

René Girard

NASILJE IN SVETO

Totem in tabu ter prepoved incesta

Sodobna kritika se bolj ali manj strinja z oceno tez iz *Totema in tabuja*: nesprejemljive so. Freud vnaprej izhaja iz nečesa, kar bi morala knjiga šele pokazati in dokazati. Darwinova primitivna horda nastopa kot karikatura družine. Seksualni monopol dominirajočega moškega je že zenačen s prihodnjo prepovedjo incesta. Tako zaidemo, ugotavlja Lévi-Strauss v *Elementarnih strukturah sorodstva*, v »začarani krog trditve, da je družbeno stanje nastalo iz dejanj, ki ga že predpostavljajo«.

Te pripombe držijo, ko gre za neposredna stališča tega dela in njegove možne sklepe. Za nekaj pa takšne kvalifikacije *Totema in tabuja* ne držijo. Zdi se, da je kolektivni uboj *dojet* na podlagi tipičnih razlag tega dela, to pa ni povsem točno. Tisti, ki ga izpostavljajo, ga sicer nikoli ne pozabijo omeniti. Je celo glavna zanimivost tega nenavadnega eseja, nekaj takega kot turistična atrakcija.

Sprehajamo se okoli kolektivnega uboja kot okoli kakega baročnega spomenika, kajpada s spremljavo vodiča, ki natančno ve, kaj je treba povedati. A ko si je Freud zamislil nekaj tako velikega, je razkril, da lahko zablodi

tudi sam genij. Zaprepadeni obstanemo pred tem monstroom, saj je podoban velikim, a nenačrtovanim farsam, ki si jih je izmišljal v svojih zadnjih romanih stari Hugo.

Če beremo natančneje, postane bizarnost še bolj očitna. Uboj je res tu, a ne služi ničemu, vsaj na tisti ravni, ki jo skuša vzpostaviti, ne. Če je predmet te knjige geneza seksualnih prepovedi, uboj Freudu ne prinese ničesar, dela mu celo težave. Če ne bi bilo uboja, bi lahko od seksualne vzdržnosti, v katero strašni oče prisili mlade moške, brez težav prešli h kulturnim prepovedim v pravem pomenu. Uboj ruši to kontinuiteto. Freud skuša zamašiti luknjo, a brez trdnega prepričanja, tako da so njegove ideje navsezadnje bolj konfuzne in manj preproste, kot se zdi.

Uboj nič ne olajša, sploh ne uredi zadev, marveč jih izrine. Hipoteza, po kateri so prepovedi nastale zaradi monopola, ki pripada očetu, komajda pripada Freudu, vsekakor pa ni le njegova. Sam Freud nam pove, da si je ni izmislil:

62

»Kaže, da je bil Atkinson prvi, ki je spoznal, da so pogoji, v katerih je po Darwinu živel primitivna horda, v praksi lahko le spodbujali eksogamijo. Vsak od pregnancev (mladeničev, ki jih je izgnal oče) je lahko ustanovil svojo hordo, v kateri prepoved seksualnih odnosov temelji in se ohranja zaradi ljubosumnosti vodje; sčasoma se pod takimi pogoji izoblikuje pravilo, ki danes velja kot zakon, ki se ga ljudje zavedajo; znotraj totema ni seksualnih odnosov.«

Vendar pa je kolektivni uboj zares Freudov. Zato je očitno odveč in neupravičeno, da so se kritiki spraševali, kaj počne v *Totemu in tabuju*. Na to vprašanje odgovarjajo nekateri psihoanalitiki, toda ti imajo odgovore takointako na vsa vprašanja. V *Totemu in tabuju*, če naj jim verjamemo, nas Freud preseneti s posebno spektakularnim razkritjem svojega lastnega nezavednega. Torej docela pričakovan odgovor, pa vendarle zelo nepričakovan, saj gre za Freuda osebno. Edino *Totem in tabu* je od vseh učiteljevih del tisto delo, ki nam ga je dovoljeno, celo priporočljivo psihoanalizirati.

Freudovci so vselej pripravljene navdušiti se nad vsako preroško besedo in

zato s strastjo izrekajo anatemo vsakomur, ki je zadržan, tako da splošno zavračanje *Totema in tabuja* neposvečene zelo impresionira. Če pa ta knjiga nasploh zasluži takšen pristop, mora biti zares neužitna.

Čeprav so etnologi praviloma ljubeznivi do amaterjev, so skoraj enako strogi kot psihoanalitiki. Leta 1913 etnološka informacija še ni bila to, kar je danes. Teorije, ki jih navaja Freud, zlasti Frazerjeva teorija in teorija Robertsona Smitha, so zgubile veljavo. Pojem totemizma so v glavnem opustili. In najpomembnejše, temeljna teza te knjige, kakor jo je formuliral Freud, je zares neverjetna.

Navsezadnje pa se v obsojanju *Totema in tabuja* vsak sklicuje pravzaprav na nekoga drugega, tako da resne kritike sploh ni. Če je Freud res zgubil glavo, bi bilo zanimivo ugotoviti predvsem to, zakaj in v kolikšni meri, ravno zaradi tega namreč, ker njegovi misli pripisujejo tolikšen pomen. Zablodo, ki mu jo nalagajo glede *Totema in tabuja*, bi morala spraviti pod vprašaj tudi nezmotljivost, ki jo predpostavljajo glede drugih del, vsaj dotlej, dokler ne umestimo spodrsaljaja in njegovih posledic na pravo mesto. Prav tega pa neofreudizem ne naredi in se mu to tudi ne zdi potrebno. Formalistični predsodek je tako močan, da se je spremenil v drugo naravo.

63

Ko ima kako intelektualno gibanje vse, kar mu vsaj malo oporeka, tako rekoč *a priori* za dokaz umske motenosti, se moramo vprašati, če to sploh še je živa misel in ali ima prihodnost. Brez odprtosti do neljubih hipotez, tudi najbolj oddaljenih od veljavne resnice, tistih, ki nas vznemirjajo v naših najbolj ljubih navadah, ni znanstvenega uma. Natančneje, ni prijetnih in neprijetnih hipotez, obstajajo samo bolj ali manj prepričljive. Preden Freudu pripišemo neko fantazmo, kakor da bi bil Shakespeare, Sofokles ali Evripid, ga moramo najprej slišati. Zlasti nenavadno pa je, da ga nočejo poslušati raziskovalci, ki imajo sebe za kretničarje psihoanalize in etnologije.

Vse se je zarotilo, da *Totem in tabu* izpostavi posmehu ter ga prepusti ravnodušnosti in pozabi. A mi sami, to je jasno, takšne obsodbe ne moremo sprejeti molče. Kolektivni uboj in argumenti zanj so preblizu temam, ki jih razvijamo v tem eseju, da se ne bi spustili v podrobnejšo raziskavo.

Najprej je treba reči, da je kaka etnološka teorija, v našem primeru totemizem, lahko omajana, celo ovržena, a da kljub temu zaradi tega niso uničena vsa dejstva, ki jih je skušala zbrati in pojasniti. Če totemizem ne obstaja ločeno, če v svoji temeljni razsežnosti predstavlja le posebno območje zelo splošne dejavnosti, klasificiranja, potem to ne pomeni, da so religiozni fenomeni, ki so jih pojasnjevali z njim, nični in neustrezni. Moramo jih le uvrstiti v širši kontekst. Moramo se vprašati o razmerju med religijo in klasifikacijo sploh. To, da se stvari med seboj razlikujejo in da so te razlike nekaj trajnega, v primitivnih družbah ni samoumevno. Totemizem je morda iluzoren, a ta iluzija je kljub temu ohranila vso reliefnost uganke, ki jo predstavlja religija.

Freud natančno vidi, kaj pri poskusih, da bi dejstva zbrali in uredili z idejo totema, ne drži. Ne verjame na slepo svojim virom, temveč jih preverja s kritičnim pogledom: *pri totemizmu je vse enigmatično*. Zato ne sprejme nobene dane rešitve, tudi tiste ne, ki jo uvršča v »nominalizem«, če pa bi ga razvil do konca, bi prišel, kakor mi danes, do tega, da je totemizem treba zavreči.

64

»Vse te (nominalistične) teorije pojasnjujejo, zakaj imajo primitivna plemena živalska imena, brez pojasnila pa ostaja pomen, ki ga ima to v njihovih očeh, drugače rečeno, ne pojasnijo totemskega sistema.«

Tu ni pomembno sklicevanje na totem ali na kaj povsem drugega, marveč to, da dejstvo, kako imamo pred seboj religijo, ne potone v nečem »čisto naravnem«. Naloga znanosti ni v tem, da zavaruje razum pred upravičenim čudenjem nekaterim dejstvom. Freud zavrača vsa »preveč racionalna« stališča, ki »čustvene plati stvari ne upoštevajo dovolj«.

Dejstva, ki zanimajo Freuda, so iste vrste, včasih pa so celo popolnoma ista dejstva, ki so pritegnila našo pozornost. Freud je opazil, da v religioznem življenju najradikalnejša nasprotja sovpadajo: dobro in zlo, veselje in žalost, dovoljeno in prepovedano. Svečanost pomeni na primer »dovoljeno, namreč z obveznim pretiravanjem, svečano kršitev neke prepovedi«. To spajanje dovoljenega in nedovoljenega pri svečanostih smo pravkar videli ob obredu

žrtvovanja, ko »obredno žrtvovano žival nato svečano objokujejo«; to nas ne preseneča, saj svečanost in žrtvovanje zagotovo pomenita en in isti obred: žrtvovanje in svečanosti se ujemajo pri vseh narodih, »vsako žrtvovanje spremlja svečanost in ni svečanosti brez žrtvovanja«.

Na splet dovoljenega in prepovedanega naletimo, čeprav element žrtvovanja ni izrecno navzoč, tudi pri odnosu do nekaterih živali:

»Žival, ki je poginila po naključju, objokujejo in jo pokopljejo z istimi častmi kot člana plemena ... Če morajo žival, ki je sicer zaščiten, vseeno ubiti, se ji ljudje upravičujejo in se ji skušajo prikupiti na vse možne načine, da bi ublažili prekršitev pravil oziroma uboj ...«

Pri vseh fenomenih primitivne religije na vseh koncih sveta nahajamo to nenavadno dvojnost obrednega obnašanja: ta obred vselej nastopa kot zelo grešen in zelo neogiben uboj, kot toliko bolj zaželen prekršek pravil, kolikor večje je svetoskrunstvo.

Robertson Smith je zelo dobro opazil, da tisto, čemur pravimo tu »žrtevno«, predstavlja s širšega vidika celoto in to je poimenoval »totemizem«. Ta pojem je bil v modi na določeni stopnji etnološke vednosti, pomeni pa intelektualno naravnost, ki ji ne sledimo več, še zmerom pa poskušamo, četudi se v tem ne najdemo vselej, najti tisto, o čemer slutimo, da je povezano z dejstvi primitivnih religij in njihovo enotnostjo. Ko ima Robertson Smith, za njim pa tudi Freud, pred očmi to enotnost, jo večje na totemizem. Takoimenovana totemska verovanja predstavljajo včasih najbolj očitno ilustracijo najbolj paradoksnih in najbolj zagonetnih lastnosti religije, tistih, ki terjajo, da jih razložimo takoj in ki bi nas dejansko najprej privedle do resnice. Med čisto religioznimi vidiki totemizma nahaja Freud sovpadanje nasprotij, spajanje nespojllivega in nenehno prevračanje nasprotnosti, ki dejansko opredeljuje celotno religiozno življenje, kajti vsa nasprotja se nanašajo na isto igro nasilja, ki se na vrhu same sebe obrne in to prav s kolektivnim ubojem, katerega nujnost Freud prepozna na tako čudovit nain; in to kljub temu, da se mu, ker ni odkril mehanizma grešnega kozla/spravne žrtve, izmakne njegova operativnost.

Edino ta mehanizem pa lahko pojasni, kako se žrtvovanjsko ubijanje, ki velja sprva za kriminalno dejanje, potem ko je opravljeno, dobesedno »prelije« v nekaj svetega. Očitno obstaja tesna povezanost, v temelju celo istovetnost te metamorfoze in razmerja vsake skupine iz totemske skupnosti do njenega totema. V večini primerov so namreč lovljenje, ubijanje in jedenje totema izrecno prepovedani, razen v času svečanosti, ki vselej predstavljajo dvoumno kršitev pravil, saj mora tedaj vsa skupina početi prav tisto, kar je v normalnem času izrecno prepovedano.

Želja po reproduciranju mehanizma spravne žrtve je očitno bolj vidna pri totemskem verovanju kot pa pri »klasičnem« obredu žrtvovanja. Resnica udari na dan. Čeprav Freud ne pride do polne resnice, ne dela napake, ko potiska totemizem v ospredje. Intuicija ga ne vara, ko mu sugerira, naj vse enigmatično veže na dejanski uboj, ker pa mu manjka glavni mehanizem, ta mislec svojega odkritja ne uspe razviti na ustrezen način. Ne uspe mu preseči teze o enem samem, predzgodovinskem uboju, po kateri, če jo razumemo dobesedno, tudi vse drugo dobi karakter fantazmatičnosti.

66

A preden začnemo trditi, da Freud sanjari o uboju lastnega očeta in piše po nareku svojega nezavednega, bi bilo dobro skupaj z njim oceniti krasne argumente iz *Totema in tabuja*. Freud tako kot mi vztraja pri zahtevi o enotnostni udeležbi pri obredih. Kršitev pravil bi, če pri tem ne bi sodelovali vsi skupaj, pomenila navadni kriminal in destrukcijo. Čeprav Freud ne vidi blagodejnega učinka enotnosti, uvidi, da posvetitev temelji na nerazdeljenosti. Po drugi plati pa je pri velikem številu kultur človek-žival, totemski monstrum opredeljen kot *prednik*, kot *razsodnik* in *vodnik*, ne da bi prenehal biti masakrirana žrtev svojih podobnikov in bližnikov, prva žrtev, ki bo padla pod udarci še mitske skupnosti, a že zelo podobne realni družbi.

Ne obstaja tu cela vrsta kazalcev, ki jih velja premisliti? Ali ni z intelektualnega vidika grozno, da iz teh dejstev ne zmoremo speljati hipoteze o kolektivnem uboju, ne da bi avtomatično izzvali standardne anateme s strani tiste misli, ki se ima za znanstveno? Strašno je, da je psihoanaliza tako rekoč prednaročnik najbolj mračnih nagnjenj človeškega duha, ob čemer v mislih nimamo toliko pravzaprav plemenitih oblik nevednosti, o katerih

nenehno govorijo, kolikor nagnjenja, o katerih ni nikoli govora, kot so nepozornost, običajna lenoba, predvsem pa univerzalno nagnjenje k takojšnjemu obsojanju – ali k takojšnjemu privzetju, če gre, kar je še huje, za nekaj modnega – vsakršnega dokaza, četudi še ne poznamo njegove vsebine.

Umna primerjava žrtvovanj in totemskih verovanj pokaže na določene silnice, ki se stekajo v skupinski umor: vsi kazalci kažejo na to, da vsa božanstva in skupnost sama izvirajo iz notranjega in enotnega nasilja, se pravi, iz žrtve, ki pripada skupnosti.

»Življenje, ki ga ne sme odvzeti noben posameznik in ki ga je mogoče žrtvovati samo s soglasjem, z udeležbo vseh pripadnikov klana, je na isti ravni kot življenje pripadnikov roda samo. Pravilo, da mora vsak gost žrtvenega obeda zaužiti nekaj mesa žrtvene živali, ima isti smisel kot predpis, da mora usmrtitev krivega pripadnika rodu izvesti celoten rod. Če povemo drugače: žrtveno žival so obravnavali kot rodovnega sorodnika, *žrtvujoči, njihov Bog in žrtvena žival so bili iste krvi*, člani istega klana.«

67

Na ravni bistvenostne speljave problematični elementi totemske teorije ne služijo, kot vidimo, ničemur. O totemizmu tu sploh ni govora. Dinamika *Totema in tabuja* je naravnana k obči teoriji žrtvovanja. Tako je že pri Robertsonu Smithu, Freud pa gre še naprej, kajti do razprav na ravni etnološke teorije je ravnodušen. Množica komplementarnih dejstev terja enotno pojasnitev, občo teorijo, ki bi bila predvsem teorija žrtvovanja:

»Robertson Smith navaja, da je bila daritev pri oltarju bistvena prvina obreda starih religij. V vseh verah igra isto vlogo, tako da je treba njen nastanek pripisati nadvse splošnim in povsod enako delujočim vzrokom.«

Freudovo arhetipsko žrtvovanje ima že pri Robertsonu Smithu osrednjo vlogo: gre za žrtvovanje kamele. Pričevanje iz 6. stoletja po Kristusu nam sporoča, da se je v sinajski puščavi to tedaj dogajalo takole:

»Žrtev, kamelo, so zvezano položili na grob kamniti oltar; vodja rodu je udeležencem ukazal, da pojoč trikrat gredo okrog oltarja, živali je povzročil

prvo rano in pogoltno pil kri, ki je vrela na dan; potem so po žrtvi planili vsi pripadniki rodu, z meči odrezovali kose trzajočega mesa in ga surovega v taki naglici zaužili, da so v tistem vmesnem času med vzhodom zvezde Danice, ki ji je to darovanje veljalo, in z bledenjem zvezde spričo sončnih žarkov, pospravili celotno žrtveno žival: telo, kosti, kožo, meso in drobovje.«

Domnevni »ostanki totemizma«, o katerih je bil Robertson Smith prepričan, da jih je našel v tem žrtvovanju, se v tem kot v vseh drugih primerih po moje nanašajo na nepopolno slutnjo o pravni žrtvi/o grešnem kozlu. Ti ostanki totemizma zanimajo Freuda le toliko, kolikor jih povezuje s skupinskim umorom. Ko imajo pred seboj sinajsko sceno, v kontekstu, o katerem smo govorili prej, se ob njem zares lahko posmehujemo mislecu, ki ga je to poročilo pripravilo do tega, da je postavil hipotezo o kolektivnem umoru? Toda ali lahko samoumevno in brez dokazov zatrdimo, da tu ni nikakršnega resnega raziskovanja in da celotna hipoteza temelji na osebni zmoti, iluziji psihoanalitične vrste?

68 Na podlagi izvirov, ki jih pozna, Freud navaja zgolj žrtvovanje kamele. Kaj bi bilo, če bi imel pred seboj vse podobne scenarije tisoč med seboj neodvisnih kulturnih prizorišč? Kaj vse bi spoznal, če bi se posvetil sistematičnemu primerjanju?

V obredu na Sinaju je bila kamela zvezana kot zločinec, množica pa obožena; pri dionizičnem *diasparagmosu* žrtev ni zvezana, ljudje nimajo orožja, toda množica je navzoča še naprej in izvaja množični pregon. Drugod žrtev spodbudijo k begu, ponekod pa udeleženci sami pobegnejo itn. *Vselej pa gre za posnemovalno sceno linčanja, četudi ta ni povesod ista.* Obrednemu spominu ne moremo pripisati nedoslednosti, ne gre za natančnost spomina, marveč le za skupinski umor, ki se je na različnih krajih odvijal na različne načine. Prav ti mali razločki odkrivajo največ: tako realistični so, da spodjedajo formalistično razlago in sugerirajo, da model prihaja iz realnosti. Domnevamo, da so prav ti, čeprav v *Totemu in tabuju* ostajajo implicitni, pripomogli k temu, da je Freud zaslutil resnico; eksplicirani niso mogli biti, saj jih teza o enotnem umoru kot takih ne more niti zaobjeti niti prikazati.

Raziskovanje obredov je kot odkrivanje zločinov (ti načeloma, čeprav pogosto nastopajo v fikcijskih delih, niso fiktivni), ki morajo biti ponovljivi, da bi jih lahko res razrešili. Zločinec skuša doseči, da ne bi pustil nobene sledi. A naj bo še tako spreten, zločina ne more ponoviti in s tem razširiti svoje dejavnosti, ne da bi za seboj pustil novih podatkov. Ko se pojavijo v nekoliko drugačni obliki, veliko teh podatkov, s podrobnostjo, ki prvič zaradi svoje navidezne nepomembnosti ni zbudila pozornosti, pridobi na pomenu. Zaporedni odtisi istega originala omogočijo dešifrirati tisto, česar ob le enem primerku ne bi mogli dešifrirati. Govor je o etnološkem ekvivalentu za tiste *Abschattungen*, vselej delne in vselej drugačne odtise, ki po Husserlovi fenomenologiji potem, ko smo zapopadli zakonitost njihovega variiranja, zagotavljajo trajno in zanesljivo zaznavo nekega predmeta. Ko smo enkrat resnični objekt korektno zaznali, ni nobenega dvoma več; zaznava postane neomajna; vsaka nova informacija samo utrdi in okrepi definitivno uzrto obliko.

Freud ne sanjari, hkrati pa ve, da tudi žrtvovalci ne sanjarijo. Žrtvovanje bi lahko razglasil za sanjarjenje: formalist, obseden z etnološkimi konkordancami, bi se zatekel k temu. Freud pa se ne zaustavi tukaj. Radi bi ga proglasili za formalista, toda vsaj v tem primeru natančno vidi, da bi, če bi poskušal strukturirati sanjarjenje, lahko isto naredil tudi z vetrom. Speljati žrtvovanje na nekakšno fantazmo bi navsezadnje pomenilo, kot vselej, zbežati v svet domišljije, v katerega lahko strpamo karkoli, podvreči torej impresiven niz strogo določenih dejstev, zaznamkov, ki dobesedno terjajo, da jih ne podcenjujemo in da jim podelimo vso težo pripadajoče jim resničnosti, zmešnjavi, v kateri je vse brez pomena. Te fenomene utopiti v sanjarjenje pomeni odpovedati se obredu kot družbeni ustanovi in sami družbeni enotnosti.

Žrtvovanje je preveč polno konkretnih elementov, da bi moglo biti le simulaker zločina, ki ga ni nikoli nihče naredil. To lahko ugotovimo, ne da bi, kot smo pokazali na predhodnih straneh, odstopili od tega, da žrtvovanje vendarle pomeni določen simulaker in drugotno satisfakcijo. Žrtvovanje dejansko zavzema mesto dejanja, ki ga v normalnih pogojih neke kulture ne bi smel storiti nihče, in tudi hotel ne; prav tega pa Freud, dobesedno »za-

vzet« s poreklom tega obreda, sploh ni, v tem je paradoks, zagledal. Gre za paradoks, ker se mu je v *Totemu in tabuju* izmaknila edina vrsta resnice, ki mu je bila, saj jo je v drugih svojih delih sicer nenehno deformiral, dana prav tu. Vidi, da moramo žrtvovanje vezati na dogodek, ki je povsem drugačen od samega žrtvovanja, toda potem ga, ker mu ne sledi do konca in ker mu do konca tudi slediti ni moč, premaga intuicija o poreklu obreda, tako da zgubi vsak smisel za njegovo funkcijo. Žrtvovanje *kot obred* je to, kar je, ker je bilo poprej nekaj drugega in ker to drugo ohranja kot svoj model. Da bi tu prišlo do sprave med funkcijo in genezo ter da bi se druga ob drugi povsem razkrili, je treba imeti univerzalni ključ, ki ga Freud ni imel: edinole pravna žrtev lahko zadovolji vse terjatve hkrati.

70 Kljub temu pa je Freud odkril nekaj čudovitega; prvi je zatrdil, da vsaka obredna dejavnost, vsak mitski pomen izvira iz *dejanskega* umora. Ni pa sprostil neskončne energije, ki tiči v tej trditvi; vrtoglave totalizacije, ki je možna na tej podlagi, se je komaj dotaknil. Po njem pa Freudovo odkritje povsem kastrirajo. Poznejša misel je, opirajoča se na že znana prepričanja, ki so vselej drugotnega pomena, oznanila »retrogradnost« *Totema in tabuja*. Ta nesporazum lahko razložimo z nauki te naknadne misli. Usmerila se je predvsem k temu, da utrdi območje, ki so ga predhodno že zavzeli Freud in drugi. Ta naloga ni bila združljiva z veliko radikalnejšim prodorom *Totema in tabuja*. Zato je moralo to delo ostati, kot da nikoli ni bilo napisano, ob strani. Freudovo resnično odkritje, na podlagi katerega lahko z gotovostjo trdimo, da njegovo ime spada v register *znanosti*, so vselej imeli za nično in nezaželeno.

Daleč od tega, da bi ravnal z etimološkimi podatki nespretno in amatersko, je Freud naredil tako velik skok glede njihove sistematizacije, da je ob tem tudi sam izgubil ravnotežje, zaradi česar je ostala brez učinka. Črko svoje teorije ni mogel povezati z etnološkimi podatki, za njim pa tudi ni nihče verjel, da je to sploh mogoče. Kot preveč pogumen izvidnik se je odcepil od ostale vojske; prvi je prišel na cilj in se, ker so bile vse komunikacije presekane, povsem izgubil. Menijo, da je žrtev naivnega historicizma, toda njegova splošna orientacija in metoda raziskovanja ga, prav narobe, rešujeta pred neuspešnim zasledovanjem parcialnih genez in antistrukturalnih filia-

cij, ki prevladujejo v njegovi dobi, ne da bi ob tem zapadel v drugo skrajnost, tisto, ki prevladuje dandanes. Ne zapira se pred raziskovanjem porekla; poprejšnji neuspehi niso pustili pri njem niti enega formalističnega in anti-genetičnega predsodka. Takoj je videl, da mora energično spoznavanje sinhronih totalnosti potisniti na površino nove, doslej nepoznane možnosti glede geneze.

* * *

Obstaja odlomek *Totema in tabuja*, ki nas še posebej zanima, odlomek o tragediji oz. Freudov predlog globalne interpretacije tragedijskega žanra:

»Skupina ljudi, enako imenovanih in enako oblečenih, stoji okrog nekoga, od katerega govorjenja in delovanja so vsi odvisni: gre za zbor in prvotnega edinega igralca junaka. Poznejši razvojni tokovi so prinesli drugega in tretjega igralca, da bi predstavili nasprotnike in odpadnike junaka, vendar pa ostaneta junakov značaj in njegov odnos do zbora nespremenjena. Junak tragedije je moral trpeti; to je še danes bistvena vsebina tragedije. Naložil si je takoiimenovano 'tragično krivdo', ki je ni mogoče zmeraj zlahka utemeljiti; pogosto ne gre za krivdo v smislu človeškega življenja. Večinoma je bila posledica upora zoper božjo ali človeško avtoriteto, in zbor je junaka spremljal s svojo naklonjenostjo, ga skušal zadrževati, svariti, brzdati in ga je objokoval, ko je za svoje drzno početje prejel kazen, prikazano kot zasluženo.

Zakaj pa mora junak tragedije trpeti in kaj pomeni njegova 'tragična' krivda? Diskusijo bomo nadomestili s hitrim odgovorom. Trpeti mora, ker je, namreč on, prvotni oče, junak tiste velike tragedije v pradavnini, ki tu doživi tendenciozno ponovitev; tragična krivda pa je tista, ki jo mora prevzeti, da bi zbor razbremenil njegove krivde. Scena na odru je s smotrno deformacijo – lahko bi rekli v službi prefinjenega hlinjenja – izšla iz zgodovinskega prizorišča. V tisti davni stvarnosti so prav člani zbora povzročili junakovo trpljenje; tu pa se omejujejo na sočustvovanje in obžalovanje, in junak si je svojega trpljenja kriv sam. Zločin, ki so ga zvalili nanj, nadutost in upor zoper visoko avtoriteto, je natanko tisti, ki v resnici teži člane zbora, brate.

Tako je tragični junak – še zoper svojo voljo – prikazan kot odrešenik zbora.«

Z veliko vidikov gre ta tekst dalj glede spravne žrtve in struktuiranja mita okoli nje kot vse drugo, kar smo doslej našli pri Freudu. Celotni stavki se povsem ujemajo z našim branjem. Junak je žrtev neke velike samonikle tragedije. Vzrok tragične zmote, zaradi katere ga obtožuje množica, je ta sama; krivdo mu je treba naložiti, da bi bilo mesto odrešeno. Junak ima torej vlogo spravne žrtve in Freud takoj za odlomkom, ki smo ga navedli, omeni »Dionizovega kozla«. Definicija tragedije je, da pomeni *tendenciozno predstavitev*, kot poseben mitičen obrat nekega realnega dogodka: *Dogodki, ki se odvijajo na prizorišču, predstavljajo, lahko rečemo, hipokritsko in rafinirano deformiranje resnično historičnih dogodkov.*

Treba je še dodati to, kar je morda najpomembnejše, da se proces kolektivnega nasilja, naravnani zoper edinstvenega junaka, umešča v kontekst nerazločenosti, pri katerem smo poprej tako zelo vztrajali. Sinovi primitivne horde, ki so zdaj brez očeta, so se spremenili v *sprte brate*; med seboj so si tako podobni, da sploh nimajo lastne identitete; ni jih moč razločevati; zdaj imamo le *množico enako oblečenih oseb istega imena.*

Vendar pa s konvergenco obeh branj ne gre pretiravati. Onkraj določene točke obstaja razlika. Freud je celo naletel na odločilno razliko. Množici podobnikov stoji nasproti junakova absolutna edinstvenost. Junaku pripada monopol nad nedolžnostjo, množici pa nad krivdo. Junak sploh ni kriv tega, česar ga obtožujejo; kriva je izključno množica. Prava žrtev, zadolžena, da si naloži krivdo, s katero nima absolutno nič, je junak. Ta dvoznačna, »projektna« konceptija je nezadostna, napačna. Globlji pomen tako pri Sofokleju kot pozneje v *Bratih Karamazovih* Dostojevskega nam omogoči zaslutiti, da je spravna žrtev celo tedaj, ko je obtožena po krivici, *kriva tako kot vsi drugi.* Na mesto običajne konceptije »krivde«, na kateri temelji teologija, moramo postaviti preteklo, prihodnje in zdajšnje nasilje, ki je skupno vsem. Tudi Ojdip je sodeloval pri lovu na človeka. S tega kot z vrste drugih vidikov ostaja Freud bolj zvest mitu kot pa pisci, ki zaradi svoje resnobe in znanstvenega snobizma sistematično zavračajo intuicijo.

Freudovo branje je pri obratu mita, ki ga preučuje, tipično moderno. Zahvaljujoč nedolžni žrtvi, z usodo katere se istovetimo, lahko za krivce razglasimo vse lažno nedolžne. To je v svojem *Ojdipu* naredil še tudi Voltaire. In to dela v vse hujši zmedi in histeričnosti tudi celotno sodobno antigledališče. Vsakdo spreverča »vrednote« svojega bližnjega, da bi jih spremenil v orožje zoper njega, v bistvu pa vsi prispevajo k ohranjanju mitske strukture in pomenskega neravnotežja, ki ga vsi potrebujejo, da bi zadostili svoji strasti do antagonizmov.

Razlika vsakokrat teži po ukinitvi, a se le obrne, tako da se s tem obratom perpetuira. O razliki govori v zvezi z vso filozofijo, od Platona do Nietzscheja, pri katerem to obračanje posebej poudari, tudi Heidegger. Za filozofskimi stališči se vselej skriva spopad med ljudmi, se pravi, tragični antagonizem. To, česar Freud ne vidi, je, da tudi njegova lastna misel ostaja znotraj tega spopada in da tudi njegova razlaga tragedije izhaja iz premeščanj, ki jih ne vidi. Imobilnost njegovega branja povsem ustreza konceptiji edinstvenega umora, umora resničnega očeta, resničnega junaka, ki da se je zgodil enkrat za vselej.

73

Strašni oče, grozljiva pošast za življenje, postane po smrti preganjani junak. Kdo v tem ne prepozna mehanizma svetega, ki navsezadnje, ker ga ni do konca razkril, prelisiči Freuda. Če ne želimo morale, četudi preoblikovane v anti-moralo, če ne želimo metafizike, četudi pretvorjene v anti-metafiziko, se moramo enkrat za vselej odreči igre dobrih in zlih, četudi zaobrnjene; priznati moramo, da nevednost in nasilje obstajata povsod in da nasilje zaradi tega, ker smo spregledali njegovo igro, še ni premagano. Predvsem bi se moralo zgoditi to, da se junak vrne v zbor in da ga v prihodnje tako kot sam zbor ne karakterizira nič drugega kot odsotnost vsakršne karakterizacije.

Freud ostaja tu, lahko rečemo, strukturi tragedije bolj zvest kot mi. V določenem pomenu je to točno. Junak, ki je dolgo en sam, v obliki tragedije, podedovani od mita in rituala, zares zavzema dominanten in centralni položaj, ki mu ga je določil Freud. A to je le na začetku analize. Treba je iti do konca, treba je povsem razdreti tragiško obliko, obenem pa tudi mit; če ne

zaradi drugega, pa zato, da se pokaže, da je Sofokles, čeprav tudi sam ni šel do konca, tisti mislec, ki je šel v dejanskem demistificiranju dalj od Freuda, saj nenehno ironizira herojsko diferenco, ki se, takoj ko jo hočemo zgrabiti, izmakne, ob čemer se pokaže, da postane tudi na prvi pogled najbolj individualna individualnost najbolj problematična prav tedaj, ko je prepričana, da se je kar se da uspešno uveljavila in potrdila, namreč z nasilno zoperstavitvijo tistemu *drugemu*, ki se na koncu vselej izkaže kot *isti*.

Z našim branjem lahko uvidimo vse, kar vidi in o čemer govori Freud. A vidimo tudi tisto, kar se je Freudu izmaknilo, Sofokleju pa ne. Navsezadnje pa prepoznamo tudi tisto, kar se je izmaknilo Sofokleju in kar določa celoto mita ter vse vidike, s katerih ga lahko motrimo, vključno s psihoanalitičnim in tragiškim: mehanizem spravne žrtve.

74 Od vseh *modernih* tekstov pride Freudov pri razumevanju grške tragedije nedvomno najdalj. Kljub temu je zgrešen. Njegova napačnost potrjuje neuspešnost modernih pretenzij, da bi h »književnosti« pristopili znanstveno in jo »demistificirali«; navsezadnje pa velika dela demistificirajo prav te pretenzije. Kak Sofokles ali kak Shakespeare ve o človeških odnosih reči, ki jih Freud ni sposoben dojeti, ob čemer tu govorimo kajpada o tistem najboljšem pri Freudu, o tistem, česar si psihoanaliza ne more prilastiti.

Psihoanaliza ni zmožna dojeti čudnega in čudovitega teksta, ki ga imamo pred seboj. Nedvomno je zgrešen, toda resničnejši od vsake psihoanalize. Vendar zdaj ni najpomembnejša resnica. Ker je močno, in prav zaradi tega, je Freudovo branje tragedije glede svojega predmeta še bolj zgrešeno in nepravilno. Preiskava, ki jo Freud izvaja zoper tragedijo, ji zagotovo prinaša večjo čast od zagretilih konvencionalnih hvalnic; veliko bolj »podprta« je in z vidika psihoanalitičnega rutinskega postavljanja književnosti na zatožno klop veliko bližje možnosti, da bi prišla do resnice, toda zaradi tega ni nič manj zgrešena in nepravilna, na kar nenehno opozarja, ne da bi bilo uspešno, tudi konvencionalno branje.

Dobesedno vzeto o tragediji ni zgrešeno reči, da je »tendenciozna«; navsezadnje se tragedija vselej umešča v mitski okvir in ga nikoli povsem ne

preseže. Vendar pa je v tragediji mitskost manj navzoča kot v drugih mitskih, bržkone pa tudi kulturoloških formah; za tragiško inspiracijo je, kakor smo videli, značilno, da znova nahaja recipročnost maščevanj, da restavrira simetrijo nasilja, se pravi, da jih *tendenciozno* vzpostavlja. Freudovo branje ima isti pomen; nahaja nekatere elemente recipročnosti, vendar pa ne gre tako daleč kot tragiško branje. Torej je še bolj tendenciozno od tragedije in kot ona okamenelo v modernem *resentimentu*, ki obsoja zgolj nasilje drugih, saj je tudi samo ujeto v maščevalnost oziroma v dvojno igro vzora in odpora, v začarani krog mimetične želje. Celó tedaj, ko je preveč razsvetljeno in razvito, da ne bi vedel, za kaj gre tudi pri njem in zato zatrjuje, kako se odreka nasilju, moderni *resentiment* na podlagi prikrito nasilnega kriterija presoje razgláša za ideal ne-nasilje, o katerem grški tragiki nimajo pojma.

Kakor vsak tendenciozni proces se tudi proces zoper grško tragedijo navsezadnje obrne zoper tistega, ki ga je sprožil. Za Freuda je značilna »rafinirana hipokrizija«, tako kot za vso moderno misel, ko to kritizira vse religiozne, moralne in kulturne razlike, da bi jih nazadnje zvalila na glavo tistega kritika, ki jih napoveduje in prerokuje z nenavadno jasnovidnostjo, kajti v tem trenutku zares razpolaga z nezmotljivo »metodo« in z njo povzema vse poprej zbrisane razlike: Teiresias *redivivus*!

Pravi tendenciozni element je isto kot sakralna diferenca, ki se je želi vsakdo polastiti s tem, ko jo hoče iztrgati drugemu, in ki vse hitreje oscilira znotraj spopadajočih se *lucidnosti*. Bržkone prav to definira tudi razlage, ki zadevajo *Kralja Ojdipa*, dandanes pa spore glede psihoanalize in drugih metodologij. Noben antagonizem očitno nima drugega predmeta kot kulturo v krizi, ob tem pa si vsak pripisuje, da je ta kultura pri srcu zgolj njemu. Vsak skuša diagnosticirati bolezen in jo odpraviti. Toda bolezen je vselej tisti *drugi*, so njegove napačne diagnoze in njegova zdravila, ki da so pravzaprav strup. Tudi ko je dejanska odgovornost nična, je igra ista; pri najpopolnejših igrah sploh za nič ne gre; vsakdo se trudi, da bi čim bolj blestel na račun svojega bližnjega, oziroma, bolj se trudi za to, da bi potemnela lucidnost drugega kot za to, da bi kaj razsvetlil.

Gledano v celoti moramo moderno krizo kot vse žrtvene krize definirati z

brisanjem razlik: briše jih antagonistična gugalnica; toda njene resnice doslej še ni nihče razumel in doumel, gre pa za vse bolj tragično in ničevno igro bolezenske razlike, ki se zdi vse večja, a izgine prav tedaj, ko jo že skušajo zapopasti vsi. Zaradi lokalnih premen strukture, vse manj pomembnih in začasnih, a koristnih zdaj za ene zdaj za druge nasprotnike, vse zastira mistifikacija; do splošne degradacije mitičnega prihaja zaradi razraščanja antagonističnih oblik, ki se med seboj nenehno izničujejo, vse pa so v odnosu do mita ambivalentne, saj so hkrati demistificirajoče in mitične, mitične celo v samem demistificiranju, ki zagotovo ni iluzorno, se pa vselej omejuje na tisti *drugi* mit. Miti o demistificiranju mrgolijo kot črvi na truplu velikega kolektivnega mita, iz katerega črpajo svoj obstoj.

76 Jasno je, da nam o tem procesu, kateremu je zavezana, grška tragedija zmore povedati več kot pa psihoanaliza, ki meni, da ga je obšla. Psihoanaliza svojo gotovost lahko utemelji le, če izvrže tekste, ki bi jo, če bi bili povsem dojeti, zamajali v temelju. Zato umetnine tako blati kot povzdiguje v nebesa. Po eni plati jih ima za nedotakljive, fetišizira jih glede njihove lepote, po drugi plati pa jih radikalno zanika in kastrira, postavlja kot imaginarno, iluzorno in mistificirajočo antitezo trdni in neomajni znanstveni resnici, kot pasivni predmet, v katerega je moč z absolutno vednostjo, s katero da razpolagajo vsi po vrsti, vselej neposredno prodreti.

Kolikor vem, so ta proces mitičnega demistificiranja razkrivali doslej le pisatelji, psihoanalitiki in sociologi nikoli. Najbolj očitno je tiho soglasje literarne kritike, njen poslušni pristanek; sicer ne na »redukcioniistične« namere te ali one doktrine, ki jo najbolj divje napadajo ravno tedaj, ko se približa resnici velikih del, navidezno branjeni od te kritike, pač pa na splošno načelo absolutne neškodljivosti in nepomembnosti »literature«, na apriorno prepričanje, da nobeno delo, ki ima etiketo »literarno«, ne more biti povezano z realnostjo. Večkrat smo videli, kako Sofokles demistificira psihoanaliza, nikoli pa ne bomo videli, kako psihoanaliza demistificira Sofokleja. Psihoanaliza se Sofokleja nikoli ni zares lotila; Freud se mu v najboljšem primeru, kot tukaj, le približa.

Preučiti tekst z vidika spravnega žrtvovanja in njenega mehanizma, zajeti »literaturo« s termini kolektivnega nasilja pomeni lotiti se tako tistega, o

čemer govori, kot tistega, celo v večji meri, o čemer ne govori, *izpušča*. V tem je morda bistvo radikalno kritiškega pristopa. Na prvi pogled je to nemogoče, neuresničljivo; vsakršna praktična aplikacija je, kaže, obsojena na skrajno posploševanje in takšno abstraktnost, ki je kaj malo zanimiva.

Vrnimo se še enkrat k tekstu, ki ga pravkar komentiramo, pa bomo videli, da sploh ni tako. V njem bomo našli nekaj, kar ni bilo vidno, kar pa zelo pade v oči, celo osupne, ko pomislimo na kontekst, v katerem se to dogaja.

Ko govorimo o grški tragediji nasploh, se skoraj vselej, eksplicitno ali implicitno, sklicujemo na določeno delo, tisto najbolj reprezentativno, resničnega predstavnika in zastopnika vsega tragiškega žanra. Ta tradicija, ki jo je uvedel Aristotel, je še zmerom živa. Nekdo, ki se imenuje Sigmund Freud, nima razloga, da bi jo zavrnil, ima pa jih veliko, da se ji pridruži.

Toda Freud se ji ni pridružil. V mislih imamo seveda *Kralja Ojdipa*, nanj se sklicujemo tudi mi, Freud pa nanj ne aludira niti v navedenem tekstu niti prej ali potem. Govori o Atisu, Adonisu, Tamizu, Mitri, Titanih, Dionizu in kajpada o krščanstvu – demistificiranje zavezuje! – nikoli pa o Ojdipu kot tragičnem junaku oziroma o *Kralju Ojdipu*.

77

Kdo bi lahko pripomnil, da je *Kralj Ojdip* navsezadnje le ena od tragedij in da Freuda zato ničesar ne zavezuje, da bi jo moral navesti. In to, da v Freudovem tekstu ni posebej omenjena, ne pomeni, da je izključena. Lahko predpostavljamo, da je enostavno uvrščena med druge, da je zenačena z drugimi iz tragiškega *korpusa*.

Takšna pripomba ni umestna. Ko smo postali pozorni na odsotnost arhetipske tragedije, nam padejo v oči nekateri odlomki teksta in jasno sugerirajo, da njena odsotnost ni naključna in brez razlogov.

Če ponovno preberemo definicijo *krivde*, bomo opazili, da je nikakor ne moremo aplicirati na *Kralja Ojdipa*. *Na junaka so prevalili nekaj, čemur pravimo tragična krivda, čeprav ne vemo vselej, kaj je to; najpogosteje ni podobna tistemu, čemur pravimo krivda v vsakdanjem življenju*. Ta defi-

nicija ustreza velikemu številu tragedij, nikakor pa ne Ojdipu. Ojdipova krivda ni nedoločna ali nedefinirana, vsaj na ravni velike mitske strukture, v katero spada Freudov diskurz, ne.

Ali je možno, da Freud tu v mislih ni imel Ojdipa, da je na Ojdipa preprosto pozabil, da mu je Ojdip dobesedno spolzel iz misli? Vemo, kaj utegnejo neopsihoanalitični vohljači, ko se v strnjenih vrstah zapodijo po sledi *Totema in tabuja*, izvleči iz takšne pozabljivosti kot simptoma. Namesto da v *Totemu in tabuju* v skladu z običajno diagnozo prepoznavajo klasično ozavedenje *potlačenega*, bi morali morda priznati, da je zadeva potlačena še globlje, do največje globine nezavednega, ali če imate to raje, da je Ojdip zares senzacionalno, naravnost začudujoče zablodil v labirint Freudovih pomenov.

V *Totemu in tabuju* Freud, se zdi, tako malo pripada samemu sebi, da nezavedno prečrta Ojdipa, da ga odpravi. Loteva se nas vrtoglavica. Fantazme rojijo okoli nas kot vinske mušice, stemnilo se nam bo pred očmi!

78

Na srečo obstaja še ena možnost. V stavku, citiranem drugič, nahajamo mali zadržek, ki bi lahko imel določen pomen. Tragična krivda, pravi Freud, *najpogosteje* ni podobna tistemu, čemur v vsakdanjem življenju pravimo krivda. Ko pravi *najpogosteje*, ve, da ta trditev ne velja vselej, da obstajajo tragedije, ki so izjema, če ne večinsko pa vsaj ena. Ta minimum se tu zdi zelo verjeten. V *eni* od tragedij vsekakor obstaja tragična krivda, ki ji to, čemur v vsakdanjem življenju pravimo krivda, ni tuje, namreč očetomor in incest iz *Kralja Ojdipa*. Zelo ekspliciten zadržek, vsebovan v tistem *najpogosteje*, se lahko nanaša le na Ojdipa in vse priča o tem, da se nanaša zgolj na njega.

V tem Freudovem tekstu Ojdip sije s svojo odsotnostjo. Izpustitev Ojdipa ni naravna, tudi nezavedna ni, marveč je povsem zavestna in preračunana. Na tem mestu ne bomo iskali kompleksne rešitve, temveč običajne motive. (Motivi so, mimogrede, veliko bolj zanimivi in pestri od kompleksnosti.) Moramo se vprašati, zakaj je Ojdip v Freudovem tekstu nainkrat tako sistematično izpuščen.

Še bolj bomo začudeni, če njegovo izpustitev preučimo z vidika funkcije teksta in ne le konteksta. O kom in o čem govori *Totem in tabu*? O Očetu primitivne horde, o katerem zvedo, da je bil ubit. Govor je torej o očetomoru. O prav tistem zločinu, ki ga je Freud odkril v grški tragediji in o katerem pravi, da ga zločinci sami projicirajo na svojo žrtev. Nesrečnega Ojdipa pa najprej Teiresias potem pa soglasne Tebe obtožita ravno tega, da je ubil očeta. Niti sanjati nismo mogli o bolj popolni konvergenci in popolnejšem ujemanju med koncepcijo tragedije iz *Totema in tabuja* in tematiko *Kralja Ojdipa*. Če obstaja kako mesto, na katerem bi veljalo omeniti Ojdipa, je to prav tole. Freud pa vseeno molči. Ima nas, da bi ga pocukali za rokav in ga, Sigmunda Freuda, znamenitega izumitelja *Ojdipovega kompleksa*, spomnili na to, da obstaja tragedija, pozor, pozor, ki je posvečena ravno očetomoru.

Zakaj Freud ne upošteva tega popolnega argumenta, te frapantne ilustracije? V odgovor ni mogoče podvomiti. Freud *Kralja Ojdipa* ne more uporabiti v kontekstu razlage, ki bi tragedijo povezala z dejanskim očetomorom, ne da bi postavil pod vprašaj svojo običajno, uradno psihoanalitično razlago, po kateri je *Kralj Ojdip* le odraz nezavednih želja in zato izrecno izključuje vsakršno realizacijo teh želja. Ojdip tu na nenavaden način osvetluje svoj lastni kompleks. Kot praoče ne more imeti očeta, tako da bi se zelo namučili, če bi mu hoteli pripisati kakršenkoli kompleks v odnosu do očeta. Freudu se ni moglo zgoditi nič hujšega od tega, da je svojemu kompleksu dal Ojdipovo ime.

Na bolj obči in bistveni ravni opazimo, da na obtožbe zoper Ojdipa ne moremo gledati realno, da se očetomor in incest ne moreta vpeti v orbito, po kateri, četudi v zelo nedoločnem pomenu, že krožijo fenomeni, kot je »grešni kozel«, ne da bi izzvali vrsto vprašanj, ki bodo postavila pod vprašaj celotno psihoanalitično misel, prav vprašanj, ki jih skušamo razviti v tem eseju.

Tu smo pod znamenjem vprašanja, ki ga Freud skuša, ker ne vidi odgovora, odstraniti. Previden avtor bi umaknil *celoten* tekst o tragediji. Na srečo – za nas in zanj – Freud ni previden; uživa v bogastvu svojega teksta in njegovi

intuitivnosti; odloči se torej, da ga obdrži, neprijetna vprašanja pa odstrani tako, da iz teksta skrbno izloči vsakršno pomensko zvezo s *Kraljem Ojdipom*. Freud Ojdipa ne cenzurira v psihoanalitičnem, ampak vulgarnem pomenu besede. Ali želimo s tem reči, da nas hoče Freud prevarati? Nikakor. Verjame, da je sposoben odgovoriti na katerokoli vprašanje, ne da bi psihoanalizi padel en sam las z glave, le da se mu, kot običajno, mudi, da bi zaključil s pisanjem. Gre prek tega, rešitev pa prestavi. Tako ne bo nikoli spoznal, da rešitve sploh ni.

Če Freud ne bi zaobšel težave in bi izpostavil protislovje, bi spoznal, da niti njegovo prvo niti drugo branje Ojdipa ne upošteva ne tragedije ne mita o Ojdipu. Niti potlačena želja niti dejanski očetomor ne zadostujeta povsem, ireduktibilna dualnost Freudovih tez pa ne samo tu, ampak tudi sicer odraža eno in isto čiščenje. Ker je Freud pravi problem potisnil ob stran, je zašel s potencialno najbolj plodovite poti, ki bi ga, če bi šel po njej do konca, pripeljala do pravne žrtve. Za izključitvijo, ki smo jo pravkar opisali, Ojdipa iz teksta, za to prvo, zavestno in strateško izključitvijo se zarisuje druga, nezavedna in nevidna, ki pa je za tekst, saj mu prinese velik prihranek, odločilna. Tudi tu psihoanaliza nima kaj reči. Od nje ne moremo zahtevati, da nas pouči o izključitvi, na kateri se med drugim utemeljuje tudi »psihoanaliza« sama.

Oklepaja okoli *Kralja Ojdipa* predstavljata vrsto kritiške zamejitve, zaščitnega pasu okoli psihoanalitične teorije. Poprej smo nekaj podobnega ugotovili v zvezi z mimetično željo. Tudi tedaj je bilo treba tisto, kar je predstavljalo nevarnost za Ojdipov kompleks, odstraniti. Še enkrat se je potrdilo, da je ta kompleks dobesedno nedotakljiv. V hierarhiji Freudovih tem ima absolutni primat, ki se ujema z zgodovinsko omejenostjo Freuda kot misleca – gre za točko, onkraj katere pri razgradnji mita ni mogel.

Tudi tu med Freudom in njegovimi nasledniki nahajamo isto relativno razliko kot v predhodnem poglavju. Freud skuša nevarne slutnje izločiti in jih nevtralizirati, ker ne želi zastrepitve doktrine, toda preveč strasti in talenta je v njem, da bi se jim odpovedal; preveč raziskovalnega duha je v njem, da bi odstranil tudi najnevarnejše sledi. Nasledniki psihoanalize teh ozirov

nimajo; sekajo v živo; poostrijo in razširijo Freudovo cenzuro ter živi popek mimetične želje postavijo na eno, celoten *Totem in tabu* pa na drugo stran. Kaže, da je zato njegov celoten tekst o tragediji vseskozi ostal brez odmeva. Celo literarni kritiki, ki so prepričani freudovci, v njem niso razbrali nič zanimivega. Pa vendarle moramo prav tu in nikjer drugje poiskati Freudovo branje tragedije.

* * *

Če *Totem in tabu* pomeni korak naprej, hkrati pomeni tudi korak vstran. Če to delo zaide v slepo ulico, je to zaradi psihoanalize, zaradi že zgotovljene doktrine in bremena dogme, ki ga nosi pisec in se ga ne more osvoboditi, saj se je navadil, da ga ima za svoje največje bogastvo. Glavna ovira je predvsem v pomenu očeta, ki je zastrupil bistveno odkritje in kolektivni umor pretvoril v *očetomor*, ob čemer so sovražniki psihoanalize in drugi prišli do argumentov, na podlagi katerih je to tezo moč diskreditirati.

Videli smo, da Freud, ko vpelje svoj umor, sploh ne reši problema prepovedi, marveč se možne rešitve otrese. Kontinuiteto med seksualnim monopolom strašnega Očeta in prepovedmi prekine. Na začetku se trudi, da bi to kontinuiteto vzpostavil z običajnim žongliranjem, a s tem celo sam ni zadovoljen.

»Mrtvi je postal močnejši, kakor je bil živi; vse je bilo tako, kakor je s človeškimi usodami še danes. Kar je oče prej preprečeval s svojim obstojem, to so si bratje zdaj sami prepovedali v psihični situaciji 'poznejše poslušnosti', ki nam je tako znana iz psihoanaliz. Svoje dejanje so preklicali, s tem ko so uboj očetovega nadomestka, totema, razglasili za nedovoljenega, in odrekli so se njegovim sadežem, s tem ko so se odpovedali ženskam, ki so postale proste. Tako so iz sinovske *zavesti o krivdi* ustvarili oba osnovna tabuja totemizma, ki sta se prav zato morala ujemati z obema potlačenima željama Ojdipovega kompleksa.«

Vsi tukajšnji argumenti so zelo tanki; Freud je prvi, ki čuti pomanjkljivost svojega žongliranja in se zato takoj loti dela. Išče nove dokaze in nahaja,

kar se pogosto zgodi temu neutrudnemu, a prehitremu mislecju, argumente, ki se med seboj ne ujemajo in jih ni mogoče priložiti k argumentom, ki nam jih je predložil poprej, saj gre za povsem novo teorijo, ki skrivoma postavlja pod vprašaj nekatere psihoanalitične predpostavke:

»Drugi tabu, prepoved incesta, je imel tudi tehtno praktično utemeljitev. Spolna potreba moških ne združuje, marveč jih razdvaja. Če so se bratje povezali, da bi premagali očeta, je bil vsak drugemu tekmeč pri ženskah. Vsak bi jih kakor oče hotel imeti vse in v boju vseh proti vsem bi nova organiziranost propadla. Ni bilo več nadmočnega, ki bi lahko uspešno igral očetovo vlogo. Če so bratje hoteli živeti skupaj, zato ni preostalo nič drugega, kakor da – nemara po premostitvi hudih incidentov – uvedejo prepoved incesta. Z njim so se vsi hkrati odrekli ženskam, ki so si jih želeli in zaradi katerih so bili predvsem odstranili očeta.«

V prvem tekstu je oče komajda umrl in spomin nanj je navzoč še v vsem; v drugem je smrt že daleč; rekli bi lahko, da je ponovno umrl, le da tokrat v Freudovem načinu razmišljanja. Zdi se mu, da spremlja iluzije horde *po* kolektivnem umoru, da se od njega časovno oddaljuje; dejansko pa polagoma drsi iz okvira zahodne družine, v katerega je ujet. Vsi družinski pomeni slabijo in izginjajo. Silovitost pohote ni več primerljiva s sorodstveno bližino. Vse ženske so na isti ravni: *Vsak je po očetovem vzoru hotel imeti zase vse.* »Matere« in »sestre« niso predmet rivalstva zaradi tega, ker bi bile same na sebi bolj poželjenja vredne, marveč preprosto zato, ker so tu. Želja nima več privilegiranečga objekta.

Čeprav je bil konflikt sprva povezan le s seksualnimi apetiti, se zdaj pretvori v morilsko rivalstvo, ki ga ti apetiti ne morejo več upravičiti. Sam Freud to ugotavlja. Nihče več ne more ponoviti fenomenalnega poguma prednika: *Človeka, ki bi z močjo, presegačo vse druge, lahko privzel vlogo očeta, ni več.* Poudarek je prestavljen na *sprte brate*, na tiste, ki jih ne ločuje nikačrsna razlika. Freud je torej pravkar odkril krog recipročnosti nasilja in simetrijo žrtvovanjske krize.

Freud se približuje začetku, zdi pa se mu, da se od njega oddaljuje. Ta isti

proces opisuje tragedija, proces, ki *Totemu in tabuju* nikakor ni tuj, saj smo ravnokar videli, da se Freudov opis zbora oz. sprtih bratov v njegovi analizi tragedije nanaša prav na to: *Množica enako oblečenih oseb istega imena ...*

Prepoved se tu ne opira na »kako psihično situacijo, ki nam jo je psihoanaliza naredila prepoznavno«, marveč na imperativno zahtevo, da se prepreči »splošna vojna«, ki bi privedla do »razpada družbe«. Končno smo pri konkretnem: *Seksualne potrebe ne združujejo, marveč razdvajajo moške.*

Freud niti malo ne aludira na prvo teorijo. Čeprav se tega sploh ne zaveda, ravno komplekse in fantazme vrže, da bi prepovedim pripisal *realno funkcijo*, med staro železo. On, ki je z druge strani sicer toliko prispeval k nerazumevanju religije kot take, je v *Totemu in tabuju* prvi izpostavil realno funkcijo prepovedi. Bil pa je tudi prvi, ki je, ko je zapustil *Totem in tabu*, povsem opustil svoja tukajšnja odkritja.

* * *

Na ravni funkcije je druga teorija superiornejša od prve. Zdaj jo moramo preučiti na ravni geneze. Po njej se bratje navsezadnje miroljubno dogovorijo, da se odpovedo vsem ženskam.

Absolutna narava prepovedi nikakor ne sugerira dogovorjenega soglasja, te prohibicije kot institucije. Če bi se bili moški sposobni dogovoriti, ne bi isti brezpogojni in brezprizivni tabu zadel vseh žensk. Bolj verjetno je, da bi si eventuelni potrošniki sporazumno razdelili razpoložljive resurse.

Freud natančno vidi, da tu nujno zmaga nasilje. Zaradi tega govori o »težkih nesoglasjih«, ki domnevno nastopajo pred končnim soglasjem ter navaja zelo prepričljive argumente, ki so morali brate razsvetliti glede resnosti položaja. Vendar to ne zadošča. Ko se nasilje razmahne, so prepovedi neizogibne; brez njih družbe ne bi bilo. Toda človeške družbe lahko tudi ne bi bilo. Freud ničesar ne pove o tem, kaj je spravo naredilo za nujno in sploh mogočo, zlasti v primeru, ko naj bi se po Freudu samem realizirala ob tako »iracionalni« in »čustveni« prepovedi, kot je prepoved incesta. Anti-incest-

na družbena pogodba ne more nikogar prepričati in teorija, ki se je tako dobro začela, nima kdove kako dobrega konca.

To, kar Freud s to drugo teorijo pridobi glede funkcije, zgubi glede geneze. Pravi sklep bi moral prelisiti brate, prelisicil pa je Freuda samega.

Skušali smo najti pot od prve do druge teorije in zdi se, da smo dojeli dinamiko misli, ki se postopoma osvobaja družinskih in kulturoloških pomenov ... Zdaj moramo ugotoviti, da pot ni končana. Z drugo teorijo o incestu je enako kot s tekstom o tragediji. Bratje in ženske so postali enako anonimni, očeta pa se ni nihče dotaknil. Oče je že mrtev; torej je zunaj nerazločevalnega procesa. Je edini lik, ki se mu ne uspe osvoboditi družinske lupine, žal pa je glavni Freudov lik. Freud je, če lahko tako rečemo, »razsinovil« sinove, čez to pa ne gre. Moral bi se na poti zaustaviti in »razočetiti« očeta.

84

Dokončati proces, ki ga je začel Freud, ne pomeni odstopiti od umora, ki je absolutno neogiben tudi vnaprej, saj ga terjata velikanska količina etnološkega materiala, pač pa pomeni odstopiti od očeta, izvleči se iz družinskega okvira in psihoanalitičnih pomenov.

Vidimo, kako Freudu v vsakem trenutku manjka dejanska povezava med obredi žrtvovanja, svečanostmi in vsemi drugimi danostmi, to pa se dogaja zaradi navzočnosti očeta, ki v zadnjem hipu pomeša karte in prikrije mehanizem svetega. Vsi stavki, ki se začenjajo s »psihoanaliza nam kaže«, »psihoanaliza nam odkriva«, neizbežno tečejo mimo pojasnitve, ki je zdaj že povsem blizu:

»Psihoanaliza nam je odkrila, da je totemska žival služila dejansko kot zamenjava za očeta, to pa nam pojasnjuje protislovje, na katerega smo poprej opozorili; po eni plati obstaja prepoved ubiti to žival, po drugi plati pa se po njeni smrti, potem ko je poprej prišlo do razlitja žalosti, praznuje.«

Oče ničesar ne pojasni: da bi se vse razjasnilo, se je treba rešiti očeta, pokazati, da veličastni vtis, ki ga je na skupnost napravil kolektivni umor,

ne izhaja iz identitete žrtve, marveč iz dejstva, da je ta žrtev zedinitelj ter da je enotnost ponovno dosežena zoper to žrtev in glede nje. V tem je povezava med *zoper* in *glede*, ki pojasnuje »protislovnost« svetega in nujnost vnovičnega in vnovičnega umora žrtve, četudi je božanska; ker je božanska.

V *Totemu in tabuju* ni neresničen kolektivni umor, temveč je neresnično vse tisto, kar preprečuje, da bi ta umor prišel v prvi plan. Če bi Freud odstopil od razlogov in pomenov, ki obstajajo pred umorom in s katerimi naj motiviramo umor, če bi odpravil vsak smisel, predvsem pa psihoanalitičnega, bi videl, da je nasilje brez razlogov, da nima pomena oziroma da vsi izhajajo iz umora samega.

Ko bi bil umor rešen očetovskega ovoja, bi razkril formativni princip skupnosti in pojasnil skrivnost svoje efikasnosti in obrednih ponavljanj, kakor tudi to, zakaj je presoja glede njegovega objekta vselej dvojna. Razumeti vse to pomeni razumeti, da je sklenitev, ki je v drugi teoriji prelisičila brate, *že najdena* in da je sklep istoveten z glavno tezo: vse, kar preprečuje, da bi umor postal čisti mehanizem spravne žrtve, mu preprečuje tudi to, da bi zavzel svoje mesto. Ob koncu spravnega žrtvovanja, ne pa pred njim.

85

Edinole pravna žrtev lahko dovrši nedovršenost druge teorije, dokonča nasilje in zedini obe teoriji incesta. Namesto da bi bil odvečni, in če nastopi pred odločilnim nasiljem, celo neprijetni prolog, zadobi umor tedaj tisto odločilno vlogo, ki mu pripada; kajti pomeni tako konec krize, o kateri je spregovoril sam Freud kot začetek kulturne ureditve, se pravi, absolutni in relativni izvor vsakršnih prepovedi incesta.

Prevedel Tine Hribar

Prevedeno iz:

René Girard: *La violence et le sacré*, Grasset/Pluriel, Paris 1972, str. 283–314.
