozicijo. Spola sta si nasprotna, kot je dejavnost nasprotna trpnosti, ljubezen, ki se predaja velikodušnosti, ki sprejema in daje, poželenje predajanju. Samo nepreciznost jezikovne uporabe dopušča, da se ta odnos označuje kot razlika, (pod katero) vlada dejansko nasprotnost ali celo kontradikcija. Razlika med spoloma ni izginjajoča, infinitezimalna razlika, ki se briše v razlikovanju in razlikuje to brisanje z oddaljevanjem od njega samega, temveč vidna, jasna, groba različnost, ki znotraj postavitve filozofske, dialektične pojmovnosti postaja nasprotje.

Odkod to nasprotje, ta nasprotnost spolov, usmerjenih vseeno enega na drugega, dve polovici, ki se iščeta, nahajata, spajata in ločujeta, obnavljajoč vrsto enakih razcepljenih polovic? Tukaj je jedro dedukcije družine, zadnji razlog zakona in starševskega odnosa.

Pol stoletja po Freudu lahko vprašanje postavljamo tako, da sprašujemo o nekem specifičnem tipu spolne organizacije, o specifičnem sistemu libidilne ekonomije: o heteroseksualni genitalni ekonomiji nagona. Za Fichteja je ta edina normalna in naravna, ker preko razcepljenosti spolov proizvaja njihovo obnavljanje — osta-

lih oblik niti ne omenja. Gre za neko redukcijo, ki je že na začetku dedukcije, ta »re-«, ki omogoča v svojem umiku tisto praznino, v katero se bo namestil simetrični in rimani »DE« dedukcije, neko dvojno vodenje, tja in nazaj, od odprte ekonomije libida do zaprte strukture razmnoževanja (redukcija) in od zaprte strukture razmnoževanja do zaprte institucije družine (dedukcija). Da bi torej mogli slišati govor te dedukcije v tem, kar dejansko pravi, je potrebno prej (ali vedno že prepozno) brati učinke prevajanja, ki ji predhodi.

Dedukcija je resnični in pravi smisel Fichtejevega mišljenja, prevajanje je neka predhodna etapa, ki je dejansko niti ni pred tem. Njeno mesto je znotraj nekega o k l e p a j a , tam, kjer se napoveduje dvosmiselna praznina vprašanja: zakaj pa sploh dva spola.

»(Razlog, zaradi katerega je narava morala ločiti dva različna spola, preko katerih združevanja je edino mogoče razmnoževanje vrste (Gattung), bom tukaj navedel le na kratko, ker to raziskovanje sem v resnici tudi ne spada. Zadnja stopnja oblikujoče sile (der bildenden Kraft) v organski naravi je oblikovanje (bildung) nekega bitja njene vrste in ta sila deluje nenehno, dokler so dane okoliščine za njeno dejavnost (die Bedingungen ihrer Wirksamkeit) Ko bi bili dani vedno, bi v naravi obstajalo neko stalno prihajanje (ein beständiges Übergeben) v druge oblike, toda nikoli stalno ene in iste oblike (Gestalt), obstajalo bi večno bivanje, toda nikoli eksistenca (Seyn), toda ker ne bi bilo niti tistega, kar bi moralo prehajati, ne bi bilo mogoče niti prehajanje, misel, ki se ne da misliti (ein undenkbarer Gedanke) in ki je sama v sebi protislovna. (To je isto stanje, ki sem ga prej (str. 208 in naprej) imenoval spor med bitjo in ničnostjo). Tako ni mogoča nobena narava. Da bi bila narava mogoča, mora vrsta (Gattung) imeti še eno organsko obstojnost zunaj obstojnosti vrste, vendar pa mora obstajati kot vrsta, da bi se lahko razmnoževala. To je mogoče samo tako, da se sila, ki oblikuje vrsto (die Gattung bildende Kraft), razdeli in to v dve absolutno sopripadni polovici, ki samo v svojem združenju (Vereinigung) tvorita celoto, ki se razmnožuje. V tej delitvi ustvarja oblikovalna sila samo enoto. Individui so samo takrat in oblikujejo vrsto samo takrat, če so združeni in če se morejo združiti, ker sta biti in oblikovati (seyn und bilden) v organski naravi eno. Enota obstaja samo kot tendenca za oblikovanjem vrste. Samo tako prispeva v organsko naravo mir in mirovanje sile, z mirom pa tudi oblika (Gestalt), in tako postaja komaj narava, zato prehaja zakon razdvajanja dveh oblikovalnih spolov skozi celo organsko naravo.)« Werke, III. str. 305—306.

Rezimiramo: narava deluje kot oblikovalna in produktivna sila, kot ustvarjalni nagon, ki daje obliko in s tem obstoj nasploh. Fichte poenostavlja toliko, kolikor gre pravzaprav za cel sistem nagonov in sil, toda to je tukaj za njega nepomembno. Ta sila proizvaja oblike, ki so ji podobne, odraža se v množici bitij, ki tudi sama dalje oblikujejo in ustvarjajo druga, podobna sebi. Enotnost tendence neke oblikovalne sile je to, kar ustvarja njeno posebnost, svojevrstnost: vrsto. Obstaja torej neka splošna tendenca proizvajanja likov, ki ima za cilj perpetuiranje neke določene smeri gibanja, perpetuiranje vrste. V sebi je protislovna, ker bi se vrsta, zgrajena kot neskončna tendenca za samoobnavljanje razblinila v diver-

zifikaciji, v neskončnem prehajanju in tako izbrisala tisto istost, obstoječi hypokeimenon, ki komaj omogoča gibanje.

Zaradi tega je potrebno ustaviti ta fluks oblikovanja in fiksirati obliko, kar se ne more napraviti drugače, ne da bi se vrsta navidezno razcepila v dve polovici, ki nadaljujeta dejavnost oblikovanja, resnično dejavnost vrste (- daljnji odmev je Marxov »Gattungswesen«) toda z nekim zastojem, z neko pavzo, ki izhaja iz njune biti, namreč iz polovičnosti (če se strinjamo, da je polovičnost bit polovice, kar Fichte očitno predpostavlja). Ti polovici lahko namreč nadaljujeta dejavnost vrste samo, če se spojita, če skupaj formirata »eno žival«, ki je potem predstavnik vrste s polnomočjem za nadaljevanje oblikovalne dejavnosti.

Samo zaradi teh pavz, rezov ali cezur v neskončnem fluksu izgrajevanja (Bildung), je mogoč fluks sam. Tako je delitev na spole pogoj obstoja stabilne eksistence in s tem narave nasploh.

Metafizika ni sovražna spolu. N a s p r o t n o. Spolnost vstopa v igro večkratno in to v ključnih točkah, tako da je njena pozicija strateška in neobhodna. Pri Fichteju se artikulira trojno, na treh mejah, ki obsegajo vse bogastvo, ki ga je filozofija kdajkoli čuvala in za katerega je skrbela: mejo med naravnim in nenaravnim, naravnim in zgodovinskim in med eksistenco in neeksistenco. Struktura odnosov znotraj te artikulacije se regulira po enostavnem, zato pa temeljnem načelu.

V odnosih naravno/nearavno in naravno/zgodovinsko je seksualnost opredeljena po svoji naravnosti. V spolu ni ničesar nenaravnega, še več, je naravnost sama. Delitev na dva spola, razdvajanje vrste, je v najdoslednejšem smislu stvar narave.

S tem je spolnost predvsem zavarovana pred nenaravnim, popačenim in perverznim. Fichte govori o tem zavarovanju, bistvenem za spolnost, zelo malo ali ne govori. Pred njim je posel že opravljen, ustrezno, filozofsko in rigorozno, v Kantovi »Metafiziki nranosti« in to glede na naravo in glede na etično smotrnost človeškega telesa, ki izključuje njegovo zlorabo. Tako je iz spolnosti izključena homoseksualnost in onanija, dve zlorabi par excellence, ki z ene strani trgata spolnost od njenega naravnega cilja, razmnoževanja, z druge strani pa človeško telo, ki bi moralo biti samo instrument osebe, spravlja v podložnost osebo in njeno dostojanstvo.

Spolnost je zatem nakazano ločeno področje v odnosu do zgodovine, do etike in do politike. Spolnost je naravna, to pomeni, da markira mejo, preko katere zgodovinskost ne more iti, ne da bi zašla na tuje ozemlje. Niti morala niti politika ne moreta vplivati na spolnost tako, da jo spremenita, reorganizirata, ali celo ukineta. Spol varuje nedotaknjeno demarkacijsko linijo med naravo in zgodovino. Tisto, kar lahko storijo zgodovinska, etična in politična praksa, je to, da nadgradijo obstoječi, stabilni in naravno dani spolni nagon z nekim sistemom pravil, norm, institucij in ideologij. To je, kakor je tudi normalno, vodilni motiv Fichtejeve etike. Etika, pravo, politika in zgodovina začenjajo tam, kjer se na naravni spolni nagon superponirajo kodi (zakon in zakonska lju-bezen, družina, pravna ideologija družine, ko se spolnost kot priroda interpretira.

Tolmačenje spola in ne njegovo spreminjanje je domena politične in etične prakse — tolmačenje, naravno aktivno, civilizatorsko, institucionalno, vendar tolmačenje. Posel civilizacije je, da nad in okrog spolnosti, na meji nasproti narave zgradi sistem utrd, da spolnost napravi za institucijo, pri tem pa ji ne vzame njen značaj. Družina je način, instrument in simbol te izgradnje institucije, je zagotovilo nedotakljivosti narave, tisti nevarni meji, kjer se težita preplesti narava in zgodovina.

Zveza teh dveh omejitev, dveh parov nasprotja je jasna: seksualnost postaja perverzna, ne-naravna, ko sfera civilizacije protizakonito intervenira v domeni narave, namesto da jo samo tolmači in nadgrajuje — perverznost je prestop (dobesedno) civilizacije, rezultat prepletanja dveh fler, nasprotujoče zakonu njune diferenciacije in avtonomije.

Tako dela filozofija spolnosti uslugo: s tem ko jo izenačuje z naravnim, jo omejuje tako od perverznosti kot tudi od zgodovinsko-političnega. Čistost spolnosti, njena nepopačenost in nezgodovinskost je, v območju prakse, stvar družine in države, v območju teorije pa stvar filozofije.

Vse to bi že samo zase bilo dovolj, da prikaže doseg razumevanja, ki ga ima filozofija za spolnost, da popravi predsodek, da je filozofija spol vedno zamolčevala. Toda spolnosti prav v njeni reduciranosti na razcepljenost spolov pripada neka »bolj filozofska« vloga, kot pa da je samo zaščitena s filozofijo.

Spolnost je naravna, recimo celo eksemplarno naravna tvorba. Ne le to. Citirani tekst kaže, da je spolnost v globljem dogovoru z naravo kot je samo markiranje meje do nenaravnega ali do zgodovinsko-političnega.

Kot cenzura v fluksu oblikovanja, spolnost v svoji heteroseksualni ekonomiji omogoča, da pridemo do konca kaosa brezkončnega nastajanja in da se iz vrtinca pojavi »Gestalt«, oblika, eides. Njena funkcija je e idetska. Če se vrsta ne bi cepila v dvoje, bi imeli samo neskončno prehajanje, neskončno pre-stopanje, razlaščno temelja, oblike, substance, ideje. Narava je nagon (za Fichteja je neorganska narava popolnoma podložna organski in vanjo integrira), neskončno gibanje, pomanjkljivost obstoja. Zaradi spola se ta pomanjkljivost obstoja nadomešča, gibanje se zaustavlja, na mesto bivanja prihaja eksistenca. Spolnost je ne le ontološka kategorija, ampak omogoča ontologijo, vnašajoč eksistenco med bitja.

Samo v spolnem aktu je mogoče tako oblikovanje, ki ni kaos nastajanja, ampak afirmacija eksistence. »Individui so in oblikujejo vrsto samo takrat, če se združujejo in če se morejo združiti; ker je biti in oblikovati v organski naravi eno.«

Odtod je smisel glagola »BITI« kot Copule produkta nekega »Copulatio«.

Brez delitve na spola in brez proizvajanja eksistence in eidosov v spolnem aktu bi bila narava nemožna: »obstajalo bi večno bivanje, ne pa eksistenca«.

Heteroseksualni spolni akt je tista sistola/diastola v fluksu oblikovanja, ki omogoča, da se na ozadju neskončnega pre-stopka pojavi trdna, fiksna oblika eksistence.

Torej, ne samo, da je spolnost (v svoji heteroseksualni, zaprti ekonomiji) naravna, ampak pogojuje naravo.

Na prvi pogled se ukvarjamo s protislovjem. Najprej je spolnost kot priroda razmejena od nenaravnega in zgodovinskega, potem je sama narava razglašena za odvisno od spolnosti. Kako je mogoče trditi, da je spolnost naravna in istočasno predhodna naravi?

To navidezno protislovje je vključeno v osnovne predpostavke Fichtejeve dialektike in podvrženo rigoroznemu načelu: A postavlja ne-A, A je pogoj ali razlog ne-A, to je opredeljujoča meja A-ja. Klasično je to prikazano na primeru Jaz in Ne-Jaz. Sebstvo je zadnji razlog, pogoj proizvodni pogon nesebstva, toda zato nesebstvo opredeljuje, markira in omejuje sebstvo, podarjujoč mu tako konkretno zgodovinsko eksistenco.

Gre za, kakor je znano, Fichtejevo verzijo načela razloga. Seksualnost je podvržena temu načelu in tvori njegovo privilegirano instanco glede na (naravno) eksistenco; seksualnost pogojuje, razlaga ali utemeljuje naravo, toda hkrati mu narava predpisuje določenost, meje. »Od zunaj« izgleda, da spolnost in narava omejujeta drug drugega, spolnost naravo v kolikor jo trga iz neopredeljenosti neskončnega prehajanja, narava spolnost, v kolikor jo opredeljuje nasproti nenaravnemu in zgodovinskemu. Toda spol ima prednost, je instanca Razloga, ki utemeljuje, omogoča in izolira naravo, trgajoč jo iz kaosa. Vidna je rigoroznost in doslednost Fichtejevega filozofiranja: spolnost, narava, zgodovina funkcionirajo v sistemu medsebojnih omejitev pod trdno roko načela razuma, »velikega in plemenitega načela«, kakor ga je imenoval njegov »avtor«.

Preden preidemo k novemu poskusu opredelitve spola, ponavljamo:

- a) spolnost je ontološka v tem smislu, da proizvaja naravno eksistenco, kot cenzura znotraj fluksa bitvanja
- b) spolnost spada pod jurisdikcijo narave, v kolikor je nasprotna nenaravnemu in zgodovinsko-političnemu
- c) ti dve funkciji, »a« in »b« sta organizirani glede na načelo razloga in to kot njegova privilegirana instanca, privilegirana v toliko, kolikor omogoča naravo v njeni eksistenci.
- d) iz prejšnjih tez sledi, da je razlika med spoloma nujno principierna (v etimološkem smislu), in da lahko funkcionira samo kot opozicija, razcepljenost, pomanjkljivost in kontradikcija
- e) to odpira možnost dedukcije zakona in družine, tako kot je Fichte tudi izvedel, namreč začenši od izvorne pasivnosti ženske in aktivnosti moškega z vsemi etičnimi, pravnimi in političnimi posledicami.

Meščanska ureditev

Doslednost dialektike se vidi v tem, da se na koncu vedno odkriva tisto, kar je bilo tudi na začetku. Če dedukcija družine končuje v pravni in politični tvorbi, lahko pričakujemo, od nekega dialektika Fichtejevega ranga, da je že nekje na začetku ta pravno-politična vsebina skrita, čeprav napovedana, vendar vseeno odsotna.

Zunanja in slučajna spodbuda, da jo iščemo, daje tudi Schleiermacherjeva recenzija, ki kaže, koliko so sodobniki čutili to dedukcijo kot politično opredeljeno in smer, v kateri ta opredelitev deluje. Schleiermacher navaja Fichtejev stavek iz »Etičnega sistema«, ki se glasi: »Zakon lahko ima za cilj samo zaplojevanje otrok, je sam dolžnost in glede nanj ni nobene zapovedi, zakon je edina zapoved,« in dodaja kot priporočilo: »Recenzent bi želel, da bi katerikoli nemški pisec ali popularni filozof predelal to teorijo glede na Fichtejevo naravno pravo in na Kantov pojem lepega in vzvišenega, in to tako, da postane uporabna za nižje razrede (für die niedere Classen brauchbar)«.

Nižji razredi morajo torej spoznati Fichtejevo dedukcijo zakona in to po možnosti v popularni ali književni preobliki. Iščimo naprej. Oklepaj znotraj oklepaja, tekst tretjega reda: »(To je prav isto stanje, ki sem ga zgoraj (str. 208 in dalje in naprej) imenoval spor eksistence in ničnosti)« (citirani tekst).

Tekst na strani 208 je spet neki tekst za tekstom, korolarij poglavja v meščanski pogodbi. Gre za celotnost države:

»Najprimernejša slika, s katero lahko pojasnimo ta pojem, je slika organiziranega naravnega produkta, ki je pogosto uporabljana, da bi različne veje javne oblasti opisali kot enotnost, toda kot mi je znano, nikoli doslej tako, da bi celoten meščanski odnos (bürgerliche Verhältniss) pojasnili s tem. Kot je v naravnem proizvodu vsak del tisto, ki ne bi bil zunaj povezanosti enostavno nič; da kakor zunaj celotne organske povezanosti sploh ne bi obstajal, saj bi brez vzajemnega delovanja organskih sil ne obstajala nobena stabilna oblika (bestehende Gestalt) ampak samo **večni boj eksistence in neeksistence**, ki je ne bi mogli niti misliti, enako dobiva človek v državni povezavi nek določen položaj v ureditvi stvari, neko točko mirovanja v naravi, toda vsakemu pripada ta določeni položaj nasproti drugim in nasproti naravi samo zato, ker se nahaja v tej določeni povezavi.« (III, 208).

Dialektika je še enkrat potrdila svoje načelo: samo zato, ker je motiv države že od začetka navzoč v mišljenju narave, se lahko naravnost spola konča v državi.

Država in narava sta striktno izomorfni tvorbi, obe sta organizma, visoko diferencirana, z razvejanimi funkcionalnimi odvisnostmi, v katerih enota obstaja samo tako, da tvori del celote, element v celoti vzajemnega delovanja. Ni slučajno, da gre prav za vzajemno delovanje, za tretjo in najpopolnejšo kategorijo relacije, ki v sebi združuje Substanco in Vzrok, dve veliki načeli razloga. Tako narava kot družba sta opredeljeni z razlogom, spletom vzajemnega pogojevanja, omogočanja, utemeljitve in totalizacije. Če ne bi bilo eksistence, ampak bi obstajalo samo bivanje, ne bi bilo niti meščanskega odnosa niti naravne spolnosti, prvega v ureditvi politike, drugega v ureditvi narave. Večni boj eksistence in neeksistence onemogoča tisto, kar je meščansko v politiki in kar je naravno-spolno v spolnosti. V politiki kot tudi v naravi igrajo odločilno, organizatorsko-organsko vlogo zastoji, cezure, ki dajejo bitjem njihovo obliko, ki vnašajo Eidos,

Razlog in Organizacijo v neukročni produktivni kaos bitja.

Samo zato, ker je spolnost od začetka mišljena v analogiji z meščansko ureditvijo, končuje dedukcija zakona v instituciji. Delitvi na spole ustreza delitev na stanove, prva fiksira gibanje znotraj narave, druga znotraj politike.

Spolnost ima torej še eno funkcijo: tvori mejo med naravo in politiko (etiko, pravom, zgodovino), toda je prav tako analogon neke specifične politične konjunktore: delitve na stanove. Zato ni slučajno, da Fichte na odločilnem mestu, kjer govori o ontološki, eksistenčnotvorni funkciji spola usmerja na korolarij poglavja o meščanski pogodbi, kakor med drugim znotraj dialektike nič ni slučajno. Ni brez razloga, da Fichte prevzema metaforo »živo bitje/državni organizem« prav tam, kjer gre za to, da se eksistenca zavaruje proti neeksistenci. Distinkcija eksistence in neeksistence otnološko koincidira z vzpostavljanjem meščanskega odnosa, to dvojje reflektira eno in isto »uvedba reda« v fluks bivanja, ki spet koincidira s spolnim aktom v njegovi naravnosti.

Kot smo rekli, metafizika ne le da nima nič proti spolnosti (naravne, heteroseksualne, genitalne spolnosti, usmerjene v razmnoževanje), ampak ji daje celo privilegirano mesto, tam kjer se ločujeta eksistenca in neeksistenca, kjer se razmejujeta narava in kultura in narava in perverznost.

Začenši od te mogilne postavitve (eksistenca/neeksistenca, buržoazna ureditev/boj eksistence in ničnosti, copula/copulatio itd.), od sexusa kot zaseke v kaos bivanja, od tega obnovljenega cogita (sexus sum), ne v kontrapoziciji, ampak izogibajoč se učinkom enostavnega nasprotovanja, vedoč, da ima tudi mišljenje meje in sprašujoč zanje, prihajam do zadnjega momenta.

Fichte opisuje stanje večnega bivanja kot nemisljivo in označuje s tem neko nenavadno mejo.

Če ne bi bilo heteroseksualne spolnosti, če ne bi bilo delitve na spole, bi bila narava nemisljiva.

Četrta meja, misljivo/nemisljivo, ki jo hrani spolnost v svoji naravnosti. Ne le da je spolnost postavljena med narave in nenaravnosti in zgodovinskosti, ne le da omogoča v narodi razlikovanje eksistence in neeksistence, vse to ni dovolj: **SPOLNOST JE ENOSTAVNO GARANT MIŠLJENJA, GARANT NEPROTISLOVJA!**

Če ne bi bilo spolnosti kot naravne deljenosti, bi mišljenje prešlo v tisto nemisljivo. Ukinjanje heterogene seksualnosti sooča takó mišljenje z nečim strašnim: nemisljivo mislijo (undenkbare Gedanke). Misel, vsekakor nehvaležna (undankbar), kot tudi Platonov pankrtski logos (nothos logos) in ki se ga komaj izplača misliti, če je izplačljivost tisto, kar zahtevamo od spola, od politike in od mišljenja, če je cirkularno plačevanje neke zaprte ekonomije (libida, blaga ali pojma) tisto, kar nam ontologija lahko zagotovi.

Naj hočemo ali ne, naravni seks nas varuje pred nemisljivim. Zaprta ekonomija libida varuje nedotaknjeno ekonomijo mišljenja.

To je točka, ki jo pri Fichteju brez izjeme pregledujejo. Mišljenje, ki se izogiba nemisljivemu v njegovi kontra-dikciji, v njegovi neprevedljivosti na dictum, nima rado, da ga spominjamo, da je varovano s strani spolnosti.

Koincidenca phallosa in logosa, ki jo lahko danes eksplicitno mislimo zaradi konca metafizike, ki znotraj zapiranja razgalja, če nam je dopustna neka filološko nedopustna besedna igra, celotno arhi-tektoniko evropskega govora, in seveda zahvaljujoč intervenciji psihoanalize, je stalno navzoči škandal filozofije, ki pa prav to drži v njeni distanci do nemisljivega.

Metafiziki je zaprta ekonomija spola potrebna, kot je potrebna politiki in neki določeni vrsti književnosti: spolni akt proizvaja eksistenco kot kopulo in s tem priskrbljuje mišljenju tisto nemisljivo. Spol je po svojem latinskem imenu *sexus*, zasek, cenzura in začeni od te cezure postaja narava sploh mogoča-in-misljiva (globoka soudeležnost teh dveh »kategorij«, kategorije možnosti (svobode) samoopredelitve in kategorije mišljenja (znanja) logosa, združenih tam, kjer to izgleda najmanj verjetno: v telesni združitvi), zgodovina pa dobiva tisto materialno podlago, na katero se dajo potem nadgrajevati institucije buržoaznega odnosa.

Glede na to tezo postaja berljivo Heideggrovo spregledovanje ontološke funkcije telesnosti. Na nekem mestu v knjigi o Nietzscheju (str. 200 nemškega izvirnika) pravi, da komaj z Nietzschejem prihaja telo v prvi plan znotraj metafizike in to kot animalnost, v zvezi s »plavolasimi zvermi« (!). Izenačevati telesnost z (negativno vrednoteno) animalnostjo je vsaj za Nietzscheja stališče »asketkega svečenika«, direktnega naslednika in krotilca plavolase zverjadi, tako da se odnosi zapletajo v resničen klobčič nedialektičnih protislovij, iz katerega tukaj izločamo samo sledeče: če je naše branje Fichteja legitimno, funkcionira telo v svoji »najvišji funkciji, spolnosti« vedno že znotraj metafizike, in tisto, kar je Nietzsche s svojim mišljenjem telesa napravil, telesa ni moglo privedi v prvi plan znotraj metafizike, ampak prav do tega, da subvertira metafizično, zaprto organizacijo telesnosti in da spolnost loči od njene ontološko-eidetske funkcije: proizvodjanje stabilne naravne eksistence. Če je nekdo sploh tolmačil telesnost kot animalnost, potem je bila to prav metafizika, ne toliko v občasnih »podcenjevanjih« telesa, ampak predvsem v reduciranju spolnosti na naravnost, na animalnost razmnoževanja.

Kajti, da bi si misel priskrbela tisto nemisljivo, je potrebno spolnost omejiti z naravnostjo, da postane ontološka produkcija vrst (eide) skandirana z opozicijo moški/ženska. Razumevanje, ki ga metafizika kaže za spolnost, je dosežek organiziranega, razloženega Razuma, ki podrejuje ekonomijo nagona zahtevam logičnega mišljenja (identičnost, protislovje, razlog), zakonom reprezentiranja, ki mu zagotavljajo prezentnost. Eksistenca kot kopula ni nič škandaloznega, ampak samo sežeta formula tega trikotnika mišljenja — spol — naravna, katerega vrhovi se drže skupaj z zapletenim sklopom pogojevanja, omejevanja, tolmačenja in razlaganja. Tako Fichte.

Zaprta reprezentiranja, fiksna vrsta, heteroseksualna spolnost, usmerjena v razmnoževanje.

Elementi koincidirajo, omejujoč enostavno področje misljivega.

Odperta ekonomija je za to nemogoča brez rušenja meje, ki jo spolnosti določa naravnost narave in njeneidos.

Freud sugerira na tej liniji nekoliko razločevanj in eno nerazločevanje: oddelitev spolnosti od genitalnosti in reprodukcije, torej delitev spolnosti od razlike spolov, razdvajanje spolnosti od narave in njeno uvrščanje v ureditev zgodovine ali v vrsto jezika in na koncu neko »komaj obdelano predpostavko« o biseksualnosti človeka.

Sledimo samo nekaj korakov učinke tega predloga za mišljenje spolnosti.

S padcem razlike spolov kot kriterija spolnosti, se odpira prehod za boj eksistence in neeksistence, za večno bivanje. Na mesto eidosa prihaja kaos, tisto nemisljivo, ki ga ne skandirajo več individualne, »stanovske« in edietske cezure, ki mu jih postavlja »posamično bitje«, ampak je napolnjeno z lastnim ritmom svobodnega in neskončnega oblikovanja brez oblike, bivanja brez substrata in protislovja brez besed.

Ta vdor svobode in odprte ekonomije libida spreminja celotno polje naravne eksistence v področje nagona, ker ni več temelja niti razloga za razlikovanje nagonov, spolnih in nespolnih, naravnih in nenaravnih. To polje nagona je, kakor pravilno pravi Fichte, za zapadno metafiziko nezamisljivo, njegova drugotnost.

Opozicija spolov prehaja po ločevanju libidne organizacije od fizioloških distinkcij v razliko, in to v infinitezimalno, izginjajočo razliko, ki sama osvobaja flukse bivanja, v njihovi večnosti, nezvodljivosti na kontradikcijo in na »meščanski odnos«.

Naravna heteroseksualna spolnost, tako kot jo misli Fichte, je garant distinkcije zgodovine in narave. Kakršna koli druga spolna organizacija grozi, da izbriše to distinkcijo in da inavgurira neko nemisljivo kozmično zgodovino človeka-narave. Toda že dlje časa gre mišljenje po tej poti: proti distinkciji eksistence in neeksistence, proti eksistenci kot kopuli, proti ontologiji, z njenim načelom Razloga, z njenim zavračanjem ali podrejanjem bivanja, proti meščanskemu redu z njegovo eidetiko stanov, ki zagotavljajo individuu »kratko malo obtanek«, proti »Dolini ljubezni« z dialektiko nagonskega jemanja in nesebičnega predajanja, proti spolnosti, reducirani in potem deduciranju iz te dedukcije.

Post scriptum

Pred sedemdesetimi leti je na kongresu v Krefeldu Eugen Fink, naštevajoč načine razumevanja eksistence in človeške obstojnosti, navedel poleg dela, igre, boja tudi spolnost. S tem je neka tema, ki je bila dotlej v heideggerjanski tradiciji nedotaknjena, končno vendarle začrtana kot ena od možnih poti k filozofiranju.

Finkovo vpeljevanje pa komajda pomeni nekaj več kot začetek. Tisto, kar manjka in kar bo še dolgo manjkalo, je neka razvita in ustrezna metoda za vprašanje o mestu spola v mišljenju zahodne metafizike.

V okvirih sodobnega mišljenja imamo samo eno obsežno teorijo spolnosti: psihoanalizo in velika je skušnjava, da njene rezultate neposredno prenesemo na teren filozofije. Taki skušnjavi pa se je potrebno energično upreti zaradi več razlogov, od katerih je najvažnejši naslednji: psihoanaliza, pa tudi v tisti meri, v kateri

se je formirala kot znanost, se giblje še vedno na tleh nekega filozofsko predhodnega razumevanja svojega predmeta. Njen pojmovni sistem je izgrajen na splošnih miselnih predpostavkah devetnajstega stoletja, v katerih filozofija igra ne malo vlogo. Tudi ko se danes ponovno utemeljuje, začeni od problematike znaka in govora, v njej še naprej vladajo nedomišljene predpostavke in implicitna mnenja zahodne metafizike. Z drugimi besedami, psihoanaliza je sama v svojih pomembnih delih, ujeta v družinski roman zahodne filozofije, v implicitne predpostavke o spolnosti, o biti človeka, o biti resnice in je njen razvoj mogoč samo kot postopno, strpno in detaljno obdelovanje teh predpostavk znotraj njene prakse, obdelovanje, v katerem ji lahko filozofska premislitev pomaga samo, če je sama osvobojena od določene anti-teološke zamisli spolnosti.

To ne pomeni, da se mora filozofija tako ali drugače »ograditi« od psihoanalize, ampak da psihoanaliza ne more opraviti posel ponovne premestitve spolnosti za filozofijo, kakor tudi filozofija ne more opraviti posel teoretičnega fundiranja psihoanalize za njo: odnosi med njima so mnogo bolj zapleteni, preveč zapleteni, da bi se jih tukaj mogli sploh dotakniti.

Omenili smo »družinski roman« zahodne metafizike in »onto-teološko zamisel spolnosti«. Ti dve trditvi ne gre vzeti za dokončni trditvi, temveč kot delovna načrta za neko raziskavo:

Branje Fichtejevih tekstov je pokazalo, da igra spolnost eno od najpomembnejših, če ne že ključnih vlog v njegovem zasnovanju ontologije. V tisti meri, v kateri je Fichtejevo mišljenje »reprezentativno« za zahodno filozofijo nasploh, lahko predpostavimo, da je problem spolnosti prevzet v filozofijo na nek specifični način, namreč glede na njeno temeljno onto-teološko postavitev, da je v okvirih funkcioniranja te postavitve dobil posebno vlogo. Interpretacija te vloge je centrirana v dveh načelih:

1. Spolnost je pojmovana kot heteroseksualna in zaprta domena in v tej vlogi ji pripada pravica naravnosti.
2. Ta heteroseksualna organizacija spola je postavljena v svojih konsekvencah kot temelj za neko zakonsko in družinsko »nadgradnjo« njene naravnosti.

Toliko o Fichteju. Tukaj se ne moremo spuščati v problem, koliko je njegova koncepcija resnično karakteristična za to zahodno filozofijo niti bi takšno postavljanje vprašanja v zadnji vrsti bilo smiselno glede na nezvedljivo heterogenost napisane filozofije. Namesto zaključka citiramo nekaj tekstov:

»Ljubezen je istočasno nekaj, kar pripada materiji, in nek polbog, rojen iz nezadovoljene težnje duše za tistim Dobrim.« (Plotin, »Eneade«)

»Očitno je, da se popolna ideja očetovstva in sinovstva nahaja v Bogu Očetu in Bogu Sinu, ker so narava in slava Očeta in Sina eno. Toda pri stvarjenju je filiacija relativna nasproti Bogu, toda ne na popoln način, ker Stvaritelj in stvaritev nimata isti značaj, ampak samo neko podobnost, ki postaja popolnejša, bolj kot se približujemo pravi naravi filiacije!« (Tomaž Akvinski: Suma teologije).

»Prva običajnost v substancialni dejanskosti je z a k o n . Ljubezen, ki je bog, je znotraj dejanskosti zakonska ljubezen.« (Hegel: Filozofija religije).

»Tam, kjer izginja vera v Mater Božjo, tam izginja tudi vera v Sina Božjega in Boga Očeta. Oče je samo tam resnica, kjer je resnica tudi mati. Ljubezen po sebi in za sebe pripada ženskemu spolu in bitju. Vera v Božjo ljubezen je vera v tisto žensko kot v božjo bit. Ljubezen brez narave je nič, fantom. Na ljubezni je treba spoznati sveto nujnost in globino narave«. (Feuerbach: Bit krščanstva).

»Ta notranja diskrepanca pa napolnjuje celo polje religije. Prihajamo ponovno v skušnjavo, da to pokažemo na primeru spolne strasti.« (Bradley: Pojav in resničnost).

Teologijo spola spremlja njegovo ontologijo tudi tam, kjer je, kot pri Feuerbachu, religiozni odnos podvržen kritiki. V tem smislu je osvobajanje tistega izrinjenega in pozabljenega v mišljenju spola, pa naj bo to kaos svobodne, ne-heteroseksualne libidinalne organizacije ali karkoli drugega, integralni del dekonstrukcije ontoteološkega sklopa.

Samo v tej dekonstrukciji nahaja Finkova anticipacija svoj polni smisel in doseg.

Darko Štrajn

SUBJEKT SVOBODE V FICHTEJEVI FILOZOFIJI

Namen, s katerim se odpravljam sestaviti ta zapis, ni nerazčlenjen. Na prvi pogled gre predvsem za prikaz določenega filozofskega koncepta. Toda ali ni »prikaz« predvsem poskus odgovora na sedanje vprašanje, ali vsaj poskus iskanja izvorov »mojega« sedanjega vprašanja.

Vprašanje, ki nam tu provocira misel, je vprašanje svobode, katerega Fichtejeva rešitev nas zanima iz še posebnih razlogov. Historično je ta filozofija situirana blizu konca začetka nastanka zavesti neke dobe o sami sebi in doba, ki jo mislimo je sama tista doba, ki jo mislimo komplementarno naši lastni naj sodobnejši sodobnosti. Filozofija, o kateri bi marsikateri pripadnik evropske kulture izjavil, da je največja, najcelostnejša, najracionalnejša, vseobsegajoča... vključuje tudi »fichtejevsko fazo« in je v predalčkih pod etiketo: Nemška klasična filozofija. Če si to filozofijo mislimo v kontekstu širše historične strukture (znotraj katere je vgnézdena tudi filozofija ali če hočete, je skoraj vseeno, dokler se še razumemo, če rečemo n.pr.: ideologija) se iskaže njena sočasnost z nastajanjem, kulminacijo in nekim relativnim zaključkom Francoske revolucije, ki tudi ne nazadnje po zaslugi filozofije, o kateri je beseda, ni ostala v povdarjenem pomenu besede le francoska.

V pravkar napisanem odstavku smo označili dve točki, ki označujeta prostor, kjer hočemo imeti sintetično poplesavanje našega mišljenja, ki je kot vsaka sintetičnost relativno. Relativnost našega mišljenja v konkretnem pogledu sledi iz redukcije elementov »od filozofije do zgodovine« na termin subjekta svobode. Iz tega pa bo sledilo to, da ne bomo govorili o celotni Fichtejevi filozofiji, ampak o tistih njenih momentih, ki so relevantni za določitev omenjenega termina, ki za mišljenje in tudi za nastajanje »pocestnih« pojmov sploh ni nevažen. Da pa seveda ne bi naš prikaz brez opore molel tjavdan, ki ga ne moremo misliti drugače kot tako, da se povprašamo še o tistem pred in o tistem po Fichteju.

Toda tu naj bo beseda o tistem, o čemer potem nadalje ne bo kar tako, ker bo že mogla na čem sloneti. Zato se nam je zdaj vprašati na čem je sploh zraslo Fichtejevo (oz. nemške klasične filozofije) vprašanje po svobodi, pojavljajoče se obenem s subjektom, ki je v končni instanci tudi subjekt samega vprašanja. Odgovor ni možen kot absoluten, kakor ni v tem primeru možen absolutni vzrok. Toda v filozofiji se je bilo zgodilo, da je »neki« Fichte nekje nekaj premislil in dokler smo v prostoru in času, ki sta nam zamejena z zgodovino in s tistim kar nam zgodovino posreduje in nas kot bitja zgodine tvori ter nam kot takim v vsakem tu in sedaj zgodovine (ki je neki njen konkretni presek) odpira in zapira vse od biološke eksistenčnosti do najširše reflek-

sije, se ne moremo v obveznosti izvirajoči iz vsakega vprašanja in vsake temu primerjene težnje (glede na naše vprašanje po subjektu svobode!) izogniti temu, da premislimo Fichtejeve postavitve v njihovem kontekstu. To, kar imenujemo »kontekst«, »prostor« itd. izrasta Fichtejevega govora o vprašanju subjekta svobode, je v imenovanih mejah (v zgodovini!) tisti proces, ki je nasproti fevdalni uklenjenosti rodil neko konkretno svobodo vzpostavljeno v interesu ekspanzije nove historične strukture, namreč *svoboda lastnie*. S tem, ko še ne misliš odločilne meje samega principa dane svobode, pa se ti zgodi, kot se je Fichteju, da iz aktualnega postavljaš možnost splošne svobode in bralcu Fichtejevega pisanja se tako more razkrivati meja Fichtejevega jezika svobode. Bralec Fichteja, kateremu bomo posvetili na tem mestu največ pozornosti, je bil Hegel, ki je razkril omejenost Fichtejeve filozofije, da bi sam afirmiral meje sistematičnega dialektičnega mišljenja totalitete sveta, utemeljenega v buržuazni predstavi možni ob, z revolucijo uveljavljenih, (ohlapno rečeno) materialnih pogojih akumulacije kapitala. Toda to ne pomeni nečesa determinističnega, pomeni le splošno določitev tistega »prostora« dogajanja obravnavanega mišljenja. Sâmo videnje tega »prostora« in s tem naša vključenost vanj, pa ni neodvisna od samega tega mišljenja, katerega bomo v pričujočem zapisu skušali prikazati.

Kant — Fichte:

»Proti Lockovemu materializmu in proti Wolfovi metafiziki, proti dvema koncepcijama, izhajajočima iz »danega« empiričnega oz. nadčutnega, je Kant razglasil primat svobode.«

(R. Garaudy: Dieu est mort, str. 129)

Pričujoči poizkus prikaza subjekta svobode je smiselno mogoče začeti s Kantom, ki je zastavil problematiko kasnejše filozofije s svojim dualizmom subjekta in objekta, iz katerega sledijo nadaljnji dualizmi v njegovi celotni obsežni filozofiji. Na tem mestu ni naša naloga nakazovati vse momente Kantove filozofije, kar bi za vsestransko utemeljitev tudi pojma subjekta svobode sicer bilo potrebno, ampak se bomo omejili predvsem na principielne ugotovitve, ki bodo predpostavka za dognanje tistih momentov Kantove filozofije, iz katerih je Fichte razvil svojo filozofijo svobode.

Predpostavke Kantovega *avtonomnega* subjekta, ki se eksplicitno uveljavi v njegovi moralni filozofiji, je treba iskati že v Kritiki čistega Uma, kjer so prisotne predvsem kot metodološke predpostavke (v formalnem in v vsebinskem pogledu). Vzpostavitev subjekta spoznavanja nasproti objektu in moment subjekta, ki utemelji filozofijo Kanta kot transcendentalno, torej čisti Um in s tem utemeljitev filozofije kot sistema principov čistega Uma, je tisto kar že logično kaže na pozicijo subjekta v Kantovi filozofiji. Toda Kantov avtonomni subjekt, praktično delujoč v okviru kategoričnega imperativa je vedno kompromis. Epistemološkemu subjektu je postavljen nasproti

svet fenomenov, kar izvira iz Kantove postavitve teoretičnega zora posredovalnega skozi kategorije čistega Uma, ki zapopada svet preko apriornih ter aposteriornih in obenem analitičnih ter sintetičnih sodb. Človekova svoboda je spričo tega moralnega značaja, kar pomeni nepripadnost človeka kot avtonomne bitnosti kavzalnemu redu narave. Kant pa obenem teži uvesti strogost Umne zakonitosti v sam moralni sistem. Problematičnost svobode v Kantovi postavitvi je tako dvojna: glede na moralni zakon in glede na odnos moralnega sveta do objektivnega sveta. A kljub temu je učinek Kantove filozofije za njen čas revolucionaren. Učinek, na katerega mislimo se nanaša na Kantovo razbitje determinizma desubjektivirane spinozistične substance. Kot opaža Schelling (prim.: *Zur Geschichte der Neuren Philosophie*, str. 80), je Kantova filozofska zasluga trojna: Kant je obračunal s filozofsko anarhijo pred njim, ki je bila to spričo pomanjkanja principov in metodologije, zoperstavil je občost (*Allgemeinheit*) in nujnost (*Notwendigkeit*) rušilnemu skepticizmu in senzualizmu in kar je za pričujočo obravnavo najvažnejše: Kant je usmeril nemško filozofijo na področje subjektivnega, ki se je skozi Spinozo povsem izgubilo. Kompromis Kanta, ki ga imamo v mislih sledi iz istega principa, ki je za njegov pojem subjekta tudi osvobajajočega značaja, namreč iz Uma, ki si stvari antinomije, katere figurirajo kot pól stvar na sebi. Od tod tudi avtonomija, ki je individualizacija subjekta v abstraktni splošnosti umnega zakona. Pa vendar: ali samo od tod? Si smemo dovoliti hipotezo, da je Kantov kompromis tudi socialnega značaja, torej izvirajoč iz pozicije nemškega teoretika, živečega še v polfevdalni strukturi in v katerega zavesti se ni mogel zgoditi prelom (ki bi se pokazal tudi v pojmovni obliki) ađekvaten radikalnosti gibanja, ki je porušilo Bastillo? Ali pa pravzaprav že gre za prelom v pojmovni strukturi, v kateri pa še ni prisotna zavest tega preloma? Kakorkoli že — takšno sklepanje ne bi bilo povsem imanentno filozofskemu dialogu v strožjem pomenu te besede, ker bi uveljavljalo pomembnost določenih kriterijev, ki po imanentistični metodi niso prisotni že v sami Kantovi filozofiji. Kolikor je v to smer iščoče razmišljanje lahko tudi filozofsko plodno, pa je v izolirani formi tudi tvegano, ker pogojuje takšne posplošitve, ki so lahko hitre poenostavitve (to je za poklicane in nepoklicane varuhe filozofske ali metafizične sakralnosti v vsakem primeru), katere moremo zagrešiti ob nereflektiranju časovne odmaknjenosti od samega predmeta. V tej časovni odmaknjenosti pa se med našim razmišljanjem in samo stvarjo kopičijo mnoge sheme, katerih se kot takšnih lahko tudi ne zavedamo dovolj jasno. Toda v zvezi s Kantom je bila zadostna le postavitev vprašanja, na katerega pa ni nujno odgovoriti takoj, kajti odgovor tiči v postkantovskem razvoju nemške filozofije, ki je (vključno s Heglom) ostala zvesta Kantovemu izhodišču na ta način, da ga je reflektirala in s tem predelala v sebi, ga konfrontirala v zgodovinski situaciji, saj je tudi eksplicitno razvila in utemeljila historično refleksijo in z vsem tem v z a v e s t i povnanjila tiste vsebine in spreminjanje teh vsebin z njihovimi formami vred — vsebine, ki so pri Kantu še izrečene kompromisno in v nadaljnjem procesu nastajanja samozavedanja (— bi rekli s Heglom), ob izzivu časa, takšne niso mogle več ostati.

Toda bistvena Kantova zasluga za nadaljne korake v filozofiji je bila storjena že s postavitvijo dvojnosti: objekt-subjekt, v kateri je tudi obstoj stvari na sebi pogojen z relacijo v razmerju do subjekta. Potreben je bil le en korak v razmerju do samega subjekta. »Ta korak se je zgodil skozi Fichteja . . . Jaz, namreč neki sleherni Jaz, je edina substanca.« (Schelling, Ibid, str. 80).

S tem smo se približali centralni točki tega razmisleka: Fichtejevi filozofiji. Fichte je zavestno nadaljeval iz Kanta in razvil filozofijo utemeljeno na pojmu svobode. Če gre Kantu predvsem za utemeljitev možnosti spoznanja oz. spoznavne moči Uma in torej v razmerju do Fichteja pri njem subjekt nima enako osrednje pozicije, pa gre pri Fichteju za popolno koncentriranje na sam subjekt, ki se v njegovi filozofiji tako postavi kot izhodiščna in končna točka spekulacije. Med hitreje opaznimi razlikami med Kantom in Fichtejem pa je potrebno poudariti še eno: Fichte je v svojem času veliko bolj socialno angažiran filozof, kar je Kant v mnogo posrednejšem smislu. Toda, ko govorimo že o nekaterih konsekvencah Fichtejevih filozofskih postavk, moramo pa najprej ugotoviti v čem in po čem je subjekt svobode v Fichtejevi filozofiji. Podrobneje bomo mogli utemeljiti naslednjo trditev ob tretiranju fichtejanskega deontologizma, ki pa jo je iz propadevtičnih razlogov potrebno navesti že sedaj. Namreč, reči gre, da Fichtejev subjekt svobode ni subjekt, ki bi iz svoje aktualne nesvobodnosti vzpostavljal svojo svobodnost, ampak je svoboda tisto, kar bistveno konstituira subjekt že z njegovim obstojem. Subjekt svobode je potemtakem **svobodni subjekt**, katerega dejavnost vzpostavlja svobodo še na drugem nivoju, kar bo mo pozneje skušali podrobneje pokazati.

Če že govorimo o svobodnem subjektu pri Fichteju, nam je zatorej pregledati, iz česa sestoji ta svoboda in kako subjekt je. Da bi to ugotovili, moramo pregledati temeljno Fichtejevo filozofsko kategorijo, ki ima v njegovi filozofiji pomembnejše mesto kot celotni kategorialni sistem Kanta v njegovi filozofiji. Kategorija, ki jo imamo v mislih, je Fichtejev Jaz (Ich), katerega **i d e n t i t e t a** in s tem pot do njenega vzpostavljanja je s pomočjo pojmov Uma, volje, vesti, nagona, dejanja, dolžnosti . . . tista fichtejanska spekulacija, v kateri se nam razkriva sama pozitivna vsebina obravnave, kakor tudi problematičnost njegovih postavitev in njegove filozofije v celoti. Da bi se prebili do nadaljnjih pojmov Fichtejeve filozofije Jaza, moramo upoštevati kot temeljno relacijo — relacijo Jaza in Sveta (Ne-jaz) in sicer sveta najprej kot narave oz. čutnega področja oz. področja predmetnosti. Spričo začetnega izizpeljevanja postavk Fichtejeve filozofije v razliki od Kantove, nam s tega aspekta najprej izstopi Fichtejeva odstranitev stvari na sebi iz filozofskega kozmosa. S tem seveda ne mislimo, da je Fichte prezrl v tem Kantovem pojmu vsebovano problematiko ali pa, da temu pojmu ni pripisoval nobenega pomena. Stvar je nasprotna, Fichtejeva filozofija sama je pravzaprav napor rešiti ta krucielni, nedvomno resni filozofski problem, zastavljen z mišljenjem nespoznatne (a vendar zamisljive!) stvari na sebi. Fichte, kot je pokazal nadaljnji filozofski razvoj, tega problema ni uspel rešiti v zadovoljivo veliki meri, saj se mu ohrani v vsebini odnosa

subjekt-objekt (v Fichtejevi transpoziciji: Jaz — Ne-jaz), s čimer je povezan problem ohranitve meje med Jazom in Ne-jazom tako, da ostane nerešen v konsekventni obliki tudi problem identitete samega Jaza.

Svoboda subjekta je za Fichteja dana že s tem, ko subjekt je, vendar pa pripomnimo, da je ta trditev pri Fichteju utemeljena prej v svobodi kot v Biti, oziroma že v zahtevi po človekovi svobodi. Kakor je francoska revolucija pomenila osvoboditev, ni pa vzpostavila SVOBODE ali konkretno organizacijo svobodne družbe v emfatičnem pomenu tega pojma že za tedanji čas (saj revolucija sama ni takoj razjasnila razliko svobode in osvoboditve¹), tako je za Fichteja predpostavljena svoboda *conditio sine qua non* vzpostavitve splošne svobode, katera pa je pri njem postavljena v deontološko sfero. Človekova svoboda je tako eno z njegovim obstojem in je celo ta obstoj šele dan z njo, v kolikor je ta svoboda tista določenost (*Bestimmtheit*) človeka, katera ga vzpostavlja kot transcendentnega subjekta. Ravno s tem pa se Fichteju izkaže, da je njegov pojem svobode kategorija Uma in s tem čistega Jaza, medtem ko je empirični Jaz še brez zavesti o svoji svobodi, ki pa jo izraža v svoji empirični sferi. Um je pravzaprav sredstvo svobode in najvišje določilo človeka. V nasprotju s takšno (ne)določenostjo Jaza je narava določena po naravnem zakonu, bitje narave kot nemiselno se ne more izogniti striktni naravni nujnosti. Svoboda je tako AKT in v prvi instanci akt obvladovanja narave. Kakor sledi iz zgornje ugotovitve o razmerju svobode in Biti, mora potem Jaz biti poistoveten s samim svojim aktom tako, da brez akta ni samega Jaza. Jaz se izreče v volji: Hočem biti gospodar naravi! (prim.: Fichtes Werke-Band II, str. 192) Narava je v razmerju do Jaza inertna, Jaz ji je poklican gospodovati in si jo kar naprej podrežati, kajti tako se polni njegova lastna identiteta. »To kaj on je (človek — op. D. Š.) nadalje ni zaradi tega, ker on je, temveč zato, ker nekaj zunaj njega je.« (Über den Gelehrten, str. 42) Ne-jaz je kategorija zunanjega. Ta kategorija spominja na Kantovo stvar na sebi, saj se zdi kot posplošitev tega Kantovega pojma. Vendar temu ni povsem tako. Ne-jaz ni nespoznaten in še več — ni tudi praktično neobvladljiv. Subjekta ne konstituira, ampak je pasiven, lahko bi rekli, da je materija subjektu. Le-ta se namreč vzpostavlja tako, da zanikuje Ne-jaz in ta tako po Fichtejevem mnenju izgublja svojo nasprotnost Jazu, ki obvladuje celotno nasprotje. Iz svobode kot predpostavke na koncu sledi absolutna identiteta, ki je forma čistega Jaza. Čisti Jaz je torej enak samemu sebi, kar je za Fichteja popolna identiteta. (Hegel, kot bomo videli kasneje, pokaže na nezadostnost samega Fichtejevega načina mišljenja identitete, da bi predpostavljeno identiteto res tudi izpeljalo). Zahteva po absolutnosti identitete, katere absolutnost pa pade z nezadostno dosledno izpeljavo identitete v predpostavki Jaz = Jaz in katere zavest je dana po čistem Um, torej v čistem Jazu, ta identiteta je zoperstavljena na nivoju nasprotja Jaz-Ne-Jaz naravi, na nivoju čisti Jaz — empirični Jaz pa spontaniteti.² Napetost, ki iz teh dualizmov nastaja zadobi deontološki pomen. Vendar pa je glede zaustavitve problemov Fichtejeva filozofija vseobsežna. Fichte je tako na pozicijah buržuazije, kateri kot zmagovitemu razredu stoji nasproti ves svet in se ji kot njen

svet zdi v celoti obvladljiv. Buržuazija v svojih revolucijah naredi praktično uveljavitev humanizma, saj so ji njeni globalni akti identični z akti človeštva. Svoboda privatne lastnine ji je absolutno določilo univerzalne svobode. Toda konsekvence, ki jih zariše filozofija iz tega humusa zgodovinske strukture, segajo preko danega realnega horizonta, saj v (zlasti nemški) filozofiji pojmovno zapadena stvarnost ravno v sferi pojmov ne vzdrži kritike. Deontologijo v Fichtejevem mišljenju je tako mogoče razumeti kot kritiko obstoječe realizacije svobode, čeprav gre po drugi strani v deontologiji za izraz omejenosti te kritike. Če deontologijo razumemo tudi kot kritiko je zanimivo, v čem se ta kritika legitimira? Ta vrsta kritike se posreduje iz predpostavljenega cilja. Cilj, katerega hoče razjasniti Fichtejeva filozofija je v najvišji Fichtejevi abstrakciji že omenjena absolutna identiteta, kot forma čistega Jaza, Toda le-ta kot abstrakcija ne more biti racionalno vzpostavljena drugače kot v posredovanosti skozi še druge pojme, ki tvorijo celoten sistem Fichtejeve filozofije, kateri pa Hegel ne priznava, da vsebuje kvalitete »sistema«. (Še to: Iz tega je tudi razvidno, da deontologija ne more biti nič drugega kot projekcija «mojih» sedanjih pojmov v pojme ali stvarnost prihodnosti!) Da bi Jaz ne obstal v samozadostnosti in negibnosti, si Fichte zamisli nagon (Trieb), ki je pripaden človeku kot gibalno njegovih dejanj. Nagon (obstoje različni nagoni kot n.pr. družbeni nagon...) ni delovanje zunanje narave v človeku in s tem področje Ne-Jaza (to je le človekovo telo), ampak konstituens svobodnega subjekta, ki koeksistira še z vestjo (Gewissen), voljo, Razumom ter Umom, s tem v zvezi pa so še potrebe in spretnosti oz. sposobnosti, kar vsako posebej odgovarja določenim sferam ravnanja človeka usmerjenega k ustvaritvi lepe harmonije, ki nastane samo skozi kulturo (prim.: Ibid, str. 58) in potem naj bi odpadla vsaka prisila, ki pred tem še omejuje svobodo Jaza. Če primerjamo ta pojem svobode z genezo identitete Jaza, se izkaže, da je Jaz najprej svoboden kot osvobojen narave, ni pa še ustvaril svobode v odnosu do drugih miselnih bitij, ni še vzpostavil pravnega in npravnega univerzuma, kar postane cilj njegovih svobodnih aktov. Ta različnost aktualnega in domnevanega procesa aktualiziranja sili Fichteja k zanimivi po enakosti subjekta s samim seboj — in zato: Jaz-Jaz — s čimer pa Fichte predvsem prizna obstoj razlike znotraj njegovega mišljenja identitete in samodoločenosti (Selbstbestimmung) Jaza. Pot do cilja se začne ob prisotnosti nagona v pozitivnem hotenju, svoja dejanja torej storim z zavestjo, da naj bo tako kot hočem, toda poti k že omenjeni čisti formi Jaza ni mogoče najti le na način volje, ampak tudi po poti spoznavanja. Gre namreč za proces obvladovanja vsega brezrazumnega, ki mora biti podvrženo zadnjemu namenu človeka težečega k svojemu cilju: blaženosti (Glückseligkeit), katera je pogojena z ustvaritvijo npravnosti (Sittlichkeit). Vendar na poti k temu se za Jaz v naravnem pravu (Naturrecht) pojavi omejitev njegove svobode. Svoboda subjekta postane transponirana v pojem svobode vseh. Država nastopi v tem kontekstu kot sredstvo utemeljitve popolne svobode, politika je potem tisto poznavanje umetnosti vladanja, ki aktualizira učinkovitost takšne države.³ Razlog Fichtejeve deontologije tako ni samo v logični nezodostnosti postavitve identitete in iz tega izvirajoče nezmožnosti obli-

kovanja konzistentnega filozofskega sistema (kar je v osnovi Heglova kritika Fichteja) pač pa po mojem izvira tudi iz Fichtejevega videnja dane družbe v njeni razdeljenosti na stanove (Stände), kar po njegovem pomeni moralno neenotnost, ki je nekaj drugega od fizične različnosti, katera sledi po naravi. Deontološka zahteva, ki torej sledi tudi iz percepcije danih razmerij je, da naj vsak individuum enako razvije svoje sposobnosti in nagnjenja. Iz ugotovljene neenakosti ljudi sledi zahteva po enakosti vseh v družbi, da bi bila mogoča ona prva zahteva. Predmet deontoloških zahtev je torej formuliran tudi stvarno, imanentno odnosno do stvarnega pa je »sredstvo« delujoče svobodne volje: npravnost. Tudi ta je v dovršeni formi seveda postavljena deontološko. Jaz, katerega identiteta se mu, čeprav Fichte tega noče, razbije na množico različnih zahtev, dobi še eno berglo in sicer izbiro (Wahl), ki se izkazuje v oblikovanju določenih spretnosti (Fertigkeiten)... »in skozi posebno spretnost, katere razvoju se posvetim po svobodnem izboru, bo moj stan določen«. (Ibid.: str. 65).

V tem kontekstu ima razumnik (Gelehrte) kot član posebnega stanu dominantno vlogo, saj spretnosti, ki jih gradi v sebi spoznavajoč na treh področjih vedenja: filozofskem, historično-filozofskem in zgolj historičnem, posreduje v družbo. Sinteza vedenja (in znanja) na teh treh področjih v povezavi z zavestjo o stopnji kulture dane družbe, katere član je, razumniku tudi postavlja zahtevo po postavitvi vprašanja o sredstvu (prim.: Ibid. str. 75) v izvrševanju njegove vloge »vzgojitelja človeštva« (prim.: Ibid. str. 80). Razumnik izpolnjuje svojo družbeno vlogo tako, da mora peljati ljudi do občutka (Gefühl) njih resničnih potreb, razjasnjujoč jim sredstva za zadovoljitev teh potreb (prim.: Ibid., str. 80). Razumnik tako v sebi razvija najvišje družbene talente, med katerimi je posebno pomembna spretnost komuniciranja (Mitteilungsfertigkeit). Takšna vloga razumnika⁴ za Fichteja sledi iz specifikacije določenosti človeka preko vprašanja stanov in neenakosti med ljudmi, v določenosti stanu razumnikov, ki so tako podrejeni osnovni določenosti človeka: živeti v skupnosti (Gemeinschaft). Socialna enakost je enaka možnost vseh, da enako razvijajo svoje sposobnosti in pogoji za to so izvedljivi v sferi moralnega. Toda v vsem tem ostaja pojem človeka (tudi po Fichtejevih besedah) idealni pojem, končni cilj — popolnost identitete (kot družba: lepa harmonija), v kateri se socialni nagon preko nagona sporočanja in sprejemanja uveljavlja z zapopadenjem dolžnosti — pa nikoli dosegljiv v celoti.

Določen npravo delovati z vestjo, miselno dojemajoč svoje dolžnosti v potrebi po delovanju, subjekt ostaja zaprt v svoj subjektivni svet, ki ga ravnokar navedeni pojmi opredeljujejo. Ni težko videti, da se Fichte ravno z zahtevo po npravnem delovanju, spoznavanju dolžnosti itd. bori proti izvorni zlobnosti človeka in jo na ta način priznava kot obstoječo (prim.: B. Willms: Antworth des Leviathan, str. 89). Um je tisti, ki omogoča premagovanje človekove omejenosti. Zato je tudi Fichteju praktični Um koren vsakega Uma (prim.: Werke II, str. 264), ki tvori moralnost, katera nas vzdržuje nad ničem, torej v tem, da subjekt nekaj je in mu vprašanje po identiteti tudi rešuje vprašanje po tem kaj je. Realiteto, v kateri deluje tako Jaz, vzpostavlja sam v nikoli dokončani dejavnosti z neskončnim idealnim ciljem. V teh prak-

tičnih implikacijah, ki jih Fichte razvija, je potrebno videti aplikacijo principa subjekt = subjekt, pri čemer se tudi na tem nivoju kaže, da do resnične identitete sploh ne more priti. Metoda, ki jo Fichte imenuje antitetična spricho subjektovega vzpostavljanja meje (sam subjekt naj bi bil znotraj neomejen) samemu sebi t.j. subjekt si sam postavlja svoje nasprotje, tudi ne more pripeljati do razrešitve. Kako naj se iz tega rodi čista dejavnost? Fichte na to ne da teoretičnega odgovora, le-ta je zamenjan z moralno (=praktično) zahtevo.⁵ Vendar Fichteja ta zagata ne pripelje do pomisleka, da je sama zahteva po »čisti«⁶ dejavnosti teoretično nepostavljiva.

Subjekt svobode je v Fichtejevi filozofiji tako neekspliciran in posplošen v človeka, ki pa je aktualno obremenjen s suženjsko dušo (Sklavenseele), njegova aktualizirana svoboda je (glede na cilj) partikularna svoboda čistega Jaza, prava svoboda pojmovana kot harmonična združitev individuuumov pa je preko deontologije projicirana neskončna dejavnost produkcije moralnosti, v kateri tako nikoli ne pride do polne enotnosti med producentom in njegovim produktom.

Preden pa še jasneje zarišemo meje fichtejskega mišljenja subjekta svobode, si moramo ogledati osnovne postavke Heglove kritike Fichteja, kar pa obenem pomeni razvijanje predpostavk za razumevanje postavitev samega Hegla.

Kritika v imenu totalitete — Hegel

»Ko moč združevanja izgine iz življenja ljudi in so se nasprotja njihovega življenjskega odnosa in vzajemnega delovanja izgubila in pridobila samostojnost, nastane potreba po filozofiji.« (Hegel: Werke 2, str. 22)

V tem delu tega zapisa nas bo zanimala tista kritika Fichtejeve filozofije, ki jo je Hegel razvil še v Jeni in jo objavil pod naslovom: »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie« (tukaj citirana po G. W. Hegel: Werke in zwanzig Bänden-Band 2) in ji pozneje v »Zgodovini filozofije«⁷ ni dodal nič bistveno novega. Kolikor pa je kritika Fichteja prisotna še v ostalih delih pa je formulirana veliko »manj čisto«⁸ kot v tem spisu, to se pravi, da je povezana s kontekstom ostalega razpravljanja. Kritika Fichteja razvita v tem spisu je tista ukinitve (Aufhebung) Fichtejeve filozofije, v kateri se že na več mestih kaže anticipacija Heglovega sistema, saj je v njej že prisotna večina Heglovih pojmov, deloma še v nerazviti — predvsem kritični formi. Da gre v tem spisu za anticipacijo sistema, potrjuje prvo poglavje tega spisa, v katerem Hegel razvije nekaj svojih pogledov v konfrontaciji z dotedanjo filozofijo in si tako vzpostavi temelj za kritiko Fichtejeve filozofije, ugotavljanje njene razlike s Schellingovo in mimogrede opravi še z Reinholdovim⁹ nazorom, označujoč ga kot pogled na zgodovino filozofije, v katerem se filozofski sistemi kopičijo kot mumije.

Kritika, ki jo Hegel izreka na Fichtejev račun je pogojena že s Heglovo anticipacijo njegove lastne filozofije, katera pa obenem raste iz same te kritike. Vendar pa je tudi meja te kritike postav-

ljena v sami anticipaciji. Heglova kritika nosi vso polnost dialektične negacije — t.j. Fichtejeva filozofija v tej kritiki prispe do svojega rezultata.

Pričujoči prikaz Heglove kritike ne bo povzel te kritike v vseh konsekvencah in kontekstnih zvezah, ampak se bo omejil na poskus prikazati tiste dimenzije te kritike, ki so tudi za ta zapis najrelevantnejše tako, da nam vzpostavljajo večjo distanco in obenem bližino Fichtejeve teorije svobode subjekta, ki je pri njem eno s subjektom svobode. Prikaz bomo začeli na logičnem začetku Heglove kritike, ki pa se polno verificira ob »koncu« kritike. Heglovska kritika je namreč predvsem kritika predpostavk. Že dejstvo, da ob predpostavkah Hegel ni le odmahnil z roko, ampak se je pozabaval z vsemi dimenzijami Fichtejevega mišljenja, opozarja na Heglovo globoko spoštovanje fichtejske filozofije. Ravno zavest o poti nastajanja samozavedanja in o mejah vzpostavitve tega samozavedanja in iz obojega izpeljana kritika (negacija) Fichteja je za Hegla korak v filozofiji.

»Osnova Fichtejevega sistema je intelektualno zrenje samega sebe, čista samozavest Jaz = Jaz, Jaz sem; (Ich = Ich, Ich bin) absolut je subjekt — objekt in Jaz je ta identiteta subjekta in objekta«. (Hegel: Werke 2, str. 52). V tej sodbi Hegel afirmira predmet kritike, saj v izpeljavi dokaže, da Fichtejeva filozofija ni sistem, da je absolut relativiziran in tako odpravljen, da do identitete subjekta in objekta sploh ne pride oz. je ta identiteta le formalna. Racionalno jedro izpeljave teh konsekvenc tiči v Heglovi kritiki predpostavke Jaz = Jaz. Očitek Fichteju, ki ga razvije Hegel temelji na ugotovitvi, da dvojnost ne more biti identiteta, kajti »Jaz je enkrat subjekt, drugič objekt.« (Ibid, str. 56) Jaz = Jaz ne more biti nobena »čista« identiteta. Subjektivni Jaz ni isto z objektivnim, prvi je namreč Jaz, drugi pa Jaz + Ne-jaz. »Identiteta« Jaz = Jaz + Ne-jaz si ostaja notranje nasprotna v vseh formah, v katerih je konstruirana. Hegel vidi tri absolutne akte Jaza postavljene kot predpostavke Fichtejeve filozofije: absolutno sebe-samega-postavljanje (Sich-selbst-Setzen) Jaza, postavljanje absolutnega neskončnega Ne-Jaza, kot nasprotja prvemu in tretja predpostavka (akt) je absolutna združitev obojega skozi absolutno delitev (Teilen) Jaza in Ne-jaza in razdelitev nekončne sfere na deljivi Jaz in deljivi Ne-jaz. (Prim.: Ibid., str. 56/57) Hegel očita Fichteju, da izreka bistvo sistema v enem stavku, ki pa je antinomija, kajti stavek identitete $A = A$ je v sebi protisloven spričo ponavljanja Aja v Aju, kar kaže na to, da je identiteta abstrahirana iz drugih enakosti — torej $A = nA$, oz. $A = B$ itd., kar opozarja na to, da stavek identitete vzpostavlja razliko. Identiteta Jaza z Jazom ni absolutna, temveč relativna in se v sebi absolutno diferencira. Iz tega pa sledi slaba neskončnost, refleksija je brez odnosa z absolutom in potemtakem ne vzpostavlja Uma, ampak le razum. Na tem nivoju pa sledi nasprotje čistega in empiričnega Jaza, kajti v množici absolutnih aktov in predpostavk ima Jaz = Jaz lahko le značaj čiste samozavesti (Selbstbewusstsein). Identiteta je tako transcendentna ni ne transcendentalna. Ze omenjeni absolutni akti so v konstrukciji totalitete zavesti prisotni kot ideelni faktorji. Fichtejeva sinteza ni prava, kajti do te bi po Heglu prišlo, če bi se odpravilo nasprotje dveh dejanskosti (reelnega in idealnega), prva sinteza pa bi vključevala reelno in idealno. V

zvezi s tem Hegel opozori na napako, ki jo stori dogmatični idealizem, ki vzdržuje enotnost principa tako, da zanika objekt nasploh (v materializmu je stvar obratna). Čista subjektivnost je abstrakcija kot čista objektivnost. Vendar pa Hegel o Fichteju ne trdi, da je dogmatični idealist (to se pravi, da naj bi zagrešil podobno napako kot mehanični materializem), kot pravi Garaudy, rekoč, da Hegel teži dokazati Fichteju isto napako, kot tisto, ki jo je storil dogmatični materializem. (prim.: R. Garaudy: Dieu est mort str. 145). Ravno takšno videnje Fichteja (mnoge forme Fichtejevega sistema sicer k temu napeljujejo) Hegel namreč kot napako očita Reinholdu, kateremu je Fichtejev sistem, sistem čiste subjektivitete, torej tistemu Reinholdu, katerega značilnost je, da ne pojmuje zgodovine filozofije kot totalitete, ampak so mu filozofski sistemi mumije. Fichte namreč v identiteti, ki jo izpostavlja ne zatajuje objektivnega, ampak postavlja subjektivno in objektivno na isti rang realitete in resničnosti (Gewissheit). (prim.: Werke 2, str. 62/63). Druga stvar pa je to, da Fichte tudi sam (v Wissenschaftslehre) zatrdi, da ne more s teoretsko zmožnostjo (Vermögen) zadostno objektivno postaviti nasprotja in tako priti ven iz njega. Ta nerazrešljivost nasprotja v Fichtejevem sistemu vzpostavi Ne-Jaz. Le-ta ostane samo negativno določen nasproti Jazu v njegovi imanenci kot inteligenci. Objekt tako ostane Jaz + Ne — Jaz. Ta forma se pojavi v ločitvi čiste in empirične zavesti tako, da empirična zavest nosi še neki x, ki je poleg tistega dela empirične zavesti, ki je deducirana iz čiste. Ker je »produkcija objektivnega čisti akt svobodne dejavnosti«, čista samozavest ne more biti pogojena po empirični »... tako empirična zavest ne more biti produkt absolutne svobode in svobodna dejavnost (Tätigkeit) Jaza bi tako bila le en faktor v konstrukciji zora objektivnega sveta.« (Ibid., str. 66) Po Heglovem mnenju izstopa v Fichtejevem sistemu svoboda, ker Fichteju ni uspelo skonstruirati pravega sistema, ki bi bil zaključena celota vedenja. Na tem mestu je treba opozoriti, da je ta Heglova ugotovitev točna samo formalno, saj izključuje napetost med Fichtejevim filozofiranjem in časom, ki je sugeriral dominantno mesto pojma svobode v Fichtejevi filozofiji.⁷ Hegel nadalje ugotavlja, da se svoboda iz sfere dane biti dviga z absolutno samovoljo (Willkür). Svoboda je tako omejena samo s svobodo in zato si svoboda in njena meja ne nasprotujeta, ampak se končno in neskončno postavljata...; »svoboda je absolutna identiteta, toda je v protislovju s svojim pojavom, ki je vedno neidentičen, končen in nesvoboden. Svobodo v sistemu ne zadovoljuje, da se sama producira; produkt ne odgovarja producirajočemu« (Ibid., str. 67). Objekt teoretične zmožnosti tako nujno vsebuje nekaj nedoločenega po Jazu — ostane torej napotek v praktično možnost. V odnosu Jaz = Jaz zagospoduje odnos kavzalitete, ki ustvarja nemožnost resnične sinteze. Ta nemožnost postane neki naj (sollen) »Jaz ena ko Jaz se spremeni v: Jaz naj bo enako Jaz; rezultat sistema se ne obrne nazaj na svoj začetek« (Ibid., str. 68). Subjekt-objekt ostane subjektiven in ne more uzreti samega sebe v svojem pojavljanju ter ostane težnja (streben). V tem je ukinjen tudi čas t.j. čas kot kvantum aktov absolutnega Jaza. Subjektivni subjekt-objekt si je absolutno nasprotje v samoomejitvi. Omejeno v sebi in v drugem (kot nagon-objektivna dejavnost, pojem cilja, obču-

tek ...) producira neskončnost. Po Heglovem mnenju gre tako pri Fichteju za dedukcijo zakonitosti narave in njeno transcendentalno stališče. Naša narava je tako substanca, Jaz in moja narava ustvarjata subjektivni subjekt-objekt. Nasprotje transcendentalnega stališča (ukinjanje narave) in refleksije (afirmacije svobode) da razdvojitve v totaliteti. Refleksija z a g o s p o d u j e naravi — torej tudi naravi, ki jo Jaz povzame vase kot svojo naravo. Za Hegla je to ločitev forme in materije in zato je s i n t e z a s a m o f o r m a l n a (prim.: Ibid., str. 75). Neodvisnost Jaza ostane samo i d e j a te neodvisnosti, refleksija pa samo sebe razglasi za Um, ukinitve nasprotja ostane ravno tako i d e j a te ukinitve, Um ob neskončnosti nasprotja lahko pade v nezavest.

Gospodstvo (Herrschaft) refleksije (katera brez odnosa do absolutna vzpostavlja samo Razum in ne Uma) se po Heglu v vsej trdnosti izkaže v Fichtejevem naravnem pravu. Kar je gospodstvo Jaza naravi (= hlapčestvo narave), je ob tem, da si »Um« gradi svojo sfero svobode, ki je ta sfera samo v nasprotju (odnos absolutnega subjekta do sfere njegove svobode je tako neki »imeti«), je odnos narave in pojma v obeh sistemih človeške družbe (naravnopravnem in nravnem). Družba je namreč umno bitje (Wesen) in vsako umno bitje je dvojno za drugo:

a) svobodno umno bitje

b) oblikovalna materija, možnost, tretirabile kot sama stvar.

Svoboda vseh kot omejitev »svobode vsakega« kaže na eno od množice v Fichteju ohranjenih nasprotij: svoboda mora odpraviti samo sebe, da bi bila svoboda. Družba bi tako bila predvsem hlapčestvo pod pojmom svobodne organizacije življenja. Takšna družba bi na sebi in za sebe bila najvišja tiranija, vendar pa je svoboda (na srečo!?) pri Fichteju nedoločen in idealen faktor. Iz tega izhajajoči ideal države in njegova neskončna možnost bi napravila preventivni (vorbeugende) razum in njega prisilo, dolžnost policaja in in v tem idealu države ni nobene dejavnosti in gibanja (prim. ibid., str. od 82-85). »Vsaka država razuma ni neka organizacija, ampak stroj« (Ibid., str. 87), ljudstvo ni organsko telo skupnega in bogatega življenja, ampak atomistična množina, katere elementi so absolutno nasprotni substance. V takšni državi vlada nad - p o l i c i j s k o - p r a v o (Ober-Polizei-Recht), postavljajoče vsakega proti vsakemu — drugi je modificable materija. Fichte sicer v nepopolnosti svojih postavitvev meni, da slehernik ne bo omejen, da modificable materija — posameznik ne bo modificiran. Fichtejeva nepopolna država sicer fiksira odnos enega proti drugemu, a ga po Heglovem mnenju ne izpelje v vseh odnosih in zato je ta država nepopolna. Pripomnimo, da je ostrina te Heglove kritike, v kolikor si jo zamislimo v povezavi s Heglovo pozitivno postavitvijo prava in države, izvedba povsem druge konsekvence, kot je Fichtejeva. Medtem ko si Fichte v svojem IDEALU misli vzpostavitev svobodne družbe brez države, pa Hegel kasneje v svojem sistemu izvede »državo Uma« in odgovarajojočega prava. Kajti: »Zapopasti to, kar je, je naloga filozofije, ker to kar je, je Um. Kar se tiče individua, je tako ali tako vsakdo sin svojega časa; tako je tudi filozofija njen čas zajet v mislih« (Hegel: Rechtsphilosophie, str. 40).

V nravni znanosti Fichteja sta pojem in narava postavljena v eni in isti osebi. Namesto prava osrednjo vlogo igra **d o l ž n o s t** kot priznana po individualnih Umih. Kraljestvo nramnega torej odpravi zunanjo mejo, da bi se ta meja naselila v sam subjekt. Odnos svobode in narave bi naj po Heglu bil neko subjektivno gospodarstvo-hlapčestvo, **e n o s a m o** podrejanje narave: »Ne-enotnost in absolutna razdvojenost (Entzweiung, pomeni tudi spor) tvorita bistvo človeka. Ta mora iskati neko enotnost toda, pri v temelj postavljeni ne-identiteti, mu ostane le neka formalna enotnost« (Werke 2, str. 88). Zoperstavljen sta protislovna formalna enotnost pojma, ki naj vlada in **m n o g o t e r o s t** narave. Spričo praznosti formalne enotnosti pojma mora biti njegovo vladanje izpolnjeno skozi odnos po nagonu. Ker pa množica dolžnosti (katera iz tega sledi) ni zmanjšana, če so mnoge dolžnosti postavljene pod enotnost pojma, je nujna izbira (Wahl), v kateri pa ni drugega kriterija kot **s a m o v o l j a**. Nasproti si stojita samovolja in slučajnost nagiba pri izbiri. V samodoločenosti svobode bi naj bili obe izključeni, toda ob slučajnosti pade absolutnost dolžnosti, samodoločenost svobode še bolj zapade v slučajnost najboljšega vpogleda. Tako že Kantova težnja po odpravi slučajnosti iz nramstvenega nauka pri Fichteju ni zadovoljiva.

Hegel še opozori na Fichtejevo estetsko naziranje, ker mu priznava, da sta se združila producent in produkt, glede na to, da se pri Fichteju narava in inteligenca združujeta v umetnosti.

Zaključek

Bernard Willms, sodobni močno filozofsko reflektirani politolog, v vsakem od svojih številnih del povezuje Fichteja in pojem meščanskega sveta in v mnogih sodobnih tokovih nahaja nasledke fichtejanizma (tako n.pr. v Politischen Ideen... na strani 73, navaja nekoliko problematično trditev, po kateri po eni strani ni mogoče misliti Marxa brez Fichteja, kakor tudi po drugi strani ne »poznomeščanskega elektika« Marcuseja). Za Willmsa je Fichte povsem meščanski mislec, in sicer »sistematik na visoki ravni«. Posledici Fichtejeve filozofije sta zanj meščanska utopija in **n a c i o n a l i z e m**, v tej interpretaciji je Fichte »possessiver Idealist«: »on definira individuuma konkretno skozi lastnino« (Ibid., str. 75). Iz tega Willms izpelje iz Fichteja »vse« meščanske kategorije: kot svoboda lastnine, pravica do dela in do življenja od dela itd., kar pomeni, da je osnova Fichtejevemu pojmu človeka: **m e š č a n** (Bürger). Nedvomno je v Fichteju mogoče najti argumente za tovrstne trditve (n.pr. za nemški nacionalizem: osvobojena ljudstva bodo razširila kulturo in svobodo po vsej zemeljski obli — prim. Fichtes Werke str. 225), vendar pa je potrebno pripomniti, da Willms izvaja fichtejanske kategorije v povezavi z dejanskim zgodovinskim razvojem in teoretičnim razvojem t.im. meščanske misli v filozofiji in politični misli, in da tako ne obračunava le s samim Fichtejem, ampak z ideologizacijo Fichteja, ki se je dogajala vse od napoleonske stabilizacije meščanstva dalje. V tem smislu ima Willms seveda popolno pravico do svojih trditev, v kolikor se spopada (če uporabimo termine iz t.im. strukturalizma) z označevalcem in ne v toliki meri z označenim samim. V tem po-

gledu je Garaudyeva argumentacija bolj »pri stvari«, saj je zanj Fichte na sebi revolucionaren demokrat, katerega abstraktna utopija sledi predvsem iz situacije revolucionarnega misleca v nerevolucionarnem okolju Nemčije, sodobne revolucionarni Franciji. Garaudy potegne tudi paralele med Fichtejem ter Goethejem in Schillerjem (Faust, Razbojnik), pri katerih ne gre za vprašanje politične in socialne spremembe, ampak za notranji napor v človeku. Iz takšne percepcije pa sledi, da Fichtejeva konstrukcija subjekta (oprta tudi na Rousseauja) vsebuje deontološki moment spričo odsotnosti možnosti radikalne revolucionarne spremembe v Nemčiji.

Kljub temu, da bi mogli navesti še večje število referenc (sodobnih in manj sodobnih) navezujočih na Fichteja, se zaenkrat zadovoljimo z dosedanjimi, ki kažejo na to, da je Fichte s tem, ko je kantizmu vrnil njegovo spekulativno enotnost (Hegel), afirmiral v pomembnem momentu filozofije kot pogled, ki zajema vse in mu ni nič presakralno ali preveč profano za filozofsko artikulacijo. Fichtejevo mišljenje je nedvomno prineslo v filozofijo nebrzdani filozofski nemir, brez katerega ni mogoče misliti heglovske pomiritve Uma in dejanskosti, kakor tudi ne Marxove kritike, ki je v sebi ohranila celoto heglovskih pojmov, da bi se konfrontirala z dejanskim svetom ekonomske nujnosti. Fichtejeva zasluga je prav gotovo tudi v opozoritvi na moment historičnosti, katerega sam s »teoretično zmožnostjo« ni uspel utrditi dovolj in razviti tako, da se mu je sprevergel v svoje nasprotje kot brezčasnost. Od Fichtejeve protislovne enotnosti in različnosti producenta in produkta je samo korak do Heglove odtujitve (Entfremdung), katero Marx more v svoji kritični distanci zaznati tudi kot kategorijo ekonomske strukture meščanskega sveta. Poznomoščanska reakcija (fašizem) na zgodnjemeščanski liberalizem, katerega teoretik je tudi Fichte, tudi v tim. socialističnih revolucijah še ni doživel produktivne ukinitve (uveljavitev neposredovane svobode) tako, da se v določenih formah socialistična ukinitve »meščanske svobode« celo približuje in sodeluje v konstrukciji poznomoščanske planetarne zaslužnitve človeka v racionalno skorajda neizmerljivih dimenzijah, da ne govorimo posebej o tem, da je skozi cenzuro afirmirana »teorija« pogosto globoko pod fichtejskim nivojem v svojem dogmatičnem materializmu.

OPOMBE

¹ Prim.: H. Arendt: On Revolution, str. 26, kjer se pojmovna razlika izraziteje riše v angleških terminih: liberation (osvoboditev) in freedom (svoboda). Hannah Arendt v zvezi s tem pripominja, da so »ljudje akcije« revolucij 18. stol. imeli popolno pravičo do pomanjkanja jasnosti v teh pojmih, kajti imeli so izkušnjo (experience) svobode, ki je bila izkušnja o zmožnosti človeka začeti v zgodovini nekaj novega.

² »Akt Duha, ki ga kot takega postajamo zavestni, se imenuje svoboda; akt brez zavesti dejanj pa gola (blosse) spontaniteta.« (Fichtes Werke II, str. 217.

³ Govorimo o tisti točki v Fichtejevem mišljenju, kjer ima svojo teoretično refleksijo praktično dejavni jakobinizem v francoski revoluciji, katerega načelo je formuliral Robespierre v času jakobinskega terorja, ko je imenoval svojo vlado za »despotizem svobode« — »brez bojzani, da bi bil obtožen govorjenja v paradoksih« — ob tem pripominja H. Arendt v že citiranem delu, str. 21.

⁴ Menim, da Fichte s terminom »Gelehrte« označuje tisto vsebino, ki jo danes na splošneje razumemo s terminom »intelektualec«, na kar je potrebno opozoriti že zato, ker se kar naprej tudi v moderni misli obnavlja razprava o vlogi intelektualca v družbi. Toda obenem je smiselno ohraniti terminološko razliko, kajti intelektualizem poznomeščanske družbe ima mnoge specifičnosti, ki ga ločijo od razumništva 19. stol.

⁵ V zvezi s tem primerjaj Garaudyjevo izvajanje v »Dieu est mort« na str. 147, kjer je naši podobna izpeljava povezana z vprašanjem občutka in z vprašanjem nastanka predstave, ki po Fichteju za Jaz nastopi v njegovi proizvodnji lastnega nasprotja.

⁶ Reinhold je bil Heglov sodobnik in v njegovih očeh tretjerazredni filozof, ki pa je sicer bil eden od manj pomembnih kantovcev.

⁷ V zvezi s tem primerjaj že citiranega Garaudya (Dieu est mort), ki na str. 141 opirajoč se na Fichtejevo pismo Baggesenu (kjer Fichte opozarja, da njegov sistem-doktrina znanosti, zgrajena v več letih dolge francoski naciji in njeni revoluciji) trdi, da revolucionarni radikalizem Fichteja terja monizem svobode.

LITERATURA

- ARENDR, Hannah: On Revolution — the Viking Press, Neö York 1965
- FICHTE WERKE, Band II — Zur theoretischen Philosophie II, Walter de Gruyter Verlag, Berlin 1971
- FICHTE, Johann Gotlieb: Über den Gelehrten — Aufbau Veriag, Berlin 1956
- GARAUDY, Roger: Dieu est mort — Presses universitaires de France, Paris 1962
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in zwanzig Bänden, 2: Jenaer Schriften (1801—1807) — Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970
: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Hegel studien Ausgabe 2) — Fischer Bücherei, Frankfurt am M, 1968
: Istorija filozofije III — Kultura, Beograd 1968
- KÖRNER, S. W.: Kant — Penguin Books, Harmondsworth 1972
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Josef: Zur Geschichte der Neuren Philosophie — W. Kohlhammer Verlag — Stuttgart (brez letnice izdaje, sicer fotomehanični ponatis »Schröterschen Jubiläum Ausgabe« 1926).
- WILLM, Bernard: Die politischen Ideen von Hobbes bis Ho Tsch Minh — W. Kohlhammer Verlag — Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1972
: Die Antwort des Leviathan — Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin 1970
: Entwicklung und Revolution — Makol Verlag, Frankfurt am M. 1972.

PREROK

Alimustafa, izbrani in ljubljani, ki je bil svitanje svojemu dnevu, je v mestu Orfalese dvanajst let čakal na svojo ladjo, ki naj bi se vrnila in ga popeljala nazaj na otok njegovega rojstva.

In v dvanajstem letu, na sedmi dan Ieloola, meseca košnje, se je vzel na grič zunaj mestnega obzidja in pogledal proti morju; in zapazil je svojo ladjo, kako prihaja z meglo.

A ko se je spuščal z griča, je prišla nadenj žalost, in v srcu je premišljeval:

Kako bom šel v miru in ne da bi žaloval. Ne, tega mesta ne zapustim brez rane v duhu.

Dolgi so bili dnevi bolečine, ki sem jih preživel med njegovimi zidovi, in dolge so bile noči samote; in kdo se lahko loči od svoje bolečine in svoje samote brez obžalovanja?

Preveč koščkov duha sem raztresel po teh ulicah, in premnogi so otroci mojega hrepenenja, ki nagi pohajajo med temi griči, in ne morem se umakniti od njih brez teže (na duši) in bolečine.

Ne odlagam obleke tega dne, temveč kožo si trgam z lastnimi rokami.

Tudi ne puščam misli za seboj, temveč srce, ki sta ga osladili lakota in žeja.

Pa vendar ne morem oklevati dlje.

Morje, ki kliče vse stvari k sebi, me kliče, in vkrcati se moram.

Zakaj ostati, četudi ure ponoči gorijo, pomeni zmrzniti in otrditi in se ujeti v odliv.

Voljan bi bil vzeti s seboj vse, kar je tukaj. Ali kako?

Glas ne more nositi jezika in ust, ki so mu dali krila. Sam mora iskati eter.

In sam in brez gnezda bo orel letal po soncu.

Ko pa je dosegel vznožje griča, se je ponovno obrnil k morju, in videl je svojo ladjo približevati se pristanišču, in na njenem premcu mornarje, ljudi iz njegove dežele.

In njegova duša je zavpila proti njim, in je dejal:

Sinovi moje starodavne matere, vi jezdec bibavice,

Kako pogosto ste jadrili v mojih sanjah. In zdaj prihajate v mojem prebujenju, ki je moj globlji sen.

Pripravljen sem iti, in moja vnema s povsem pripravljenimi jadrji pričakuje vetra.

Le še za dih bom vzdihnil tega mirnega zraka, le še ljubeč pogled bom vrgel nazaj,

In potem stopim med vas, pomorščak med pomorščake.
In ti, širono morje, speča mati,
Ki edina si mir in svoboda reki in potoku,
le še zavoj bo ta potok naredil, le še šepet na tej jasi,
in potlej pridem k tebi, brezmejna kaplja brezmejnemu
oceanu.

In ko je hodil, je od daleč videl može in žene zapuščati svoja
polja in svoje vinograde ter hiteti proti mestnim vratom.

In slišal je njihove glasove klicati njegovo ime in vpiti iz
polja na polje, ko so pripovedovali drug drugemu o prihodu nje-
gove ladje.

In rekel si je:

Ali bo dan slovesa dan zbora?

In ali se bo govorilo, da je moja zarja v resnici moj svit?

In kaj bom dal njemu, ki je pustil plug sredi njive, ali njemu,
ki je ustavil kolo vinske preše?

Ali mi bo srce postalo drevo, preobloženo s sadjem, ki ga lahko
naberem in jim dam?

In ali mi bodo želje tekle kot studenec, da jim lahko napolnim
čaše?

Ali sem harfa, da se me lahko roka mogočnega dotakne, ali
piščal, da lahko njegov dih pride skozme?

Iskalec tišin sem, in kakšen zaklad sem našel v tišinah, da ga
lahko delim z zaupanjem?

Ce je to dan moje žetve, na katerih poljih sem posejal seme
in v katerem pozabljenem obdobju?

Ce je to resnično ura, ko dvignem svetilko, ni moj plamen tisti,
ki bo gorel v nji.

Prazno in temno dvignem svojo svetilko,

in stražarji noči jo napolnijo z oljem in jo tudi prižgo.

Te reči je rekel v besedah. A mnogo je v njegovem srcu ostalo
neizrečenega. Kajti sam ni mogel razkriti svojih globljih skrivnosti.

In ko je stopil v mesto, so prišli vsi, da bi ga srečali, in vpili
so k njemu kakor z enim glasom.

In starešine mesta so stopili naprej in rekli:

Ne pojdi še stran od nas.

(Opoldansko) sonce si bil v naši mrakobi, in tvoja mladost nam
je dala sanjati sanje.

Nikak tujec nisi med nami, ne gost, temveč naš sin in naš
nežno ljubljeni.

Naj nam oči še ne trpijo od lakote po tvojem obrazu.

In duhovniki in duhovnice so mu rekli:

Naj nas zdaj ne ločijo valovi morja, in leta, ki si jih preživel
v naši sredi, naj ne postanejo spomin.

Med nas si pripeljal duha, in tvoja senca je bila luč na naših
obrazih.

Zelo smo te ljubili. Toda nema je bila naša ljubezen, in s
tančicami je bila zagrenjena.

A zdaj glasno vpije k tebi, in postavi se razkrita pred teboj.
In vekomaj je bilo, da ljubezen ne spozna svoje lastne globine
do trenutka ločitve.

In tudi drugi so prišli in ga zaklinjali. Toda ni jim odgovarjal.
Le sklonil je glavo; in blizu stoječi so videli solze, ki so mu
padale na prsi.

In on in ljudje so se približali velikemu trgu pred templjem.

In iz svetišča je prišla ženska, ki ji je bilo ime Almitra. In
bila je jasnovidka.

In pogledal jo je z veliko nežnostjo, kajti prav ona je bila prva
v njem iskala in mu verovala, ko je v njihovem mestu preživel šele
dan.

In pozdravila ga je, rekoč:

Božji prerok, iščoč najvišje, dolgo si raziskoval daljave, da bi
našel svojo ladjo.

In zdaj ti je ladja prišla, in vsekakor moraš iti.

Globoko je v tebi hrepenenje po deželi tvojih spominov in
domu tvojih večjih želja; in naša ljubezen te ne bo uklepala,
niti te ne bodo naše potrebe zadrževale.

A to te prosimo poprej, kot nas zapustiš, da nam govoriš
in nam daš od svoje resnice.

In mi jo bomo dali svojim otrokom, in oni svojim otrokom,
in ne bo prešla.

V svoji samotnosti si bedel z našimi dnevi, in v svoji čuječnosti
si poslušal ihtenje in smeh našega sna.

Zdaj nas torej razgali pred nami in nam povej, kaj ti je bilo
razkrito o tem, kar je med rojstvom in smrtjo.

In odgovoril je:

Ljudje Orfaležani, o čem še lahko govorim o tem, kar se tudi
zdaj giblje znotraj vaših duš?

Tedaj je rekla Almitra, Govori nam o Ljubezni.

In on je dvignil glavo in pogledal po ljudstvu, in tihota je
padla nanje. In z močnim glasom je dejal:

Ko te pozove ljubezen, ji sledi,
četudi so njene poti trde in strme.

In kadar te objamejo njena krila, se ji prepusti,
četudi te meč, ki je skrit med peresi, lahko rani.

In kadar ti govori, ji verjemi,
četudi ti njen glas lahko pretrese sanje, kot severni veter
opustoši vrt.

Kajti prav kakor te ljubezen krona, tako te tudi križa. Prav
kakor je za tvojo rast, ti tudi obreže veje.

Prav kakor se vzpne do tvoje višine in ti ljubkuje najvažnejše
veje, ki trepetajo na soncu,

tako se spusti do tvojih korenin in jih strese tam, kjer se
držijo zemlje.

Kakor snope žita vas zbira k sebi,
Izmlati vas, da bi vas ogolila,
Preseje vas, da bi vas osvobodila luščin,
Izmleje vas do beline.
Gnete vas, dokler niste voljni;
in potem vas izroči svojemu svetemu ognju, da lahko postanete svet za kruh za Božjo sveto pojedino.

Vse to vam bo storila ljubezen, da lahko spoznate skrivnosti svojega srca in v tem znanju postanete delček srca Življenja.

Toda če bi v svojem strahu iskali zgolj mir ljubezni in užitek ljubezni,
potem je bolje za vas, da pokrijete svojo nagoto in odidete z mlatišča ljubezni
v svet brez letnih časov, kjer se boste smejali, pa ne z vsem svojim smehom, in kjer boste jokali, pa ne vseh svojih solz.

Ljubezen ne daje ničesar poleg sebe in ne jemlje ničesar poleg sebe.

Ljubezen ne poseduje in ni v posesti;
zakaj ljubezen je zadostna ljubezni.

Ko ljubite, ne bi smeli reči, »Bog je v mojem srcu«, temveč raje »Sem v srcu Boga.«

In ne mislite, da lahko usmerjate tok ljubezni, kajti ljubezen, če se ji zdite vredni, usmerja vaš tok.

Ljubezen nima nobene druge želje kot izpolniti sebe.
Toda če ljubite in ne zmorete brez želja, naj bodo te vaše želje:
Topiti se in biti kakor potok, ki poje svoj napev nóči.
Spoznati bolečino prevelike nežnosti.
Biti ranjen od svojega lastnega razumevanja ljubezni;
in krvaveti hote in radostno.
Zbuditi se ob zori s krilatim srcem in zahvaliti se za ponovni dan ljubezni;
počivati opoldne in premišljevat o zanosu ljubezni;
o večeru se s hvaležnostjo vrniti domov;
in potlej spati z molitvijo za ljubljenega v srcu in pesmijo slave na ustnah.

Prevod Bogdan Lečnik

SINOPSIS

UDK 301.17:008(497.1)

sub-kultura, kontra-kultura mladih, underground, sistem

KUVACIĆ, dr. Ivan: »Sub-kultura« ali »kontra-kultura« mladih, *Casopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, Ljubljana 1974, let. 2, št. 2—3, str. 105.

Dr. Ivan KUVACIĆ, profesor sociologije na zagrebški univerzi, prikazuje v svojem tekstu pri nas še fragmentarno področje socioloških analiz. Po pomiritvi leta 1968 so ostale majhne skupine zlasti študentske mladine, v nasprotujoči tendenci z delavsko in kmečko mladino, (kar prikazuje Kuvačić kot razumljivo), ki v kulturni dimenziji obstoječega sistema postavljajo njegove osnove pod vprašaj. Vendar, Kuvačić se upravičeno sprašuje, ali niso te skupine sedaj le marginalna in neodločilna tendenca v družbi sploh in v kulturi posebej, kar jih postavlja v bistveno drugačen odnos do sistema, kot pa je bilo videti v začetkih tim. underground gibanja. Osmoza sistema se je pokazala učinkovitejša kot kdajkoli prej, in tudi Kuvačićev tekst je to dovolj jasno prikazal.

Jadran Strle

UDC 301.17:008(497.1)

sub-culture, counter-culture of youth, underground, system

KUVACIĆ, dr. Ivan: »Sub-culture« or »Counter-culture« of Youth, *Review for Critique of Sciences, Imagination and new Antropology*, Ljubljana 1974, year 2, number 2—3, pages 105.

Dr. Ivan Kuvačić, professor of sociology on Zagreb University, reviews in his writing here still fragmentar field of the sociological analyses. After calming in 1968 there were small groups left, especially of student youth. They are in an opposite position towards workers' and peasants' youth (what Kuvačić claims as apprehensible). Student groups in the cultural dimension of the existing system are posing the system's basis under a question. But, Kuvačić competently asks himself, aren't these groups just marginal, and undecisive tendencies in the society in general, and especially in a culture, what puts them in an essentially different relation towards the system, as it was looking at the beginning of the so called underground movement. Osmosys of the system appeared more effective as ever before, and Kuvačić's article has this clearly emphasized.

Jadran Strle

UDK 171/172

svoboda subjekta, stvar na sebi, identiteta, razlika, jakobinizem, posesivni idealist, slaba neskončnost

STRAJN, Darko: Subjekt svobode v Fichtejevi filozofiji, *Casopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, Ljubljana 1974, let. 2, št. 2—3, str. 125.

Svoboda subjekta je za Fichteja dana s tem, ko subjekt je. Fichte namreč odpravi Kantovo stvar na sebi (Ding an sich), da postane njegova filozofija razbitje spinozistične substance. V tem okviru se zlasti izpostavi filozofski problem identitete, kot problem identitete, kot problem enakosti subjekta samemu sebi. S tem pa izstopi tudi problem razlike, katera generira identiteto. Gre za znano postavitev odnosa Jaz in Ne-Jaz. V socialnem okviru se odkrije Fichtejev jakobinizem. Fichte je posesivni idealist. Heglova kritika Fichteja razkrije omejenost Fichtejeve postavitve identitete in izpelje, da gre pri Fichteju za mišljenje, ki se dogaja skozi slabo neskončnost.

Darko Štrajn

UDC 171/172

freedom of Subject, thing in itself, identity, difference, jacobinism, possessive idealist, bad endlessness

STRAJN, Darko: Subject of Freedom in Fichte's Philosophy Review for Critique of Sciences, Imagination and new Antropology, Ljubljana 1974, year 2, number 2—3, pages 125.

The freedom of Subject is given for Fichte with his Being. Fichte namely abolishes Kant's thing in itself (Ding an Sich), so that his philosophy becomes the destruction of Spinoza's substance. In this framework especially appears the philosophical problem of the Identity as the problem of equality of Subject to himself. Together with this appears also the problem of a difference generating the Identity. It's about posing the relation between I and Non-I. In the social framework Fichte's Jacobinism is uncovered. Fichte is possessive idealist. Hegel's critique of Fichte discovers limits of Fichte's posing of the identity problem, and shows that at Fichte we have the kind of thought going through the »bad endlessness«.

Darko Štrajn

UDK 173

teorija spolnosti, libido, psihoanaliza

MISČEVAC, Nenad: Ideja in spol, (Zaprta ekonomija spola v Fichtejevi filozofiji)

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, Ljubljana 1974, let. 2, št. 2—3, str. 113.

Nenad Miščević se v svojem zapisu ukvarja s premišljanjem Fichtejeve teorije spolnosti, pri čemer najprej išče odgovor na svoje vprašanje v okviru Fichtejeve določitve moškega kot aktivnega v spolnosti in ženske kot pasivne. Fichte se mu izkaže za konservativnega. Raziskava Fichtejevega mišljenja na tem področju se dogaja z zornega kota, ki je možen potem, ko je že prisotna psihoanaliza in je tako mogoče govoriti o n. pr. organizaciji libida v Fichtejevi predstavitvi. Na koncu avtor pripominja, da filozofija še ni dovolj premislila vprašanja spolnosti, kajti rezultati doseženi v psihoanalizi še niso filozofski.

Darko Štrajn

MISČEVIĆ, Nenad: Idea and Sex, (Closed Economy of Sex in Fichte's Philosophy)

Review for Critique of Sciences, Imagination and new Antropology, Ljubljana 1974, year 2, number 2—3, pages 113.

Nenad Miščević in his writing deals with thinking about Fichte's theory of sex, first searching for an answer on his question in the framework of Fichte's determination of the male as active and female as passive in sex. Fichte appears him as conservative. Researching of Fichte's thought in this field is going from the standpoint, which is possible after existence of psychoanalysis, and so we can talk for instance about »organization of libido« in Fichte's opinion. At the end the author is noting, philosophy had not rethought the question of sex enough, because results reached in psychoanalysis are not satisfactory for the philosophy.

Darko Strajn

Total number

NARODNO-POLITIK NA NASLEDNJI DABLOVI

ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI

»KRIJUNA«

TRG REVOLUCIJE 111

1000 LJUBLJANA

Spoštovani bralci!

»Časopis« bo v nadalje izhajal samostojno, ZATO IMATE PRILOŽNOST DA POSTANETE NAROČNIKI »ČASOPISA ZA KRITIKO ZNANOST, DOMISLJIJO IN NOVO ANTROPOLOGIJO«!

Naročnina do konca letošnjega leta bo znesla le 25 din, v nadalje pa po 50 din za šest števil PISANJA ZA TISTE, ki jih zanima kritično mišljenje o znanosti in domišljiji. Zato je to revija za VSE o VSEM!

IZPOLNITE PRILOŽENO NAROČILNICO! (če nočete poškodovati izvoda pa nam v tej formi čitljivo napišite vaše naročilo na dopisnico ali kaj).

Podpisani

naročam »Časopis« v številu izvodov.

Točen naslov

Naročnino za pol leta 1974 bom poravnal s položnico, ki bo priložena naslednji številki.

Podpis:

NAROČILNICO POSLJITE NA NASLEDNJI NASLOV:

CASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI

»TRIBUNA«

TRG REVOLUCIJE 1/II

61000 LJUBLJANA

Članice in v nadaljevanju imajo pravico, da
PRILOGOST DA POSTAVITE NALOŽILO - CASOPIS ZA KRI-
TINO ZNAMOST, DOMENILNO IN NOVO ANTHROPOLOGIJO

Naložila do konca leta 1974 imajo pravico, da
dajo do 30 dni za lastno izdajo PRILOGOST ZA KRI-
TINO ZNAMOST, DOMENILNO IN NOVO ANTHROPOLOGIJO. Vse
na kritično in objektivno o temati. Vse je to
za VSE o VSEMI

IZPOLNITE PRILOGOST NALOŽILO (za vsako kritiko)
črna priložnost za nam v tej formi kritično in objektivno
dopolnilo ali kaj)

Podjetje

namočena včasih v številu

Točen naslov

Naložila za leto 1974 bodo povzeli s priložnostjo, ki bo
kraj uspešnejši številu

Podjetje:

NALOŽILO POSTAVITE NA NASLEDNJI KRAJ:

CASOPIS ZA KRIKINO ZNAMOST

Tisk: ZGP «Pomurski tisk», Murska Sobota

TRIO REVOLUCIJE INI

8100 LJUBLJANA

PROF
FITTE
EMILE
PROF